Тетради по консерватизму

ISSN 2409-2517

№ 2 2021

Борьба за культуру: вчера, сегодня, завтра

фонд ИСЭПИ
Институт социально-экономических и политических исследований

Альманах

[Июнь 2021 г.]

фонд ИСЭПИ
Институт социально-экономических и политических исследований

Борьба за культуру: вчера, сегодня, завтра

[Июнь 2021 г.]

Тетради по консерватизму

[№ 2 2021 г.]

Москва
Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ)
2021

В соответствии с решением Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки Российской Федерации журнал включен в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по отраслям 23.00.00 – Политология, 07.00.00 – Исторические науки и археология, 09.00.00 – Философские науки.

Рекомендовано к печати
Экспертным советом Фонда ИСЭПИ

Редакционный совет
Д.В. Бадовский, А.Д. Воскресенский, А.А. Иванов,
М.А. Маслин, Б.В. Межуев, А.Ю. Минаков, Р.В. Михайлов (гл. редактор),
Е.Н. Мощелков, Л.В. Поляков (председатель), С.В. Перевезенцев, М.В. Ремизов,
А.С. Ципко, А.Л. Чечевишников, А.А. Ширинянц, А.В. Щипков.

Тетради по консерватизму: Альманах. – № 2. – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2021. – 512 с.

Очередной номер альманаха «Тетради по консерватизму» продолжает тематику предыдущего, развивая ее в наиболее актуальном направлении. Если в прошлом номере мы говорили о русской культуре, о ее важнейшей роли в качестве сферы реализации духовных ценностей нашего народа, столь многосложного и многообразного, уходящего корнями в полиэтническую общность, то предлагаемый читателю выпуск акцентирует внимание на кризисе современной культуры. Глобализация, которая характеризуется, с одной стороны, стремительной унификацией, а с другой – тотальным упрощением, поневоле заставляющим с большой опаской вспомнить финальную составляющую закона «триединого процесса развития», сформулированного русским консервативным мыслителем К.Н. Леонтьевым, наносит удар прежде всего и именно по духовным ценностям человека, то есть основам основ жизни общества. Как следствие, борьба за сохранение культуры и в планетарном, и в национальных ее измерениях, является ключевым вопросом современной консервативной повестки. В центре особого внимания данного номера – русский ответ на указанные вызовы, как в его ретроспекции, так и перспективе.

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77 – 67506.

© АНО «Средство массовой информации Альманах “Тетради по консерватизму”», 2021
© Некоммерческий фонд — Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2021

Содержание

Л.В. Поляков
Слово к читателю
9

Раздел первый

Корни культуры: иное и своё

С.В. Лурье
Что такое культурная картина мира и как формируется культурная традиция
13

Н.П. Мартыненко
Этика и эстетика в контексте представлений раннего конфуцианства о государственном управлении
63

Н.А. Щипков
Субъектна ли культура? К вопросу об особенностях русской культурологической традиции
69

М.В. Ковалева
Глубинные образы народного сознания как основа понимания произведений искусства иной культуры
77

Г.В. Талина
Эстетика официальных церемоний Московской Руси
89

Игумен Виталий (Уткин)
Эсхатология, власть, социальность и архитектура в русской духовной традиции
97

Раздел второй

Культура как альтернатива

С.В. Лурье
Опыт переформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии
105

Н.А. Щипков
Несколько трактовок понятия культуры в истории западноевропейской мысли: Рене Декарт, Джамбаттиста Вико, Огюст Конт, Карл Маркс
141

С.В. Лурье
К вопросу о теории трех систем: культура и психология
Опыт американской антропологии применительно к православной культурологии
148

С.В. Лурье
Об особом классе культурных феноменов
Православная культурология путем советских психологов-марксистов
173

С.В. Лурье
«Картезианский театр» в американской аналитической философии и православной антропологии и культурологии
208

А.М. Вафин
Пропаганда мультикультурализма в американской индустрии развлечений: либералы против консерваторов
246

Раздел третий

Борьба за культуру – пути и перепутья

М.В. Медоваров
Литературный отдел журнала «Русское обозрение» при редакции князя Дмитрия Цертелева (1890–1892)
253

А.И. Вакулинская
Общественный идеал Ф.М. Достоевского и «возрожденная школа естественного права»
270

А.Ю. Полунов
Иерусалим, Бари, Петроград: места паломничества и русская храмовая архитектура второй половины XIX – начала XX века
280

С.М. Санькова, Н.И. Крижановский
Консервативная эстетика в контексте мировоззрения М.О. Меньшикова
291
И.В. Желтикова
Консервативные элементы в видении будущего России в художественных образах
311
Е.В. Ковалева
Метафизические основания концепции сакрального образа в трудах П.А. Флоренского
322
В.Т. Захарова
Аксиологические основы семьи в религиозно-философской мысли и публицистике русской эмиграции
330
К.М. Мацан
Апологетика в эстетических работах В.Н. Ильина
335

Раздел четвертый

Культурный кризис современности

Ю.В. Пущаев
Достоевсковедение как эзопов аргумент в политико-идеологической борьбе: самообман Карякина (историко-полемические заметки)
347
Ф.И. Гиренок
От русской Икарии к русскому космизму
361
А.В. Марков
Карты Таро и Элиот в «Путешествии» Александра Миронова
369
Т.Э. Грибакина
Консервативные образы будущего в российском кинематографе
376

С.В. Зеленин
Герои и антигерои в русской литературе
383

Н.С. Ищенко
Иеротопия Донбасса в поэме Елены Заславской «Новороссия гроз. Новороссия грёз» (2020)
464

И.Н. Тяпин
Возрождение этико-эстетических традиций Русской идеи в парадигме антропосоциоконсерватизма
471

А.М. Вафин
Прочитать Глеба Павловского. Идеология «Слабых»
480

Ю.М. Поляков
Слово и цифра
484

Воспоминание

С нами – на все времена

Н.Н. Ростова
Истина человека – в размыкании себя. Памяти С.С. Хоружего
503

В.Г. Кириленко
Наследие С.С. Хоружего в современной философии и синергийный дискурс самости
507

Слово к читателю

Во втором номере «Тетрадей» за 2021 год продолжается разговор о культуре, начатый нашими авторами в номере первом. Условно тематику номера можно определить таким образом: «Борьба за культуру: вчера, сегодня… завтра?». В этом определении есть три момента, которые требуют специального пояснения. Собственно это я и попытаюсь сделать.

Сразу может возникнуть вопрос или даже каскад вопросов: почему «борьба»? Кого с кем «борьба»? Не является ли сама «культура» формой «борьбы», то есть зачем за нее бороться? И так далее – в зависимости от развитости воображения и глубины погружения в культурологическую проблематику вопрошающего. На этот и его производные вопрос можно ответить таким образом.

Да, в самом общем виде «культура» может рассматриваться как форма борьбы человека с природной стихией, как попытка построить, может быть, точнее – встроить свой мир в тот природный ландшафт, в котором ему довелось оказаться. В этом смысле первоначальное своеобразие различных культур строго детерминировано именно природой. Это можно и сегодня наблюдать на примерах кочевников-бедуинов Синайского полуострова, народов нашего Крайнего Севера, автохтонных племен Латинской Америки. Но вся история абстрактно взятого «человечества» собственно в том и состоит, чтобы преодолеть эту доминацию природы, переделать первоначальную среду «под себя». В конце концов подчинить эту среду так, чтобы весь ее ресурсный потенциал, вся энергия неконтролируемой человеком «стихии» были взяты под полный, окончательный и эффективный контроль.

В этом смысле «культура» как «борьба» с природной стихией, как попытка, говоря шекспировским языком, «укрощения строптивой» продолжается и сегодня. И будет длиться до тех пор, пока человечество, становящееся все более «конкретным» (в гегелевском значении этого термина), существует.

Впрочем, стоит отметить и тот факт, что некоторая часть человечества, называющая себя зелеными, в этой борьбе не участвует. Вернее, участвует, но на противоположной стороне. Но и это можно рассматривать не как «перевербовку» части человечества Природой на свою сторону, не как отступление «культуры», а как ее «обходной маневр». Часть человечества – «природозащитники» – выступает против большей части человечества, применяющего в отношении природы агрессивную «укротительную» стратегию, не как враг, а как союзник. У этого «союзника» те же оконча-

тельные цели – полный и абсолютный контроль над природными ресурсами, но стратегия не «укрощения», а «приручения».

Таким образом, получается, что человечество, разделяясь на агрессивных «технократов» и не менее агрессивных «зеленых экологистов», как бы переносит прежнюю борьбу с природой внутрь себя. И это становится одним из определяющих свойств современной глобальной культуры.

Но это скорее проекция в будущее, посильное предсказание того, что станет доминантой нашей общей культуры в условном «завтра». А при всей важности понимания того, что нас ждет в будущем (на самом деле нас ничего не ждет, кроме того, что мы сами натворим сегодня), еще важнее отдать себе полноценный отчет о прошлом. И честно отрефлексировать настоящее. Если сегодня полностью оправдан и абсолютно актуален разговор о кризисе культуры – причем в глобальном масштабе, а не только в его локальных (национальных) вариантах, то необходимо понять истоки этого кризиса, проделав ретроспекцию и взглянув на то, как культура «вчера» постепенно приготовляла современный кризис. Или, возможно, наоборот, какие-то отдельные национальные «культуры» пытались этот кризис превентивно предотвратить.

В третьей части этого номера тетрадей такая возможность изучается на примере культуры русской. Стоит отметить, что ее эстетический аспект вовлекается в обсуждение и анализ отнюдь не случайно. Как не случайно присутствие имени Достоевского. Его знаменитая формула: «Красота спасет мир!» – это не аксиома, а скорее теорема, которую каждый раз заново вынуждена доказывать культура – и русская в особенности.

Представляет несомненный интерес заход одного из авторов на тему, так сказать, футуро-консерватизма. Есть в нашем культурном наследии и такой нетривиальный подход к будущему с заботой о сохранении в нем того, что, как писал Николай Бердяев, прошло «испытание вечностью».

И, наконец, к вопросу о современном кризисе культуры в глобальном масштабе. Заключительная четвертая часть номера трактует эту тему, но опять-таки в особом – русском или российском – развороте. Современная русская художественная практика многообразна, противоречива, провокативна и порой контрпродуктивно скандальна. В связи с этим встает вопрос о границах и легитимности того, что называется «художество». Или, возвращаясь к Достоевскому, можно ли переиначить его формулу и утверждать: «Безобразие спасет мир!»?

Авторы этой части выбирают из многообразной практики примеры того, как сквозь «затруднения» современной культуры пробиваются лучи – нет, не «света в темном царстве», а «Истины – Добра – Красоты» – той триады Модерна как «неоконченного проекта», о которой писал Ю. Хабермас, полемизируя с постмодернистами. При этом парадоксально называя их «младоконсерваторами».

Четвертую часть не случайно завершает статья Юрия Полякова «Слово и цифра». По сути, здесь поднимается пушкинская тема: Моцарт и Сальери, синтетическая «гармония» вдохновенного творчества и аналитическая «алгебра» того, что называется цифровизацией. Автора могут упрекнуть в избыточном алармизме и даже в неолуддитстве. Но я полагаю, что именно в кризисные времена провидческой интуиции художника можно доверять не в меньшей степени, нежели строгому научному анализу эксперта. Это уже на ваш выбор, уважаемый читатель.

Корни культуры: иное и своё

Раздел первый

С.В. Лурье
Что такое культурная картина мира и как формируется культурная традиция

Н.П. Мартыненко
Этика и эстетика в контексте представлений раннего конфуцианства о государственном управлении

Н.А. Щипков
Субъектна ли культура? К вопросу об особенностях русской культурологической традиции

М.В. Ковалева
Глубинные образы народного сознания как основа понимания произведений искусства иной культуры

Г.В. Талина
Эстетика официальных церемоний Московской Руси

Игумен Виталий (Уткин)
Эсхатология, власть, социальность и архитектура в русской духовной традиции

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-13-62

Светлана Лурье

Что такое культурная картина мира и как формируется культурная традиция

О культурной картине мира и ее адаптивной функции

В сказке замечательного английского писателя Клайва Льюиса о стране Нарнии, где живут говорящие звери, гномы, великаны, барсук по имени Боровик утверждает: «Мы, звери, не меняемся» [20, с. 50]. Сказочные говорящие звери из поколения в поколение помнят что-то самое важное, свою сущность. А в человеческой культуре есть устойчивые компоненты? Пусть они не заметны сразу за яркостью меняющихся от поколения к поколению красок культуры, но ведь очевидно, что именно они должны лежать в основе такого явления, как традиция. Существует некоторое количество работ по теории традиции, но они не ставят вопроса о структуре этого явления[1]. Вообще в науке остается открытым вопрос, что

[1] Вплоть до 1960-х годов научный взгляд на понятие «традиция» определялся тем подходом, который был сформулирован Максом Вебером и сводился к жесткому противопоставлению категорий традиционного и рационального. Традиционные институты, обычаи и способ мышления рассматривались как препятствие к развитию общества. В первой половине 1960-х годов взгляд на традицию как на застывшую форму был поставлен под сомнение. Сделали это в первую очередь не теоретики модернизации, а ученые-страноведы, востоковеды и африканисты: им приходилось непосредственно изучать те самые общества, которые принято было называть традиционными [см., напр., 54]. Тогда происходит переход от статического восприятия традиции к ее динамическому рассмотрению [52]. Появляется понятие гибкого «исторического стиля», который «основывается на общих для культуры параметрах и ценностях», оставаясь при этом гибким и вариативным. И социальные формы, ушедшие в прошлое, и современные социальные формы могли истолковываться как проявления «исторического стиля» [53, с. 137]. Почти классическим оказался подход Эдварда Шилза, согласно которому следование традиции, по сути, является реализацией различных вариаций на воспринятую от предыдущих поколений тему [59, с. 13]. Шилз вводит в свое учение о культуре и традиции очень плодотворную концепцию центральной зоны культуры как не изменяющегося стержня культуры, состоящего из ценностей и верований, вокруг которых сосредотачивается подвижная, изменчивая культурная «периферия» [58, с. 117]. Самый оригинальный из зарубежных авторов, писавших о традиции, – это Шмуэль Айзенштадт. Традиция, по Айзенштадту, – это неотъемлемый элемент любой социальной культуры как всякой социальной организации в целом, будь то так называемое традиционное или современное общество [46, с. 124]. А современность, по Айзенштадту, есть… частный случай традиции. Рассматривая определенные внутренние противоречия, заложенные в самой традиции, Айзенштадт подробно разбирает отношения традиции и харизмы в обществе, анализируя «харизматический призыв» и природу социальной ситуации, когда народ становится особенно чувствительным к харизматическому призыву. То, что становится традицией, изначально было компонентой харизматического призыва, культурные модели перетекают из харизматической сферы в традиционную и там стабилизируются и институцианализируются. Центральная зона культуры обладает упорядочивающей и смыслополагающей функцией [46, с. 139]. Советский культуролог Эдуард Саркисович Маркарян предложил для науки, изучающей традицию, термин «традициология». Традицию Маркарян рассматривал как механизм организации общественной жизни и полагал ее принципиально подвижной. Традиция определяется им как «любой коллективный (групповой) стереотип деятельности, базирующийся на научении» [21, с. 479], надбиологический

Лурье Светлана Владимировна, доктор культурологии, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург). E-mail: svlourie@gmail.com

есть в культуре такого, что она сохраняет свою устойчивость и отличие от прочих культур. Казалось бы, ответ на этот вопрос должен лежать на поверхности, но вот попытка за попыткой, которые совершали поколения антропологов – тех, кто исследует культуру как особый феномен и культуру как общество, связанное единой культурной традицией (в таком специфически антропологическом понимании термина «культура»), привели к полному пессимизму в отношении возможности нащупать в культуре какое-то стабильное и твердое основание, чтобы можно было сказать: вот именно этот элемент характерен для данной культуры, и он всегда присутствует в ней, именно он отличает ее от других. Что касается материальных артефактов или устойчивых культурных практик – да, ответ очевиден, но менее ясен он в отношении ментальной культуры и психологических особенностей носителей культуры[1]. Конечно, навскидку мы полагаем, что есть ментальная преемственность, но не так легко определить, в чем она состоит. Однако ясно, что возможность улавливать то или иное явление зависит от постановки вопроса.

Попробуем рассмотреть, как устроена культура. Начнем с культурной картины мира, чтобы затем перейти к вопросу об основанном на культурных закономерностях функционировании общества и тому, как возникает культурная традиция, как живет традиционное общество, что поддерживает традицию, а что вызывает ее дисфункцию. Тут мы будем опираться на психологию как науку в значительной мере естественнонаучного цикла, но она способна прояснить наш предмет лишь отчасти. Поэтому психологию мы будем сопрягать с элементами богословия, без которого многое в психологии человека остается непонятными. Сопряжение психологии с богословием, конечно, очень обширный, но слабо разработанный подход, который мы затрагиваем только в определенном срезе, где богословие необходимо, чтобы объяснять предмет нашего исследования – культурную картину мира. Полагаю, что к такому объединению естественнонаучных и богословских подходов нужно отнестись как к назревшей необходимости, поскольку психологические и культурологические явления имеют как телесные, так и духовные основания, и вполне закономерно желание исследовать, как они соотносятся.

Как организована культурная картина мира, я изучала с начала 1990-х годов и пришла к жестко детерминированной культурой схеме, которая ныне перестала меня удовлетворять[2]. Да и вряд ли она могла тогда вполне соответствовать православному пред-

механизм организации общественной жизни, представляемый им «как функциональный эволюционный эквивалент клеточной организации биологической жизни» [21, с. 486]. В этом качестве традиция выступает как механизм культуры или «одно из средств культуры» [21, с. 484], в то время как культура «является специфическим способом самоорганизации общественной жизни людей, универсальной технологией человеческой деятельности» [21, с. 484]. Культурная традиция, «охватывая всю систему культуры, буквально проникает во все ее “поры” и является универсальным механизмом функционирования общества» [21, с. 87].

[1] Особенно настойчиво поиски ментальной культурной специфики велись в рамках такого направления в культурной антропологии, как «исследования национального характера». Существование культурной специфики, имеющей самые различные формы выражения, – факт, который, казалось, не должен бы вызывать споров. Широко распространившееся было убеждение, что «члены различных наций имеют в целом некоторые общие психологические характеристики» [39, с. 107] могло, казалось бы, стать неоспоримым, если бы между учеными существовало хоть какое-то согласие в том, о каких, собственно, «некоторых психологических характеристиках» здесь может идти речь. Наблюдение же, что народы различны, всего лишь общее место. Но все же «без ответа остается вопрос: являются ли эти характеристики специфическими для нации, то есть разнятся ли они от одной нации к другой?» – писали антропологи Х. Дайкер и Н. Фрейда [45, с. 31]. И уже в конце 1960-х А. Инкельс и Д. Левинсон вынуждены были признать: «При нашем нынешнем ограниченном состоянии познания и исследовательской технологии нельзя утверждать, что какая-либо нация имеет национальный характер» [47, с. 428].

[2] Наиболее известна моя работа об этнической культуре – «Историческая этнология», выдержавшая четыре издания, последнее – в 2004 году [13]. Дальнейшее развитие моего подхода выражено в статьях 2016–2017 годов [49, 15]. В них культура выступает как жестко детерминирующее начало. Впоследствии я попыталась смягчить свою концепцию, учесть в ней духовное измерение человека и его свободу воли, что

ставлению о человеке. Постепенно возникла потребность пересмотреть концепцию. Но и отказаться от того представления, что картина мира, присущая той или иной культуре, имеет свою четкую структуру, которая задает закономерности, влияющие на жизнь носителей культуры, мне не представляется оправданным.

А потому задача состоит в том, чтобы, не умаляя сложности устроения культурной картины мира, ее структуры, более детально и всесторонне рассмотреть составляющие ее компоненты, чтобы, не упрощая и не схематизируя их, показать заложенные в них потенции и таким образом избежать культурного детерминизма. Дело в том, что при упрощенном подходе, когда мы видим картину мира как структуру, особенно в связи с ее адаптивной функцией, она кажется всеобъемлющим механизмом восприятия мира и источником деятельности носителей культуры. Но в самих компонентах, из которых эта структура состоит, заложена вариативность, которая есть следствие свободы, данной человеку Творцом, и возможность для человека определять, если порой не модели, то направленность своих действий.

Культурная картина мира имеет несколько составляющих. Она определяется адаптационными потребностями человека, необходимостью приспособиться к жизни в падшем мире [об этом см. 17]. Она определяется также социальной потребностью человека, неизбежной необходимостью жить в коллективе, ибо человек на земле существо, как правило, социальное. Кроме того, культурная картина мира определяется самой потребностью человека сконструировать свой мир, свою культурную среду, порождать значения и связанные с ними артефакты: материальные, социальные (модели действия), идеальные (значения, понятия и идеи). Конструирование внутреннего мира человека тоже в значительной мере функция культуры (так формируются ментальные артефакты, имплицитная культура)[1]. Культурная картина мира определяется и потребностью человека в целеполагании, а значит в установках и ценностях, и, в свою очередь, связанными с ними эмоциями и мотивациями. И наконец, в значительной мере именно через культурную картину мира человек воспринимает и «присваивает» духовные сущности в форме духовных артефактов – символов, формируемых через посредство культуры.

Обращаясь к культурной картине мира, мы должны помнить, что культура – это функция человека, а человек является существом духовно-психически-телесным [об этом см. 17]. Культура связана как с телесностью человека, так и с его способностью понимать и присваивать духовные смыслы. Поэтому, рассматривая культурную картину мира, мы будем видеть в ней как духовные, так и психологические, и естественные (естественнонаучные) основания.

Начиная с телесной составляющей культурной картины мира, а именно с ее адаптивно-адаптационной функции, мы развиваем подход Э.С. Маркаряна [21]. Теория Маркаряна в своей основе материалистическая и эволюционистская, но мы встраиваем ее в иной контекст. В нашем контексте, где культура – функция человека, телесное существует неотрывно от душевного и духовного. А значит, адаптивно-адаптационный подход мы рассматриваем только лишь как один из срезов культуры, который недостаточен для ее

нашло выражение в видеолекциях для Открытого университета Казахстана [14]. Но и этот подход перестал меня удовлетворять, поскольку содержал некоторые моменты, не вполне соответствующие православной антропологии.

[1] Артефакт мы трактуем в широком смысле, понимая под ним не только материальный культурный объект, но всё – будь то материальное, идеальное, социальное или психологическое, – на что повлияла культура, что оформлено культурой. К артефактам мы относим также идеи, выработанные при участии культуры, и культурные модели поведения, и даже психологические установки человека, если они сформированы культурой. Прошедшее через горнило культуры содержание человеческой психики мы называем ментальной культурой. О разных типах артефактов, от материальных до духовных, см. [16].

описания без внимания к другим срезам. Далее мы будем обращаться и к другим ученым-позитивистам, в частности, к представителям американской аналитической философской школы, на которой базируются когнитивистские исследования, тем продолжая наши естественнонаучные штудии.

Полагаем, что если мы не отдадим должного телесному аспекту, то не сможем понять психологическое в культуре. Тут важны закономерности внешнего материального мира, воздействующего на человеческое тело и психику и заставляющего человека приспосабливаться к ним. Важны и церебральные, нейронные составляющие психических процессов, поскольку психическое как феномен находится на тесном пересечении духовного и телесного. Нашей задачей будет показать, как внутри самих позитивистских подходов возникают положения, которые могут быть объяснены только православной антропологией. Мы сейчас говорим даже не об идеальном плане культуры, который неразрывно и неслиянно стыкуется с естественнонаучным. Тут нам важно то, что именно сами подходы ученых, действовавших в естественнонаучной парадигме, приводили их к выводам, которые без признания Божия Замысла о человеке и мире объяснить невозможно, хотя эти ученые и пытаются говорить о «белых пятнах» науки, которые когда-то, возможно, будут восполнены научными методами.

Итак, обратимся к адаптационной функции картины мира, которая в первую очередь проявляется в психологическом упорядочивании хаотичного и опасного падшего мира. Та информация, которую человек имеет о мире, похожа на динамическую схему – пусть очень сложную, – внутри которой человек действует. Объекты мироздания, которые попадают в его поле зрения, для него функциональны и значимы, и они определенным образом упорядочены культурой, да так, что все они находятся в динамическом равновесии. Но откуда может взяться равновесие в этом тревожном и опасном падшем мире, который «во зле лежит»?

Каждый человек обязательно чувствует, если и не осознаёт вполне, опасность, исходящую извне. Мир, который «во зле лежит», пробуждает ощущение тревоги. Чтобы действовать в нем, человек должен прежде всего определить конкретные источники внешней опасности. Скажем, лес опасен не вообще как бесформенный зеленый массив беспорядочно растущих деревьев, кустов и травы, а потому что в нем живут хищные звери, ядовитые насекомые, потому что в нем можно заблудиться. Если принять меры предосторожности, то по лесу можно ходить и собирать, к примеру, грибы. Для этого нужно знать, во-первых, что в лесу является источником опасности, во-вторых, чего нельзя делать, чтобы не вызвать эту опасность на себя, в-третьих, каким образом ее преодолеть.

Мир большой, а человек маленький. Чтобы человек мог сделать шаг вперед, он должен быть уверен в себе. Чтобы зайти далеко в незнакомый лес, человек должен либо иметь компас, по которому он сможет ориентироваться, либо помнить народные приметы для ориентации, либо обладать необыкновенной интуицией, либо быть уверенным, что на его ауканье кто-нибудь да откликнется. Либо что-то еще в этом роде. Таким образом, чтобы приступить к действию, человек должен иметь хотя бы смутное представление о том, при каких обстоятельствах это действие осуществимо, кто он такой, что может его совершить, какими качествами он должен для этого обладать (какие качества себе, возможно, просто приписывать), в каких отношениях он должен находиться с другими людьми (нуждается ли он в их помощи или способен помочь себе сам, могут ли оказать ему помощь другие), каким образом возможно совместное действие и какими качествами должен обладать коллектив людей (состоящий, в сущности, из таких же беспомощных и малосильных индивидов), чтобы решиться на действие?

Ответы, которые культура дает на эти вопросы, – это та призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать, это основные парадигмы, опреде-

ляющие возможности и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия. В этом прежде всего и состоит защитная функция культуры. Благодаря ей человек получает такой образ окружающего, такую картину мира, в которой все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком, так что каждое человеческое действие является компонентом общей структуры. Но в то же время очевидно, что человеку, для того чтобы ориентироваться в лесу, вовсе не обязательно знать, что такое Солнце и какое небесное тело вокруг какого вращается. Вполне бывает достаточно знать, что если утром, когда он шел в лес на восток, солнце светило ему в глаза, то вечером, когда он соберется домой, ему тоже следует идти лицом к солнцу, хотя путь будет на запад. Конечно, он каким-то образом объясняет себе движение солнца по небосклону. Но пока его действия не дают ему заблудиться в лесу, совершенно не важно, будут ли его объяснения истинными и логичными на самом деле.

Нечто подобное имеем и с культурной картиной мира. Ее невозможно реконструировать как логическую целостность, стройную и строго взаимосвязанную мифологему реальности. При попытке такой реконструкции окажется, что исходные точки этой мифологемы, на которых, собственно, и держится весь каркас реконструкции, необъяснимы изнутри нее самой, и в них содержатся значительные внутренние противоречия[1]. Но присутствующая в картине мира внутренняя логика воспринимается носителями культуры как нормативная. И в основе упомянутых мифологем лежат культурные константы – психологические комплексы, определяющие специфику восприятия действительности носителями той или иной культуры.

Предлагая концепцию культурных констант, мы говорим о некоей изначальной сконструированности нашего жизненного пространства, но эта сконструированность не является выражением идеологемы современного социального конструктивизма. Конструирование мира, в котором живет человек, происходит через адаптацию к нему в соответствии с естественнонаучными закономерностями, ибо каждая культура – это в своей основе модель приспособления к падшему миру путем создания иллюзорного «мирка», более уютного и приспособленного к комфортному существованию человека. Но этот «мирок», конечно,

[1] Сравним с описанием опыта обыденной жизни австрийским философом и социологом-феноменалистом Альфредом Щюцем: «Для него [человека окружающий мир] – это космос, и притом организованный, поскольку в нем содержится все то удобное оснащение, которое делает его повседневную жизнь и повседневную жизнь его собратьев рутинным делом… Он содержит в себе самые разные типы знания, находящиеся в крайне рассогласованном и спутанном состоянии. Ясные и отчетливые переживания перемешаны в нем со смутными догадками; предположения и предрассудки соседствуют с хорошо проверенными сведениями; мотивы, средства и цели, а также причины и следствия сплетены воедино при отсутствии у индивида ясного понимания их реальных связей. Повсюду имеются пропуски, пробелы, несостыковки. Внешне присутствует своего рода организация, строящаяся на привычках, правилах и принципах, которые мы регулярно и успешно применяем. Однако происхождение наших привычек почти не подпадает под наш контроль; правила, применяемые нами, являются эмпирическими и приблизительными, и их достоверность никогда не проверялась… Нигде нет гарантии надежности всех тех допущений, которыми мы руководствуемся. С другой стороны, нам достаточно этих переживаний и правил, чтобы справляться с жизнью. Как правило, нам приходится действовать, а не рассуждать, чтобы удовлетворить требования текущего момента, с которыми необходимо справиться, а потому мы не питаем интереса к «поиску определенности» <…> Идеал повседневного знания – не достоверность и даже не вероятность в математическом смысле, а всего-навсего правдоподобие <…> Такого рода знание и его организацию я бы назвал, по аналогии с кулинарным искусством, «знанием рецептов». Поваренная книга содержит рецепты, списки ингредиентов, формулы их смешивания и наставления по приготовлению блюд. Это все, что нам нужно, для того чтобы приготовить яблочный пирог; и это все, что нам нужно, для того чтобы решать рутинные проблемы повседневной жизни.

<…> Для такого рода знания значима лишь сама регулярность событий внешнего мира и безразлично ее происхождение. Благодаря этой регулярности можно резонно ожидать, что завтра утром взойдет солнце. Столь же регулярно и, следовательно, столь же резонно я могу ожидать, что автобус доставит меня до места моей работы, если я правильно выберу маршрут и оплачу своей проезд [37, с. 75–76, 78–80].

представляет собой образ, пусть и искаженный, реального мира, который постоянно, разрушая иллюзии, вторгается в жизнь человека. Культурные константы – несущие элементы психологической конструкции, которая дает человеку возможность существовать и действовать в падшем мире, пряча от человеческого взгляда то зло, в котором лежит мир, но они всего лишь «лакируют» реальный мир, а не создают какие-либо вымышленные миры.

Понятия культурных констант и обобщенного имплицитного культурного сценария

Культурные константы можно рассматривать как защитные механизмы, но вовсе не в том смысле, как рассматривали защитные механизмы психоаналитики, не как приемы, посредством которых психика будто бы справляется с выходящим из-под контроля бессознательным [см. 35]. Мы говорим о ментальных комплексах, которые представляют нам мир как культурно адаптированный и отчасти культурно искаженный, с тем чтобы опасность, исходящая от мира, казалась бы понятной, рациональной, против которой возможно противодействие. Эти комплексы, как правило, не осознаются человеком, но могут быть им вполне успешно реконструированы, как только ему удастся несколько приподняться над своей культурной картиной мира. Но коль скоро человек обычно мыслит в рамках культурной картины мира, он эти комплексы не замечает, и именно они способствуют искаженному представлению человеком внешнего (и внутреннего) мира. Культурная картина мира зиждется на таких комплексах, как на краеугольных камнях.

Но это не значит, что комплексы содержат в себе какую-либо ложную информацию. Культурные константы не содержат в себе никакой конкретной фактографической информации. Они также не являются мыслями, представлениями, содержательными образами, которые могут быть истинными или ложными. Они никак не мысли или образы, присутствующие в сознании человека. Они не значения, которые могут придавать смысл объектам внешнего (и внутреннего мира). Они – «психологические орудия опосредования» внешнего опыта (понятие, которое было введено Л.С. Выготским [3]), а потому с их помощью идет процессуальное искажение восприятия информации, которая затем уже в несколько искаженном виде встраивается в культурную картину мира. В частности, такими орудиями являются ментальные схемы, налагающиеся на каждый новый опыт, как о том говорят современные когнитивные науки.

Поясним понятие «схемы». Наши знания о внешнем мире не формируются непосредственно под воздействием сенсорных входных сигналов, получаемых органами чувств и отражаемых в мозге, а представляют собой так называемые репрезентации, некие формы, в которых информация отражается внутри нас. Причем говорят отдельно о церебральных, нейронных презентациях, которые представляют собой реакции нейронов на внешние стимулы, и о ментальных репрезентациях – идеально-психологических формах восприятия. Как соотносятся нейронные и ментальные репрезентации – неизвестно. Вопрос этот относят к «трудной проблеме сознания», которая не имеет научного решения (и некоторые ученые полагают, что решения нет принципиально). Репрезентация, когда она рассматривается в контексте процесса восприятия, является психологическим орудием, рассматриваемая же в качестве результата восприятия – знаком или символом, замещающим в сознании объект реального мира. Репрезентацию, рассматриваемую в качестве орудия восприятия, можно назвать «схемой», основная функция которой «аккумулировать, организовать опыт и управлять всеми информационными процессами: восприятием, пониманием, категоризацией, планированием, узнаванием, разрешением проблем, принятием решений и т.п.» [26, с. 136].

То, что мы отметили, конечно, упрощение, процесс восприятия гораздо более сложный, но так его представляют когнитивные науки, и мы сейчас попытаемся объяснить, почему мы таким объяснением пока удовлетворяемся.

Когнитивные науки, к которым мы обращаемся, изначально были нацелены на построение модели мозга, которая бы стала основой для искусственного интеллекта. Само понятие «репрезентация» идет от символьной модели ума, которая предполагает, что в сознании человека отражаются знаки, символы реальности, которыми сознание и оперирует. Очевидно, что если наш мир понимать как совокупность световых и звуковых волн, которые воздействуют на наши органы чувств, совершенно непонятно, как они в нашем сознании преобразуются в качественные переживания цвета, мелодии, боли, красоты или безобразия, – такие переживания в науке принято обозначать термином «квалиа», их относят к неразрешаемой «трудной проблеме сознания». Все эти переживания имеют свой нейронный эквивалент, но, как мы уже упомянули, то, что мы видим, слышим и переживаем, невозможно с этим эквивалентом соотнести. Тут надо либо предполагать, что помимо физических явлений, таких как излучения и волны, в мире реально существуют закаты и рассветы, музыка и причудливая игра света и тени, либо предполагать, что подобные явления может производить наш мозг, преобразуя электрические сигналы, проходящие через нейроны, в сонаты Моцарта или морские прибои, шелест листьев и багрянец осенней листвы.

Обе эти возможности требуют, чтобы реально существовали логосы вещей – будь они воплощены в реальности или укоренены в нашем уме. Наличие же логосов предметов и явлений означает существование их Творца. И тогда уже мы сможем рассуждать о том, как реальные закаты и рассветы отражаются в нашем уме, и ничто не мешает нам называть эти отражения репрезентациями. Более справедливо было бы говорить о некоторой иерархичности мира, в котором существуют и закаты-рассветы с их сотворенными Творцом логосами, и излучения, оказывающие влияния на наши органы чувств, от которых возбуждение по нервным нитям поступает в мозг и фиксируется там посредством электрических разрядов между нейронами, которые опять же считывается нашим сознанием в соответствии с укорененными в нем логосами – едиными как для внешнего мира, так и для внутреннего мира человека.

Однако эта схема идеальна: так было в раю. В падшем же мире не слышно уже пения херувимов, а то, что мы слышим, нередко напоминает какофонию, и воспринимаем мир мы, грешные люди, уже не в соответствии с его логосами. Мы потеряли такую способность, исказив свой ум, и наш мир не соответствует вполне своим логосам, исказив свои первозданные формы. И, как мы сказали выше, человек, воспринимая мир, его корректирует. Результаты этой коррекции и есть репрезентации, которые формируются в уме человека. А формируются они посредством психологических орудий адаптации и коррекции – когнитивных схем. Будучи укоренены в культуре, разделяясь всеми членами той или иной культуры, когнитивные схемы становятся схемами культурными.

Таким образом, при всей экзотичности происхождения когнитивистской терминологии и ее связи с моделированием мозга ради воспроизведения человеческого ума на ином, небиологическом, носителе (это направление в аналитической философии называется функционализмом, в том смысле, что одни и те же функции могут корениться в разном субстрате), сама по себе модель оказалась более или менее отражающей реалии падшего ума в падшем мире, и мы будем этой терминологии, за неимением лучшей, придерживаться.

Итак, что такое схемы? По словам американского психолога Майкла Коула, «схемы – это механизмы отбора, они определяют, как связаны между собой определенные существенные элементы, оставляя возможность включения других, менее существенных элементов» [11, с. 149]. Так, схемы устанавливают соотношения в нашем восприятии

элементов внешнего (да и внутреннего) мира, определяют, какие из этих отношений необходимы, а какие могут меняться и дополняться новыми элементами. Так, схемы имеют функцию категоризации.

Они имеют и функцию инструментов интерпретации. «Схема, – как писал о том американский когнитивный антрополог Рой Д'Андрад, – является процедуральным средством, которое человек использует, чтобы осуществить интерпретацию». Схемы – это именно орудия, а не результаты интерпретаций, «они не есть что-то проинтерпретированное, даже если данный результат интерпретации является типичным и встречается часто» [42, с. 52], то есть они не являются мыслительными штампами. Схема представляет собой когнитивный инструмент, который «определяет человеческий опыт, направляя его по тем или иным культурно заданным каналам». Понять что-то означает ассимилировать его «в соответствующую схему». Это, как разъясняют российские культурологи Е.Я. Режабек и А.А. Филатова, «"интерпретационная сетка", которая как бы "заставляет" человека видеть мир под определенным углом зрения, а именно, структурировать поступающую информацию в зависимости от ее культурной значимости» [26, с. 142].

Схемы, и в этом еще одна их функция, будучи процедуральными орудиями, придают объектам и явлениям значения, превращают их в «значимые системы», которые выделяются из внешнего не воспринимаемого мира – «потока материала». Как полагал Д'Андрад, вычленяясь человеческим вниманием из «потока материала», элемент реальности становится в уме человека «значимой системой» [44]. О том, что такое значения и откуда они берутся, мы будем говорить позже, сейчас нам важно то, как сопрягаются значения с элементами внешнего мира через наложение на последние культурных схем.

Культурные константы мы рассматриваем как ментальные схемы, и как всякие ментальные схемы, они ранжируют опыт, который человек получает, воспринимая внешний мир, и относят его к тем или иным категориям. Культурные константы можно рассматривать как специфические инструменты категоризации, действующие в культурно искаженном и стихийным образом культурно сконструированном поле. Но это только одно из их свойств. Культурные константы – это ментальные орудия, посредством которых внешний опыт упаковывается в определенные образы. Однако культурные константы никак не сами эти образы, культурные константы внесодержательны, они включают в себя лишь формальные характеристики, которые и прилагаются к воспринимаемым объектам и явлениям. Культурные константы – это инструменты, посредством которых происходит операция придания объектам и явлениям значений, но они не сами эти значения, они орудия, опосредующие значения. От обычных ментальных схем культурные константы отличаются большей устойчивостью, меньшей осознанностью, особенностями формирования и, конечно, своей особой функцией в культуре.

Как образуются культурные константы и как они функционируют? Если отталкиваться от когнитивной психологии, то следует предположить, что они формируются посредством обобщения ранее в тех или иных ситуациях воспринятого опыта. Этот обобщенный опыт, далеко не всегда осознаваемый, переносится на схожие ситуации, способствуя отнесению этих ситуаций к уже известному человеку классу явлений. Но это только часть объяснения. Если идти в глубь явления, то надо признать, что схемы (и культурные константы в частности) зиждутся на первичной врожденной способности человека к категоризации. О ней говорят некоторые нейропсихологи, в частности Джером Брунер, который, ссылаясь на ее анатомо-физиологическую основу [2, с. 31], полагает, что «некоторые первичные категории врожденны или автохтонны, а не являются результатом обучения» [2, с. 16]. То есть это дар, подобный дару речи. Что касается речи, классик психолингвистики Ноам Хомский пишет об универсальных грамматических парадигмах, которые являются врожденными и служат основой для усвоения любого конкретного языка [36]. Интересны также

идеи Джерри Фодора о модулярности мозга, суть которой сводится к тому, что усвоение разных категорий информации совершается через разные, не сообщающиеся модули мозга, и эта способность является врожденной: информация изначально поступает в мозг уже категоризированной[1] [34].

Но вот Джером Брунер, последователь Л.С. Выготского и создатель социокультурного подхода в американской психологии, говорил о врожденных культурных парадигмах, под которыми он имел в виду базовую систему категоризации и врожденную способность человека относить феномен к той или иной категории, которая не является следствием какого бы то ни было предварительного опыта. Эти первичные категории, по Брунеру, лежат в основе всей культурной категоризации. Человек рождается, обладая таким аппаратом протокатегоризации, который в процессе переработки культурного опыта той или иной культуры настраивается на эту культуру, усложняясь и искажаясь.

Откуда у ученых-позитивистов возникло понятие о врожденных категориях и врожденной грамматике? Оно неминуемо формируется при честном подходе к проблеме. Очевидно, и на этом строил свою аргументацию Ноам Хомский, что ребенок в первые годы жизни, когда он от лепета переходит к связной речи, получает не так много знаний о языке. Он, конечно, не слышит многих грамматических форм, и в целом не имеет достаточной информации, на основании которой можно было бы реконструировать всю грамматику родного языка, не говоря уже о том, что ребенок вряд ли обладает способностью воспринимать и обрабатывать такой объем информации и синтезировать на его основе правила языка, а затем умело их использовать, применяя в речи. Между тем, ребенок, имеющий в своем возрасте весьма скудный опыт восприятия форм родного языка, начинает годам к четырем-пяти бойко на нем разговаривать и не допускать в речи грубых грамматических ошибок. Поскольку допустить, что ребенок на самом деле усвоил все правила, сложно, невероятно, Хомский предполагает, что ребенок их уже имеет в своем уме, он уже рождается с их знанием, а в ходе языкового обучения происходит запуск языкового механизма и настройка его в соответствии с парадигмами родного языка ребенка. Но сами парадигмы он уже имеет. А у билингва запускаются сразу две языковые системы, и показательно то, что он их не путает, что само по себе говорит о том, что обе эти системы уже заранее, то есть с рождения, наличествуют в уме ребенка.

Аналогичным образом Джером Брунер полагал, что ребенок проявляет наличие элементарных культурных знаний слишком рано, когда практически еще не имеет опыта восприятия внешнего мира. Он рано начинает ориентироваться в пространстве, оперируя исходными категориями, такими как верх – низ, больше – меньше и т.п. Ребенок рано начинает совершать культурно осмысленные действия и вести себя как субъект в культуре. Брунер полагает, что ребенок рождается с примитивными культурными представлениями, на основании которых уже развиваются более сложные модели культуры. Как предполагает Брунер, в мозге человека есть области, где культурные категории запечатлены, что они имеют, как мы уже упоминали, анатомо-физиологическую основу.

Как ученые-позитивисты предполагают, откуда эти врожденные знания возникли? Они считают их результатом мутаций. Так, по Хомскому, знание грамматики возникло у человека в процессе эволюции как одноразовая супермутация. Это предположение, впрочем, не разъясняет, а замутняет суть дела. Однако, по мнению Хомского, гипотеза о постепенном формировании способности человека к усвоению и использованию языка не

[1] Необходимо, однако, уточнить, что исследование Фодора лежало в рамках разработки теории искусственного интеллекта и касалось схематизации работы мозга, пригодной для его переноса на иной, нежели биологический, носитель, а потому к данной схеме следует относиться весьма осторожно. Кроме того, она ни в коей мере не является культурологической.

удовлетворяет фактам. Вся структура языка возникла сразу, а не мало-помалу, она была инсайтом, озарением.

Как могла произойти подобная мутация, позитивистская наука не объясняет. Для нас же здесь важно, что человек – существо, исходно настроенное на освоение языка и культуры. Вместо необъяснимых мутаций следует говорить о даре Божием. Сама сложная система культурных схем, как и язык, зиждется на культурной протоструктуре, которая по замыслу Божию должна способствовать культурному восприятию и культурному действию. Далее мы будем говорить о такой врожденной протоструктуре как о протосценарии, который является каркасом, аналогичным грамматике языка, и на нем структурируются парадигмы восприятия-схемы и парадигмы действия – протоустановки.

Все эти протоструктуры – ментальный инструментарий, который отнюдь не формируется посредством интериоризации внешнего опыта, что было бы, как показал Хомский, в те короткие сроки, которые даны человеку, невероятно. В противном случае пришлось бы предположить у младенца суперспособности, исчезающие по мере его взросления. Ментальный инструментарий дарован человеку Творцом, Который премудро устроил венец Своего творения.

Наука близко подходит к истине, понимая, что альтернативы ей научно несостоятельны. Но она не желает этого признавать, как за соломинку хватаясь за самые невероятные гипотезы вроде единовременной глобальной супермутации, объяснения которой все равно нет, и ее остается либо объявить очередным «белым пятном», которых в теории эволюции и так немало, либо объяснять все новыми малообъяснимыми гипотезами.

Что касается анатомо-физиологической, то есть нейронной основы когнитивных способностей, то эта идея фактически доказана в современной нейронауке, в частности посредством картирования мозга с использованием функциональной магнитно-резонансной томографии – фМРТ. И для православной антропологии, утверждающей единство в человеке телесного и душевного, воскресение в теле и воссоединение по воскресении тела с душой, – эта идея не воспринимается неприемлемой. Душевно-духовный план воздействует на человеческое тело. Укорененность же психологического инструментария в теле не только подтверждает представление о его врожденности, но также и то, что психическое само по себе не есть духовное, – последнее может существовать как в теле, так и вне тела.

Первичная врожденная категоризация реализует себя на материале каждой конкретной культуры, а пережитый людьми опыт, интериоризируясь, придает схемам специфические для той или иной культуры формы. В контексте той или иной культуры схемы, построенные на первичном багаже протокатегоризации, превращаются в культурообусловленные инструменты восприятия внешнего мира, благодаря которым любая воспринимаемая информация автоматически распознается, категоризируется, относится к тому или иному классу культурных явлений, так или иначе соотносящихся с другими классами явлений, получая то или иное культурное значение. Так функционируют культурные константы – ключевые культурные схемы, которые содержатся в каждой культуре. Поскольку человек относится к той или иной культуре, он, сам того не осознавая, является носителем этих орудий восприятия, которые делают воспринимаемый им мир одновременно культурно-сконструированным и универсальным, ибо восприятие мира человеком строится на универсалиях-протокатегориях, которые по-разному преломляются в разных культурах.

Универсальность или уникальность каждой культуры является важным вопросом, вызывавшим большие споры в культурной антропологии. Сегодня этот вопрос выражается в идее социальной сконструированности различных культурных миров. Релятивизм в начале XX века внес большой позитивный вклад в понимание культуры, избавив культурную антропологию от диктата эволюционизма, настаивавшего на развитии всех культур по единой эволюционной схеме, но затем влияние его стало вызывать опасения. Реля-

тивизм глубоко проник в американскую антропологию. Своего пика релятивизм достиг в культурной психологии, среди ряда представителей которой бытует мнение, что психика у представителей разных народов устроена у каждого своим уникальным образом, так что сравнение между ними и тем более сведение психологий разных народов к одному знаменателю невозможно. Это отличало культурную психологию от кросс-культурной психологии, которая полагает, что культурные различия являются вариациями единой психологической структуры, общей для человечества. Этот спор, полагаем, может разрешить наш подход, основанный на представлении о врожденном, Богом данном психологическом инструментарии, который тем не менее разнится от культуры к культуре.

Действительно, наши культурные константы уникальны для каждой культуры, и в этом смысле психологии, связанные с разными культурами, могут быть неповторимыми. Равно языки разных народов могут иметь в своей грамматике мало общего. Но все они происходят от единой врожденной грамматики, разворачиваясь, активизируясь, запускаясь в речи ребенка, говорящего на родном языке, в результате включения его в языковую среду. Точно так же и включение ребенка в культурную среду активизирует его культурно-психологический инструментарий в виде культурных констант, которые обуславливают его восприятие и другие ментальные (а равно и поведенческие, о чем после) процессы. Как люди могут быть билингвами или владеть бóльшим числом языков, так они могут быть би- или трикультурными. Как люди могут говорить на суржике, так культурный суржик может становиться основой восприятия.

Если же говорить об истоках разделения языков и культур из некогда единой основы, то мы склоняемся в качестве объяснения к истории Вавилонского столпотворения, катастрофы, в результате которой люди не просто заговорили на разных языках, не понимая друг друга, но и стали использовать разные стратегии культурной адаптации и разные культурно-психологические инструментарии. Это тем более так, что культурные различия являются очень глубокими, и мнение некоторых культурных психологов о множественности психологий не лишено смысла. Эта множественность обусловлена двойным грехом и двойной катастрофой: большой – грехопадением Адама, повергшим мир во зло, и малой – Вавилонским столпотворением, разделившим народы на языки и культуры.

Человеческий грех внес в мир и динамизм – беспрерывную необходимость подвижности культуры, – и конфликт как источник движения. К теме функционирования культурной традиции на основе перманентной функциональной конфликтности мы и будем постепенно приближаться, продолжив наши рассуждения включением в них понятия динамического сценария как основы структурирования ментального инструментария в падшем мире, местопребывания падшего человека.

Итак, культурные константы, будучи ментальными процедуральными схемами, обладают набором характеристик, которые они проецируют на внешний мир, преобразуя опыт человека, одна из которых – динамизм. Культурные константы – это, скорее, сценарии, которые когнитивные психологи понимают как развернутые во времени культурные схемы [11, с. 110]. И действительно, человек культуру не созерцает, он в ней действует. В результате наложения культурных констант на воспринимаемый человеком опыт мир предстает ему как арена действия. Немецкий психолог и культуролог Эрнст Бош полагал, что сама «культура – это поле действия, содержание которого определяется объектами, созданными и используемыми людьми в целях поддержания институций, идей, и мифов. Будучи полем действия, культура предлагает возможности, но также и предусматривает условия для действий... устанавливает рамки правильного, возможного, а также отклоняющегося действия. Отношения между различными составляющими культуры, а также идеациональное содержание культурного поля действия имеет системный характер, т.е. изменения в одной части системы могут иметь последствия в любой другой ее части» [40, с. 29].

Глядя на мир сквозь культурные константы, человек снова и снова становится перед ситуациями, побуждающими его к действию. Культурные константы способствуют тому, что человек вольно или невольно оказывается внутри сценария, в котором он не может оставаться бездейственным. Катрин Нельсон полагала, что «сценарии, подобно культурным схемам… служат руководством к действию» [50, с. 109].

Дело тут даже не в каждой из культурных констант по отдельности. Важно, что в своей совокупности они составляют некую динамическую ментальную конструкцию – систему процедуральных схем, которая описывает арену действия человека. При посредстве культурных констант те или иные объекты, данные в опыте, начинают восприниматься как «источники добра» или «источники зла», «покровительствующие силы» или «противодействующие силы», «силы, представляющие собой условия действия». Так формируется «мы-образ» как образ коллектива, способного к действию, и представления о способе действия. Все культурные константы взаимосвязаны, и важно то, что они, будучи системой, накладывают свойства системы и на мир, как он дается носителям культуры в их восприятии. Те объекты, на которые культурные константы проецируются и восприятие которых через то получает некоторую коррекцию, выстраиваются в определенную диспозицию друг по отношению к другу.

О системе культурных констант, каждая из которых может рассматриваться как ментальная динамическая схема, мы будем говорить как об обобщенном имплицитном (неосознаваемом) культурном сценарии, некоем каркасе, который лежит в основе культуры. Он, конечно, не просто сумма культурных констант, его системность имеет особую природу, которая в свою очередь, объясняет динамические черты и эвокативную[1] функцию в каждой отдельно взятой культурной константе. На происхождении динамической системности культурных констант в картине мира мы сейчас и остановимся.

Мы говорили о культурных константах как о результате специфической для каждой культуры коррекции врожденных способностей человека к категоризации. А что представляет собой их динамическая система, которая и есть обобщенный культурный сценарий? Это некое культурообусловленное представление о действии и взаимодействии. Представитель направления культурной психологии Ричард Шведер обращается тут к понятию интенциональности, которое соотносит с культурной сконструированностью, и говорит о так называемом интенциональном, то есть культурно сконструированном действии [60, с. 101]. Динамическая схема – сценарий интенционального действия и взаимодействия в значительной мере основана на прошлом опыте человека, если конкретнее – на опыте социализации человека в культуре, но в полной мере продуктом интериоризации прошлого опыта в ее хрестоматийном понимании отнюдь не является. Сама интериоризация – это процесс, построенный одновременно на благоприобретенных и врожденных механизмах. Так культурный сценарий формируется посредством наложения культурноспецифических приобретенных человеком в процессе социализации черт на врожденную основу, подобную той, которой являются врожденные протокатегории, о которых (мы уже говорили об этом) пишет Дж. Брунер. Такой же врожденной является способность к направленному действию и взаимодействию – протоустановка, на которой основан протосценарий: ментальный каркас, который ранжирует сами культурные константы, выстраивая их в динамическую конструкцию. Способность к такому ранжированию является универсальной, тогда как конструкция культуроспецифична.

Если врожденный протосценарий – это первичная схематизация (то, что служит врожденным орудием восприятия мира человеком), то культурные константы и интегрирующий их обобщенный имплицитный культурный сценарий являются тогда вторичной

[1] Эвокация в психологии – это направление своей личной энергии на объекты внешнего мира.

схематизацией культуры. Последняя связана с формированием моделей, на основании которых в каждой конкретной культуре происходит категоризация воспринимаемых в процессе активности человека в мире объектов и явлений. Так врожденный протосценарий инициирует способность человека к взаимодействию. В свою очередь, обобщенный культурный сценарий формирует представления о внешнем мире как об арене человеческой деятельности. Как полагал Дж. Брюнер, «восприятие непосредственно связано с процессом категоризации, поскольку все, что мы воспринимаем, относится к некоторому классу и через это отнесение приобретает некоторое значение» [2, с. 14].

Мы только что говорили об обобщенном культурном сценарии как об интегральной системе культурных констант. Теперь попытаемся несколько развести эти явления, представив их условно как разные срезы единого комплекса, который соединяет в себе восприятие и действие в рамках культуры.

Культурные константы, будучи ментальными схемами, определяющими восприятие человеком внешнего (и внутреннего) мира, стимулируют видение им мира в качестве динамичной системы, подталкивают человека к действию именно через то, что мир видится как требующий человеческого вмешательства. Система культурных констант лежит в основе адаптивной функции культуры. Имплицитный культурный сценарий в своей основе идет от предустановки человека к действию в мире, он лежит в основе регулятивной функции культуры, обеспечивая согласованность взаимодействия носителей той или иной культуры, и может рассматриваться как некий стержень, который способствует соотнесенности разнообразных общественных институций в рамках единой культуры. Встроенные в рамки обобщенного культурного сценария культурные константы перестают быть просто перцептивными комплексами, а становятся перцептивно-эвокативными, ибо содержат в себе одноновременно как парадигмы восприятия, так и установки к действию, определяемые этим восприятием.

Культурные константы, наполняясь содержанием, формируют на основе обобщенного имплицитного культурного сценария некоторые культурные конфигурации, характерные только для данного временного периода или в той или иной локальной вариации, этакие частные субсценарии культуры. Условно назовем их этосами культуры в парафраз этосу культуры у Рут Бенедикт, которая подразумевала под ним некий код, который обеспечивал единство всей культурной системы [38]. Наш этос культуры обеспечивает (пусть и относительную!) согласованность различных компонентов культуры и взаимодействий носителей культуры в разное время и при разных ситуациях. Об имплицитном обобщенном культурном сценарии и об этосах культуры мы будем еще говорить, когда обратимся к вопросам функционирования социального организма и формированию традиции. Пока же мы продолжим речь о культурной картине мира и культурных константах.

Как грамматика того или иного языка реализуется на материале его лексики, так и культурные константы той или иной культуры реализуются через ее артефакты – материальные, социальные, идеальные. Сама по себе схема – культурная константа – это, говоря словами Е.Я. Режабек и А.А. Филатовой, «просто скелет, который требует наращивания контекстуального содержания. В процессе познания человек соотносит элементы схемы с элементами феноменального “потока материала” (“material flow”) [термин Роя Д’Андрада – *С.Л.*], избегая тем самым столкновения с хаосом разнородных впечатлений» [26, с. 142]. Другими словами, культурные константы проецируются на объекты культуры, которые тем самым превращаются из периферийных в ключевые культурные артефакты. Мы назовем такое проецирование трансфером. Объекты трансфера в восприятии человека получают те характеристики, которые были закодированы в спроецированных на него культурных константах (ментальных схемах).

Это, конечно, не автоматический процесс, «индивиду тем не менее приходится проделать немалую работу по интерпретации, решая, какие схемы применимы в каких обстоятельствах и каковы пути их эффективного использования» [11, с. 154]. Но поскольку человек живет в рамках культурной традиции, картина мира, которая в целом у него складывается, соответствует той, что заложена в сетке его культурных констант.

Попытаемся пояснить функционирование культурных констант на относительно простой аналогии. Скажем, в некоем литературном жанре по его законам должны иметься те или иные персонажи: злодей, рыцарь, дама и т.д. В каждом конкретном произведении эти персонажи имеют собственные имена и индивидуальные черты, но при этом сохраняется тот набор характеристик персонажей и моделей отношений между ними, та динамика сюжета, которая требуется спецификой жанра. В общем и целом культура и создает подобный канон восприятия мироздания. Она задает такие парадигмы восприятия, что все объекты или проявления внешнего мира либо встраиваются в выработанные ею «образы», непременно подвергаясь при этом более или менее значительным искажениям, либо вовсе не воспринимаются человеком в данной культуре.

Меняются условия существования социокультурной системы, меняются культурные, политические, экономические условия, в которых живет народ. А значит, меняется и тот привносимый опыт, который народ должен воспринимать и упорядочивать. Возникает как бы новая пьеса, написанная в соответствии все с тем же каноном, но на новом материале. «Картины мира» будут сменять друг друга, но благодаря «культурным константам» их структура в своем основании будет оставаться прежней. Один культурно сконструированный мир сменит другой, но общая их подоплека останется той же, внелогической, построенной все на тех же «культурных константах» все в той же их диспозиции, – сохранится все тот же «скелет» культуры, только вот «мясо», которое покроет этот «скелет», будет уже другим.

«За десятилетие папуас может полностью отойти от традиционного представления о космосе, принятого в его племени, пройдя при этом несколько этапов. Так, миссионер может убедить его, что источником могущества белого человека является Библия... Через пять лет папуас уже голосует за кандидата в депутаты палаты представителей, становится совладельцем грузовика и узнаёт о высадке человека на Луну, которую он еще десять лет тому назад воспринимал как тотемное божество. Остается загадкой, как человек может справиться с такими хаотичными сдвигами в области сознания и не сойти при этом с ума?» – задавались вопросом (может быть, основным для культурологии) антропологи отец и сын Р. и Ф. Киссинги [48, с. 357]. А потому и не сходит человек с ума, что сдвиги эти могут быть вовсе не хаотичные. Они могут касаться вещей, не относящихся к каркасу данной культуры. «Скелет» культуры «папуаса» остался прежним, сменились только те компоненты, подвижность которых допускается его культурой. И неважно, что внешнему наблюдателю изменения представляются глобальными, – у каждой культуры свои приоритеты и логика.

Нам здесь следует указать, что, возможно, культурные константы накладываются на элементы, которые уже имеют в культуре значения, акцентируя те или иные их аспекты и вписывая в новый контекст. Поясним.

Как правило, в культуре в результате связки некоей ментальной схемы с неким объектом, возникает значимая система, как говорил Рой Д'Андрад [43], или артефакт, как говорил Коул[1]. Артефакт, по Коулу, всегда имеет две составляющие – материальный объект

[1] Майкл Коул, отметим, называл порой процессуальные схемы, когнитивные инструменты когнитивными артефактами [41], но мы принципиально отличаем схемы от артефактов, в частности и от ментальных артефактов, то есть от понятий и значений, которыми человек оперирует. Культурные константы и значения – это совершенно разные по своему происхождению, по своим свойствам, по своим функциям явления.

и то значение, понятие, которое с ним сопрягается [11, с. 141]. Но в культуре все может быть несколько сложнее. В качестве субстрата, на который проецируется схема, корректирующая значение предмета, мы можем иметь артефакт, уже имеющий определенное значение. И это новое откорректированное или даже видоизмененное значение оказывается более или менее общим для всех носителей культуры. Так, Д'Андрад на примере принятого в США свадебного ритуала объясняет, что такое культура. Как человек в США воспринимает свадьбу? Он видит, что собралась большая компания, которая вместе весело ужинает. Это так, действительно многолюдный ужин имеет место, и только он и наблюдается. Но то, что человек видит, это далеко не все. Происходит нечто более важное, что не так очевидно внешне, но что хорошо знают как все участники ужина, так и внешние наблюдатели, а именно: рождается новая семья [43, с. 109]. Так происходит и при конденсации на объекты или явления культурных констант: имеется объект или явление, который что-то значит, но все носители данной культуры знают, что он значит нечто еще другое, имеет дополнительное значение, которое может первоначальное значение изменять или даже аннулировать.

Когнитивные антропологи, как правило, говорят о культурных схемах на индивидуальном уровне. Но, конечно, они хорошо знают, что однонаправленная коррекция значений свойственна так или иначе всем носителям той или иной культуры, и все они переносят одни и те же ментальные схемы на одни и те же культурные объекты. Как антропологи это объясняют? Конвенциональностью, то есть тем, что носители культуры как бы договорились считать объект *А* за объект *Б*.

Так, свадьба, о которой шла речь выше, – это символ, который, по мнению Д'Андрада, является культурно созданным, и его восприятие связано с конвенциональными правилами, такими, например, как распределение ролей участников события и исполнение ими ритуализированных действий. Свадебный ритуал устанавливает систему правил, которую индивиды знают, которую разделяют и которым следуют. Это касается самых различных культурных явлений: все они подразумевают как понимание символических значений, так и следование конвенциональным правилам. Семья, собственность, девиация, престиж, раса, национальность – все это создано «социальным соглашением», о том, «что за что считается». Системы конвенциональных правил Д'Андрад называет культурными институциями. Эти правила предполагают, что «*X* следует понимать как *Y* в контексте *C*» [43, с. 110].

Такой подход предполагает, что все значения привнесены людьми более или менее сознательно. На самом деле это не так. Прежде всего многие вещи, которые перечисляет Д'Андрад, не являются конструкцией, а существуют объективно, в соответствии с теми логосами, которые заложены в объекты и явления Творцом. Тогда же, когда происходит культурная коррекция значений – а она в падшем мире неизбежна, – она, конечно, не есть результат «договора», а следствие культурного механизма, в соответствии с которым формируются и функционируют культурные константы. Культурные константы, являющиеся ментальными схемами, формируются на основании врожденных способностей человека к категоризации и культурному восприятию действительности, врожденной предрасположенности к культуре, и конденсируются они на объектах помимо человеческого сознания, являясь компонентой процесса восприятия.

Тут нуждается в пояснении вопрос о том, как происходит смещение значения объекта или явления при наложении на него культурной константы. Культурная константа значения в себе не несет, но она корректирует параметры уже имеющегося. Наложение новой процедуральной схемы на артефакт приводит к изменению той рамки, в которую значение встраивается. Так, опять вернемся к нашей иллюстрации, при соблюдении канона жанра качества человека остаются теми же, но они встраиваются,

скажем, в образ рыцаря, а значит проявляются уже по-новому. Происходит переформатирование значения.

Эти переформатированные значимые системы актуальны только внутри той или иной культурной традиции, именно в ее рамках они и становятся таковыми, а с отмиранием данной традиции вновь превращаются в «поток материала» – неосознаваемый внешний мир. Значения как ментальные артефакты существуют не разрозненно, а всегда в контексте. Контекст этот может представлять собой систему, где значения взаимообуславливаются. Майкл Коул трактует контекст как переплетение [11, с. 159–160]. Картина мира выступает как переплетение значений, взаимно являющихся контекстом друг для друга.

Структура, заложенная в системе культурных констант как динамическая макросхема, переносится на реальный опыт и определяет способ действия людей («интенциональное действие»). Люди действуют в соответствии с перенесенными ими на себя качествами, в рамках представлений о коллективе, его внутренних качествах и связях. Переинтерпретация артефактов (материальных, социальных, ментальных), ставших объектами для трансфера культурных констант, ведет к трансформации всей системы значений в культуре: из «материального потока» черпаются новые необходимые элементы, ранее остававшиеся незамеченными, игнорируемыми, и они становятся «значимыми системами», иные же, что раньше составляли содержание «значимых систем», а теперь утратили свою актуальность, отбрасываются, как бы сливаются обратно в «материальный поток».

Такие сцепления процессуальных схем восприятия со значениями – трансферы культурных констант – могут быть в культуре довольно устойчивы. Порой они могут сохраняться до тех пор, пока данный культурно-психологический комплекс может нести смысловую и адаптивную нагрузку внутри картины мира, а опыт носителей культуры не начинает явно расходиться с реальностью. Тогда последует новый трансфер на другой объект.

Проиллюстрируем проявления культурных констант в жизни русского народа.

Русский «образ себя» (мы-образ) существует как бы в трех ипостасях, но всегда очень связан с образом себя как носителя добра. Эти три ипостаси можно представить следующим образом: хранители и возделыватели добра – крестьянская община, созидатели «великих строек» и творцы космических ракет и т.д.; миссионеры-просветители, готовые всегда нести «свет миру», в чем бы он ни заключался; воины – защитники добра, борцы со «злодеями» и покровители народов, которым зло угрожает. Осознание себя в образе покровителей и защитников очень четкое: «И Божья благодать сошла на Грузию! Она цвела… не опасаясь врагов, за гранью дружеских штыков». Любые вошедшие в сферу Российской империи или СССР народы, даже завоеванные, считаются освобожденными. Русских невозможно обидеть сильнее, нежели пренебречь их покровительством, и невозможно дискредитировать в русских глазах идею сильнее, чем если представить ее плодом внеморального расчета.

Поле действия мыслится как пространство без границ и препятствий. Какое именно пространство представляется «потенциально русским», определяет доминирующая в данный момент культурная тема. Это пространство в принципе может охватывать весь мир: «чтоб землю в Гренаде крестьянам отдать».

Это пространство без границ и препятствий тем не менее имеет неоднородную, иерархическую ценностную структуру. Пространство «пустое» выступает для русских прежде всего пространством колонизации, заполнения этих пустот самими собой, а вот пространство, заполненное другими народами, оценивается в зависимости от возможностей осуществления над ними покровительства. Есть векторы наибольшего притяжения, как в прошлом веке это Проливы – Константинополь – Палестина. Выделяются и места, имеющие особое значение в рамках доминирующей в данный момент культурной темы: Иерусалим, Константинополь. Значимыми являются места поселения народов, нуждающихся

в защите от чего бы то ни было. Места расселения «злодеев» имеют значение только в контексте защиты от них покровительствуемых народов.

Отсюда, к примеру, «матрешечная» геополитическая иерархия «зрелого соцлагеря», строившаяся именно по «степеням защиты». Россия и вокруг «пятнадцать республик – пятнадцать сестер» – это центр пространства (в нем, впрочем, тоже есть высшая степень защиты – Москва). Следующая зона – «социалистическое содружество», это уже не «Союз нерушимый», но совокупность привилегированных подзащитных. Затем – страны «социалистического выбора», вроде Анголы, Мозамбика или Никарагуа, по отношению к которым формальных обязательств нет, зато есть моральные обязательства. И, наконец, миролюбивые и демократические страны, вроде Индии и ей подобных, – тоже подзащитные, но уже не по долгу, а по дружбе. Эта пространственная структура не закрыта, не имеет замкнутых контуров, поскольку к каждому из составных уровней может быть что-то «привинчено» и круг подзащитных может расшириться в любой момент (вспомним, что последние «подзащитные» – Афганистан – появились у СССР чуть более чем за десять лет до его падения).

Условием действия является защита себя и всех своих многочисленных подопечных – покровительство. Любая война истолковывается как оборонительная, любое внешнеполитическое действие является «вынужденной самозащитой», любое действие на чужеземной территории – «освобождением» или «помощью». Идея «интернационального долга» намного старше позднесоветской доктрины – вспомним русско-турецкую войну 1877–1878 годов, истолковывавшуюся «образованным обществом» как помощь «братьям славянам», а простым народом – как заступление за «грека» (то есть православных вообще, а не славян). Условием действия является осознание себя как могущественной и самой правой (справедливой) силы. «Бог не в силе, а в Правде» – такова установка, проходящая от древней пословицы к новейшему «брату» (Данила Багров в фильме «Брат»). Напротив, блокирование этого условия, как то произошло в Афганистане и в «первой чеченской», автоматически лишает русских дееспособности, они теряются, поскольку утрачивается основание для действия.

Способом действия при таком условии является «служба», «служение», то есть то, что представляется русским выполнением какого-то нравственного долга перед Высшим добром. При этом в данной службе нет никакого элемента «стоицизма», элемент самопринуждения очень слаб – логику этой константы хорошо передают строки Дениса Давыдова: «я люблю кровавый бой, я рожден для службы царской». «Служба» идет скорее в удовольствие, точнее службой считается то, что нравится и соответствует устремлениям человека. Безудержный порыв крестьянской колонизации, которая на внешнем уровне была типичным бегством от государства, самим крестьянам представлялся исправлением царской службы, некими таинственными «царскими работами», для которых «народушко российский» зовут на новые земли. Действие как служба может быть организовано в целую цепочку провокативных действий. Так, с одной стороны, русские вполне могут кого-то втравить в самую дерзкую авантюру, для того чтобы потом спасти, защитить и послужить (искусственно создается ситуация, комфортная для действия русских, а потом уже действие разворачивается). С другой стороны, через механизмы службы, или помощи, легитимизируются в глазах русских те действия, которые неприятны и тяжелы: будь то «государево тягло», воинская служба или что-то еще в том же роде (но здесь всегда есть угроза обмануться, та или иная служба может быть не признана, распознана как обман).

Образ врага у русских ситуативен, он определяется не какими-то неотъемлемо присущими ему чертами, а через постановку себя в оппозицию русским. Враг это тот, от кого надо защищаться, или в еще большей мере тот, от кого надо защищать. Иногда при этом подзащитным оказывается собственный народ, который государство защищает, например,

от «тлетворного влияния Запада» и «внутреннего врага». Есть, впрочем, у «образа врага» одна черта, которая прощупывается не сразу и не всегда, но вполне отчетливо, – это, если так можно выразиться, «конкурентный мессианизм», с претензией на представление добра в большей степени, причем добра «более доброго», чем есть уже у русских. Носитель подобной претензии сразу попадает в русском космосе в положение «антихриста» – будь это Наполеон, Гитлер или кто еще. Русские порой оказываются готовы перекреститься в «чужую веру», но вот поставить их в рамках этой веры на положение людей второго сорта означает гарантированную и активную враждебность.

Образ покровителя может быть передан емкой пушкинской метафорой – «русский Бог», тот самый Бог, который «не выдаст». Через этот образ передается уверенность в благожелательности, комплиментарности мироздания по отношению к русским. Русским не приходится быть «против всего мира», потому что как раз «мир» обычно оказывается за них. Для сравнения: в картине мира финнов мироздание, природа – это грозный противник, с которым финн борется и побеждает, обуздывая и окультуривая хаос природы; русский же природу переигрывает. В.О. Ключевский в своем знаменитом этнопсихологическом очерке очень точно подметил, что природа России «часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса: своенравие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания, и, привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любит подчас, очертя голову, выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта наклонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский “авось”» [10]. Однако условие покровительства – это действие. При бездействии покровительство отсутствует. Когда действовать нет необходимости, лучше лежать на печи, сохранней будешь. В процессе же действия наступает некий переломный момент (активизация образа покровителя), когда русским начинает «идти карта».

Проигрывая по мелочам (и даже не по мелочам), русские уверены, что в «большой игре» они все равно не останутся внакладе. Это очень важное уточнение ко всей характеристике глубинных основ «русского действия». Оно может показаться безнадежно альтруистичным, лишенным ориентации на прагматическую выгоду. «Русским ни от кого ничего не нужно, они хотят только принести себя в жертву», – считал немецкий философ Вальтер Шубарт [цит. по: 1, с. 213]. Но такое впечатление русские скорее стремятся создать у других (образы «рубахи-парня» или «жертвы несправедливости» чаще всего используются русскими в качестве «образа себя для других»).

Мы говорили, что схемы – культурные константы – имеют эвокативную составляющую, но не говорили о мотивационной. Дело в том, что сами по себе культурные константы не содержат представления о направленности действия и его моральной оценки. Направленность и цель действия в культуре может задаваться господствующей в ней ценностной конфигурацией. Тогда культурные константы и ценностные доминанты, можно представить: они соотносятся как способ действия и цель действия соответственно.

Когда мы говорим о ценностной конфигурации, то понимаем ее в самом широком смысле – как выражение различных значений культуры. И здесь перед нами встают вопросы о соотношении когнитивного и ценностного или когниции и значения. До сих пор мы рассматривали когнитивные схемы (и культурные константы в частности) с точки зрения их способности опосредовать восприятие внешнего мира и побуждать к действию, то есть их когнитивно-репрезентативно-эвокативную функцию. Эта функция является базовой и происходит от врожденных способностей человека, таких как: 1) первичная способность к категоризации, которая затем, усложнившись в результате приобретения человеком опыта, предстает в виде способности к восприятию и репрезентированию внешнего (и внутреннего) мира, а также 2) способности к порождению и формированию культурных устано-

вок (что является следствием врожденности протосценария). Но это все процедуральные предпосылки культуры. Культура же невозможна без значений. Действие в культуре – мотивированное, это не просто побуждение к действию, но направленное, субъективно значимое действие. Откуда берутся значения? Откуда берутся мотивы и смыслы культуры?

Никак не из культурных констант. Значения с константами сопрягаются с ментальными схемами, но это не значит, что они всегда становятся их составной частью. В некоторых случаях схемы могут иметь моральную составляющую – это особый тип схем, и сейчас мы о нем не говорим, ведь существует множество схем (в том числе и тех, которые входят в число культурных констант), моральной компоненты непосредственно не содержащие. Тем не менее из этих условно внеморальных схем выстраиваются модели действия, имеющие моральную направленность. Как это происходит?

Тут нам необходимо остановится и прояснить, что такое значение в культуре. В своем самом глубоком основании значение – это логос вещи, каким он был (если был) у нее в раю. Если на вещь смотрит православный святой, который наделен даром прозорливости, он имеет возможность видеть вещи правильно, в соответствии с их логосами. В падшем мире смыслы, которые: 1) вкладываются в мир духовными силами – Богом, ангелами или же, наоборот, духами злобы поднебесной – и человек преломляет эти смыслы; 2) творит человек, поскольку ему дан дар Творца (но эти человеческие смыслы склоняются к Богу или к дьяволу, в мире нет ничего, что было бы полностью нейтральным, обессмысленным, просто смыслы не всегда очевидны).

Будучи в человеческом мире всегда человеческим субъективным преломлением, смыслы являются проекцией на предмет ментального содержания – человеческим преломлением логосов вещей или их антилогосов (если речь идет о бесовских смыслах). Эти преломления мы и называем значениями, они субъективны в своем актуальном выражении, но объективны по своему исходному происхождению. Значения сопряжены с понятиями и идеями, то есть в нашей терминологии они ментальные артефакты. Ментальные же артефакты, включая в первую очередь как раз значения, имеют ценностную и эмоциональную составляющую, ибо с духовной точки зрения, которая лежит в их подоснове, все оценивается на соответствие Тому, Кто есть Мера всех вещей (или Его обезьяне), даже если это самая простая бытовая вещь или явление природы, – все в мире соотнесено с Творцом и, значит, может быть с этой точки зрения оценено. Человек тоже все оценивает с точки зрения преломлений Божественных (или бесовских) смыслов в своем сознании, в соответствии с интенциями его личности и условий падшего мира. Поэтому, придавая вещи значение, он придает ей и оценку.

Когда значения накладываются на поток материала, превращая его элементы в артефакты, они актуально или потенциально предполагают отношение человека к этим артефактам, ведь значение артефакта для человека – это то «название», которое человек, получивший от Творца дар давать имена, дает вещи. И здесь на земле он может дать истинные или ложные названия-значения, но они всегда имеют личностный смысл. Личностный же смысл всегда придает мотивацию к осмысленному действию (или отказу от него), иными словами, цель действия или бездействия. Мотивация всегда есть выражение свободной воли человека, которую также можно рассматривать как своего рода личностный смысл: тот смысл, который человек придает вещи, есть частное выражение свободной воли человека. Трансфер культурных констант тоже является результатом выбора, не в том смысле, конечно, что люди могли бы самопроизвольно выбирать тот или иной объект трансфера, а в том, что его направленность зависит от общих интенций человеческой личности, ее целеполагания. Соответственно, система объектов трансферов культурных констант взаимодействует с ценностно-эмоциональной системой личности – носителя культуры, в личностной ценностно-эмоциональной сфере провоцируя отклик, через личность

превращаясь в новую когнитивно-эмоционально-ценностную систему. Значение, эмоция и ценность в артефакте-объекте трансфера культурных констант становятся устойчивым комплексом, который и возбуждает мотивацию человека к действию в рамках сценария культуры, порожденного проекцией на объекты трансфера имплицитного обобщенного культурного сценария. Значение в артефакте подвергается личностной интерпретации, которая высвечивает те или иные его грани, которые и закрепляются в культуре как культурные смыслы.

Вернемся к затронутой выше теме установки, ибо личность характеризует прежде всего установка. Согласно советскому психологу Д.Н. Узнадзе, установка определяет «субъекта, как целого, который, вступая во взаимоотношения с действительностью, становится принужденным прибегнуть к помощи отдельных психических процессов. Конечно, первичным в данном случае является сам субъект, а его психическая активность представляет собой нечто производное» [33, с. 39–40, 169]. Установка по Узнадзе является модусом целостной личности, связанным с категорией деятельности, выражающейся в готовности к определенному действию. Как утверждает ученик Узнадзе Ш.А. Надирашвили, при возникновении установки на действия в определенном направлении человек «под ее влиянием замечает и учитывает лишь те предметы и явления, которые каким-то образом связаны с этой установкой. Предметы и явления индифферентные, не имеющие значения для установки, остаются незамеченными им. Указанное положение было обосновано множеством экспериментальных данных... У человека всплывают в памяти лишь те мысли и содержания сознания, которые находятся к какой-либо связи с его установкой» [23, с. 12]. Сопоставив это с концепцией Роя Д'Андрада о «потоке материала» и «значимых системах», мы увидим, что речь идет о весьма похожих явлениях. Но Надирашвили говорит, по сути, о том, как элементы «потока материала» (будем тут использовать термины Д'Андрада) становятся «значимыми системами» через посредство комплексов восприятия, порожденных установками. Функция установки состоит в том, чтобы выбирать из окружающей человека действительности, из его собственного прошлого опыта «необходимые для осуществления поведения объекты, содержания сознания, его опыт и знания в целом» [23, с. 12]. Так установка определяет и действие, его направленность, что является неотъемлемой функцией значения, но одновременно и корректирует перцепцию – восприятие, то есть затрагивает когнитивную схему. Действие и восприятие выступают в неразрывном единстве, будучи определяемыми одной общей установкой, которая в свою очередь определяется тем, что Узнадзе называл модусом личности.

Именно установка как средоточие личности (функция ее свободной воли) привносит в элемент внешнего мира («потока материала») значение. Установки «отфильтровывают» «поток материала», что-то возводя в «значимые системы», а какие-то в прошлом «значимые системы» возвращая обратно в «поток материала». Установка тут представляет собой направленность человеческой личности, сформированную и действующую в культурных рамках, выражаясь в мотивации сделать что-то определенным способом (в соответствии с определенным культурным паттерном). И эта потребность может быть фиксированной. О фиксированной установке как о принципиально неосознаваемой писал Узнадзе, но мы в своих целях будет опираться на понимание фиксированной установки Надирашвили, для которого она может быть и осознаваемой, по крайней мере не принципиально бессознательной, как у Узнадзе. Но, что важно: по Надирашвили, «в процессе фиксации установок выявляются определенные законы, способствующие формированию личности определенного направления» [23, с. 13], то есть для личности фиксированной становится склонность к «синтезированию» тех или иных «значимых систем», значения, а также образы перцепции (образы восприятия человеком реальности) и мотивация на определенную деятельность, которые задаются его культурой.

Говоря о культурных схемах, с их эвокативной составляющей, мы отталкивались от понятия врожденной предустановки, которая проявляется через культурную схему, являющуюся элементом имплицитного обобщенного сценария культуры (производного от врожденного протосценария). Мотивационная функция свойственна артефакту – объекту трансфера, который, обладая значением, может задавать направление действия. Установка в культуре сопрягает в себе готовность к действию (производную от предустановки) со значением, содержащим в себе цель действия. Поскольку культурная схема и значение создают прочный комплекс, то и побуждение к действию фактически неотрывно от его направленности – мотива.

О культурных константах можно говорить как о перцептуально-эвокативных комплексах, единстве восприятия культурного объекта и побуждения к действию по отношению к этому объекту. Как установку понимал Узнадзе, она не имеет ни ценностной составляющей, ни мотива, поскольку мотив – это не только стремление совершить то или иное действие (тем более стремление неосознаваемое, как у Узнадзе), но и стремление совершить его ради чего-то по той или иной причине. А установка по Надирашвили сопровождается осознанной – хотя порой и в искаженном виде – мотивацией. И тут мы уже переходим к когнитивно-мотивационным комплексам (или когнитивно-мотивационно-оценочным, ибо мотив, как мы говорили, всегда бывает оценочно окрашен), а это уже объекты трансфера культурных констант и их значения, трансформировавшиеся под воздействием наложения на них культурных констант.

Функционирование социокультурного организма

Разберемся с понятием социокультурного организма[1]. Философы иногда пишут о социальной системе как об организме. Например, так ее видел академик В.С. Степин, полагая, что содержащиеся в социальной системе особые информационные структуры, служащие ее саморегуляции, – это своеобразные аналоги генетических кодов в биологии (ДНК, РНК). В обществе как целостном социальном организме аналогом генетических кодов выступает культура [30]. Но нам понятие социального организма близко скорее в свете интересного рассуждения о социальном и культурном психолога Д.А. Леонтьева, который отталкивается от рассуждений советского психолога П.Я. Гальперина о биологическом и органическом. Культурное и социальное, по мысли Леонтьева, «часто рассматривают как по сути синонимичные… Более строгое их разведение представляется возможным, если признать, что социальное относится к культурному так же, как биологическое к органическому… Социальное определяет способ существования, так же как биологическое определяет биологические формы функционирования. Напротив, культурное наподобие органического – это то, что может встраиваться в более высокие закономерности» [12, с. 27].

Культура действительно преображает социальные связи, придавая коллективу, который является их носителем, черты органической целостности и определенной взаимоувязанности взаимодействия его компонентов. Мы видим причину этого в заложенном в основу функционирования общества культурном сценарии. Сценарий наполняет социальные взаимодействия скрытым смыслом, заставляя их подчиняться определенным алгоритмам, которые и делают возможной синхронность во взаимодействии социальной системы, придавая ей органическое единство.

[1] Говоря о социокультурном организме, мы будем говорить преимущественно об этносе, но о тех его характеристиках, которые тем не менее не являются исключительно этническими, то есть всегда присущими только этносу как целому. Эти характеристики могут быть присущи и локальной общине, и полиэтническому социуму, где этнические группы выступают по отношению к целому как внутрикультурные группы. Тут нам важно подчеркнуть не этнический, а социокультурный фактор.

Конечно, сценарий не регулирует всех взаимодействий. Более того, он не регулирует подавляющее большинство взаимодействий, которые являются выражением личностей, групп и подгрупп, социальный коллектив составляющих. Но не зря культурные антропологи использовали термин «культура» в значении «общество, скрепленное единой культурой». Нам представляется сомнительным, что общество имеет какой-либо информационный код, культурные аналоги ДНК-РНК применительно к обществу остаются метафорой. Но культура ставит общество в определенную рамку, где обобщенный культурный сценарий служит ограничителем.

Характер ограничений, которые сценарий наносит, можно сравнить с синтаксисом языка, раз мы выше уже начали сравнивать парадигмы языка и парадигмы культуры как основанные на врожденных началах. Часто говорят о том, что образный ряд языка влияет на мышление, но обычно такое влияние преувеличивают. Гипотеза языковой относительности Сепира – Уорфа о том, что языковой строй детерминирует мышление [28], при всем ее кажущемся правдоподобии оказалась ошибочна: язык, как выяснилось, более универсальное средство и возможны адекватные переводы с языка на язык, с одной системы значений на другую. Сами же системы значений в культурах не всегда стабильны, ее смысловое поле может меняться, причем после существенной трансформации культурных смыслов, когда вроде бы уже нельзя говорить о преемственности, культура все равно будет сохранять свою идентичность, пусть и осознавая произошедшие перемены. Так, став советской, русская культура осталась русской, только сильно переиначенной: смыслы изменились, а субъектность осталась.

Субъектность связана не со значениями культуры, а с ее формальной стороной, не с культурной «лексикой», а с культурным синтаксисом. То есть с когнитивно-эвокативным оснащением, которое и зиждется в имплицитном культурном сценарии, действие которого так или иначе распределяется на всех членов общества. Тут нелегко понимаемая связь между носителями культуры. Проще всего их сравнить с языковой группой, где все члены мыслят и поступают по-разному, но говорят на одном языке: когда-то в детстве в уме каждого из них произошел запуск грамматики одного и того же языка на основе универсальной грамматики, заложенной в них Творцом генетически или как-то иначе. (Конечно, используя грамматику, которая однажды запустилась в их уме, люди тем не менее говорят, что им вздумается, и не всегда оглядываются в этом друг на друга.) Под культурной группой, которую мы назвали организмом, мы понимаем сообщество людей, в уме каждого из которых когда-то в детстве актуализировалась одна и та же система когнитивно-эвокативных ментальных схем, которые и накладывают ряд ограничений на их восприятие и мышление, опять же не мешая им мыслить что и как угодно. Вопрос тут прежде всего в структуре мышления, его синтаксисе, а в значениях и мотивациях – уже во вторую очередь, они в культурном плане производны.

Аналогично культура накладывает ограничения и на поведение человека, но не просто предписывая ему, что можно, а что нельзя. Нет, культура задает определенные синтаксические структуры взаимодействия, некоторые формальные аспекты его, которые позволяют людям, в чьем уме актуализированы данные культурные парадигмы, понимать поведение друг друга, более или менее адекватно его считывать и адекватно на него отвечать, то есть быть понятными другим носителям культуры. Эти же единые синтаксические структуры поведения, тесно и непосредственно увязанные с когнитивно-эвокативными их структурами, обеспечивают систему их взаимодействия. С близкого расстояния мы, может быть, и не увидим никакой особенности, но сама повторяемость некоторых моделей взаимодействия как на частном, так и на историческом уровне будет показывать, что носители культуры как-то неожиданно тесно связаны между собой. Связаны именно через модели действия, но далеко не всегда через мотивацию действия.

О такого рода связи, построенной на общем синтаксисе действия, писал востоковед и социолог Люсьен Пай в своей книге по истории Бирмы 1950-х годов. Здесь он дает описание явлению, названному им «чувством ассоциации», которое проявляется в том, что «члены определенного общества, каждый своим собственным образом, и без эксплицитного согласования, вырабатывают способ отношения между собой, который будет способствовать эффективности целого. Оно делает возможным эффективную организационную жизнь, направленную к процветанию, даже среди людей, которые не принимают друг друга и могут выражать значительное чувство агрессивности друг по отношению к другу» [51, с. 151]. Именно такая пронизанность синтаксическими связями, которые часто вопреки сознательной воли акторов, делают их действия взаимоувязанными, есть проявление сути социального организма.

Если взять социокультурный организм в целом, то за множеством стертых и случайных черт взаимодействий его членов мы увидим и повторяющиеся реакции, модели восприятия, а главное – повторяющиеся структуры взаимодействия. Само общество, скрепленное единой культурой, оказывается, имеет некоторый функциональный рисунок, выражающийся в характере распределения культуры между его членами.

О проблеме распределения культуры писал американский психологический антрополог Теодор Шварц, который справедливо полагал, что ни один носитель культуры не обладает ею во всей ее целостности, а только некой ее версией, некой индивидуальной порцией, которую Шварц называл идеоверзией. Так же и группы индивидов разделяют некую общую им версию культуры, которая не является общей для всех ее носителей. Таким образом, носители культуры представляют собой целый ряд подгрупп, каждая из которых имеет свою уже не только индивидуальную, но и групповую порцию культуры [55–57]. Концепция культурных констант имплицитного культурного сценария помогает лучше объяснить «распределительную модель культуры» Теодора Шварца, в частности то, почему очень разные, казалось бы, версии культуры все-таки являются не разными культурами, а именно версией одной: культуру определяют общие культурные константы, которые лежат в основании различных версий культуры, даже конфликтующих и внешне отличающихся.

Если мы говорим о социокультурном организме как построенном на единстве синтаксических характеристик культуры, то обращаемся к некоей естественнонаучной его стороне. Но мы знаем, что народы в Библии выступают как субъекты моральной ответственности. Как это увязать? Так, что именно синтаксическое единство дает основу, которая может породить субъектность народа, превращая его в систему волей или неволей взаимодействующих членов, породить их взаимосвязь, основанную на ряде укорененных в их умах параметров, делающих членов социокультурного организма как бы созданными для взаимодействия друг с другом. Но в чем смысл этого взаимодействия? В результате него между членами социокультурного организма проигрываются смыслы и ценности, совершается выбор, за который и несет ответственность народ.

Социокультурный организм – это своего рода инструмент проигрывания разных смыслов, идеалов и ценностей в общественной жизни. В отсутствие смыслов социокультурный организм не живет. Сами модели взаимодействия социуму нужны, чтобы по этим моделям могли бы обыгрываться смыслы. И вот что парадоксально! Механизмы проигрывания смыслов можно описать как естественные закономерности, но сами смыслы всегда, явно или не очень, сопряжены с духовными доминантами. Социокультурный организм имеет разные социальные срезы – биолого-психологические и духовно-психологические [см. 17], – которые взаимодействуют между собою. И когда их взаимодействие нарушается, социум переживает смуту.

Смысловые и ценностные моменты играют решающую роль в жизни социокультурного организма для поддержания стабильности его существования, влияют на механизмы

его изменений. На роли ценностей и культурных тем в социокультурном организме мы сейчас и остановимся.

Социокультурный организм довольно сложная система. Никогда не бывает, чтобы все члены социума придерживались одной и той же ценностной ориентации или все служили бы одним и тем же идеалам. Социальный организм всегда разделен на большие и маленькие группы, которые выстраивают свою картину мира вокруг разных идеологем с разным пониманием истории и настоящего, но вот формальные черты этих пониманий могут в значительной мере совпадать. Так, русские вне зависимости от своих идеалов будут действовать (и нередко вполне успешно!) на авось, и даже русские атеисты (если они не стали совсем уж «бесами») глубоко в душе верят в русского Бога, Который «не выдаст», а значит, и «свинья не съест».

Наличие у различных членов социокультурного организма и их социально-функциональных групп различных ценностных ориентаций неизбежно ведет к тому, что социокультурный организм не может иметь единую картину мира. Поэтому в рамках единой культурной традиции существует целый комплекс различных культурных картин мира, внешне, вполне возможно, значительно друг от друга отличающихся, но имеющих один и тот же «каркас» – обобщенный имплицитный культурный сценарий и систему тех же культурных констант.

С картиной мира связан еще один компонент – это культурная тема, которая является центральной для данного общества. «Каждое человеческое общество, – писала еще Рут Бенедикт, – когда-то совершило такой отбор своих культурных установлений. Каждая культура с точки зрения других игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. Одна культура с трудом постигает ценность денег, для другой они – основа каждодневного поведения. В одном обществе технология невероятно слаба даже в жизненно важных сферах, в другом, столь же “примитивном”, технологические достижения сложны и тонко рассчитаны на конкретные ситуации. Одно строит огромную культурную суперструктуру юности, другое – смерти, третье – загробной жизни» [38, с. 36–37]. Социокультурный организм может иметь несколько, но все-таки ограниченное количество культурных тем. Они включаются в картины мира различных внутрикультурных групп, имеющих непохожие ценностные системы, при этом представая в различных, вплоть до взаимопротивоположных, интерпретациях. Так, культурные темы предстают в рамках той или иной культурной общности как совокупность интерпретаций, спорящих одна с другой, и именно на основе взаимодействия этих интерпретаций строится само взаимодействие внутрикультурных групп.

Посмотрим, например, на особое место у русских культурной темы, которую можно условно назвать «комплексом Третьего Рима». Это тема особого предназначения русских в эсхатологической, связанной с концом истории перспективе. Она по-разному распределяется в русском социокультурном организме, различно преломляясь-интерпретируясь в разных формах: в государственной идеологии, в эсхатологическом строе мышления, у старообрядцев, в коммунистической «модернизации» мессианства, или же в жестком, фанатичном отрицании мессианства, которое вряд ли было возможно в культуре, которая им не тематизирована.

Множественность культурных картин мира в рамках единой культурной традиции помимо важного идеального содержательного смысла имеет также адаптационное значение, поскольку у социокультурного организма в каждый переломный момент истории имеются несколько вариантов кристаллизации культурной традиции, несколько вариантов трансфера. Расщепление культурных тем и взаимодействие различных их интерпретаций делает возможным и феномен спонтанного самоструктурирования социокультурного организма. Именно такое расщепление при единстве синтаксической системы общества

выступает чем-то вроде пускового механизма самоорганизации социокультурной системы. Если в картине мира реальность предстает человеку как арена действия, то неудивительно, что она представляет собой систему, в которой поддержание равновесия, стабильности возможно, только если она находится в динамическом состоянии, балансирующем на игре значений и смыслов.

Посмотрим в таком же ракурсе на русскую крестьянскую колонизацию. При всей важности для русского государства народной колонизации, в нем идет словно бы игра в «кошки-мышки». Начиная с первого правительственного указа о запрещении переселений и утверждении застав (1683) первыми его нарушителями «были царские же воеводы, о чем хорошо знало и центральное правительство. Воеводы вместо того, чтобы разорять самовольные поселения (...) накладывали на них государственные подати и оставляли их покойно обрабатывать землю» [5, с. 11]. Русские, присоединяя к своей империи очередной участок территории, следовали сценарию: бегство народа от государства, потом возвращение беглых вновь под государственную юрисдикцию и наконец государственная колонизация новоприобретенных земель. Когда же государство все же разрешает переселение официально, оно все-таки не управляет процессом. Так было в XVII веке, так оставалось и в начале XX: «Крестьяне шли за Урал, не спрашивая, дозволено ли им это, и селились там, где им это нравилось. Жизнь заставляла правительство не только примириться с фактом, но и вмешиваться в дело в целях урегулирования водворения переселенцев на новых землях» [32, с. 15].

Динамичность, движение, очевидно, единственно возможный модус жизни общества в падшем мире, противопоставить которому, наверное, можно только созерцательную жизнь пустынников, достигших бессловной сердечной молитвы и живущих уже словно бы вне тела. Динамизм в жизни социокультурного организма носит родовые черты болезненности, тленности нашего бытия, такие как неизбежность конфликтов, которые порой служат пусковыми механизмами социокультурной динамики, а также периодически повторяющиеся смуты как неизбежные функциональные состояния отреагирования системной напряженности, которые нередко принимают самые уродливые формы. Этот процесс неизбежен, поскольку как наше плотское тело живет по законам естественного мира, претерпевая болезни и немощи, как отрок растет, преодолевая конфликты и кризисы, так и наше социальное тело проходит через смуты и распри, без чего оно начинает медленно впадать в гомеостаз, становясь легкой добычей врагов. В условиях мира сего без определенной степени конфликтности общество просто не может существовать, именно конфликтность способствует налаженному действию его защитных механизмов. Социальное тело тоже живет по естественным законам со своими естественными отправлениями. Эти естественные законы превзойдутся только в Царствии Божием, где будет Новое небо и Новая земля, на земле же воин – одна из самых уважаемых для христианина профессий, а духовная брань в аскетике привычно сравнивается с войной благочестивого воинства за веру и отечество.

Динамизм социокультурного организма предзадан уже тем, что в основу его жизни и функционирования заложен имплицитный культурный сценарий, то есть динамическая схема, задающая сами синтаксические правила взаимодействия внутрикультурных групп, а значит – и структуру внутрикультурного конфликта, который необходим для поддержания обязательного для выживания тонуса социокультурной системы. Это означает, что внутрикультурный конфликт функционален. Представляется, что каждая из групп, действуя сама по себе в своем культурно сконструированном мире, делает что-то свое, по внешней видимости с благом целого никак не связанное и даже ему как бы противоречащее, противодействуя одна другой. Акт за актом как бы разыгрывается драма, каждое действие которой кажется изолированным и не имеющим отношения к целостной структуре, но все

вместе они (вспомним «чувство ассоциации» Люсьена Пайя!) приводят к созданию новых общественных институций, дающих социокультурной системе в целом возможность конструктивной жизнедеятельности. Поскольку в картине мира реальность всегда в определенной мере искажена, то и действия людей со стороны могут представляться «не прямолинейными» и алогичными. Человеческое действие, становясь культурным феноменом (артефактом) и вписываясь в общую структуру бытия, рационально может быть полностью понято и объяснено только внутри рамок логики данной культуры.

Возьмем опять пример о народной колонизации. По точному замечанию историка Л. Сокольского, бегство народа от государственной власти составляло все содержание народной истории России [29, с. 1]. Вслед за народом шла государственная власть, укрепляя за собой вновь заселенные области и обращая беглых вновь в свое владычество. Впрочем, интенсивность колонизационного движения была столь велика, что даже когда государство разрешило колонизацию и попыталось взять ее под свой контроль, оно не смогло ею управлять. Переселенческое управление не руководит процессом колонизации, и его дело «сводится к неполному удовлетворению спроса» [4, с. 136]. Притом конфликт этот функционален. Так, например, толки русских крестьян, уходивших на новые «забранные» земли, показывали, что они понимают, что служат государству, от которого же бегут. В них доминировал мотив «царского призыва» на «государевы работы». Любая официальная бумага, касающаяся переселенческих вопросов, воспринималась народом как царский клич на переселение. Так, среди сибирских переселенцев многие ссылались на выставленную в волостном управлении бумагу, «на какой-то “царский указ”, приглашавший якобы переселяться; эта бумага оказалась циркуляром, имеющим целью удержать крестьян от необходимости переселения... В Могилевской губернии в 1894 году на рост числа переселенцев сильно повлияло опубликование весьма стеснительных правил переселения. Действие этой ограничительной по цели публикации было весьма неожиданным: со всех концов губернии в Могилев потянулись люди, чтобы получить разрешение на переселение. Одно слово, исходившее от властей, вызывало пожар... Пошли обычные фантастические толки, например, что государыня купила себе в Сибири большое имение и вызывает теперь крестьян» [9, с. 105].

Модель функционального внутрикультурного конфликта, осмелимся так выразиться, технологична. Она задает алгоритм взаимодействия различных внутрикультурных групп, может реализовываться на самом различном материале, и за различными ее реализациями не всегда легко увидеть единое основание. Порой люди действуют в соответствии с этой моделью потому, что им удобно действовать именно так, а не иначе. А уже постфактум они тем или иным способом, возможно, обосновывают свои действия.

В процессе человеческого взаимодействия в культуре происходит обмен смыслами, взаимодействие смыслов. Поскольку речь идет о человеческом обществе, нельзя говорить о чисто социобиологических взаимодействиях – такие относятся только к миру животных. Человеческая социальность строится на смыслах. Сам обобщенный имплицитный сценарий человеческого общества изначально предрасположен именно для нанизывания на него смыслов, он служит культурным механизмом интерпретации культурных значений и символов в человеческом взаимодействии, проигрывания смыслов в общественной жизни.

Ключевой для русской истории функциональный конфликт разворачивается не между конкурирующими идеологическими группами, а между народом и государством, и основан он на разном понимании «способа действия», то есть служения мессианскому идеалу. До XX века в течение столетий это был конфликт между русским государством и русской крестьянской общиной. Крестьянство соотносило «образ мы» прежде всего с самим собой, с «народушком российским», а значит, считало необходимым нести служение исключи-

тельно по своему разумению. Московское, а затем имперское государство видело цель существования всего русского государственного организма в служении высшему идеалу, ради которого никаких вольностей в отношении служения себе не признавало. Крестьянская община, бывшая для себя самодостаточным «миром», для государства была просто удобным инструментом. Наиболее отчетливо этот конфликт заметен в механизмах русской народной колонизации, а именно: крестьяне бегут от государства на окраины, сами про себя думая, что в этом-то и состоит их служба государю, а государство пытается восстановить над крестьянами формальный суверенитет и через то расширяет сферу своей экспансии на все новые и новые регионы.

Для каждой из вовлеченных в функциональный конфликт групп выстроенная ею на основе констант и культурной темы картина мира кажется единственно возможной и самодовлеющей. Так, крестьяне мыслили всю «Русскую землю» как федерацию самоуправляющихся крестьянских миров. Все, что есть хорошего в остальных группах, понимается по аналогии (например, крестьяне представляли себе царя таким же землепашцем), а все остальное воспринимается как безобразие, отступничество и «ересь» – откуда, собственно, и конфликтность.

Для устойчивости этнической системы необходима фигура, которая в ходе конфликта всеми или почти всеми записывается в «свои», фигура, которой приписываются суверенитет над этнической системой и исключительно высокая ценность. Для дореволюционной России это была фигура царя, падение ее значения, отвержение царя как универсального медиатора и суверена в рамках системы передало его роль значительно более расплывчатому образу народа, от имени которого кто только не выступал и не выступает.

Вся культурная история народов – это игра смыслами и отбор смыслов на основании исторического, нравственного и мистического опыта. Ведь смысл функционирования социокультурного организма именно в обретении и отборе опыта, который позволяет сообществу людей и каждому человеку в отдельности как носителю данной культуры сделать собственный выбор, в конечном счете – это выбор между Богом и дьяволом. «Игра» смыслами, «ценностями» выступает важной компонентой культурного процесса. И когда смысл жизни народа теряется, а это, конечно, иногда происходит, наступает период более или менее затяжной смуты.

Состояние смуты для социокультурного организма – явление вполне заурядное. Более того, в его жизни практически нет периодов, когда бы так или иначе, хотя бы в отдельных слоях общества, не проявлялись определенные черты смутного состояния. Любой трансфер культурных констант не может вполне удовлетворять адаптивным потребностям социокультурного организма и избавлять его от всех дисфункций.

В русской истории состояние смуты было периодически повторяющимся явлением, функциональным кризисом, вызванным, в частности, несовпадением народных и официальных государственных установок. Русский «мир» в условиях крепостничества существовал при дискомфортных для себя обстоятельствах, по сути, в рабском положении. Это служило причиной накопления в системе напряжения, а поводов для срывов было достаточно. Начиная с XVIII века даже в те периоды, которые не отмечены крупными крестьянскими волнениями, не было ни одного года, который бы обошелся без локальной смуты где-либо. Но в каждом случае система возвращалась к равновесию, поскольку оставалась при церковном приходе. И не прекращающиеся то там, то здесь кризисные состояния крестьянского «мира» долгие десятилетия, столетия не приводили к глобальной для России катастрофе.

Русская крестьянская деревенская община, крестьянский «мир», существовали в двух своих ипостасях – как поземельная община, то есть в качестве особой социальной институции, и как церковный приход, то есть в качестве духовного сообщества. В периоды

смут, которые были в России нередки, социальные связи нарушались. Нарушалось также и непосредственная связь общины с церковным приходом. Внутри общины как поземельного союза нарушения носили сложный характер: крестьяне не выпадали из общины – их действия и в период смуты продолжали носить общинный, «мирской» характер. Однако сама поземельная община извращалась, нарушалась ее внутренняя структура, менялась иерархия авторитетов, нормы отношений, значимые понятия, символы. Внутри общины как церковного прихода никаких сложных нарушений не происходило. Часть крестьян (иногда и подавляющее большинство) просто переставало быть членами прихода, поскольку их поведение в период смуты ставило их вне Церкви. Меньшинство продолжало составлять собой приход, внутренняя структура которого, будучи в принципе предельно простой, оставалась неизменной.

Этот «остаток» сохранял те ценностные доминанты, которые и были присущи общине как приходу. Даже незначительное число людей, сохранивших эти доминанты, делали возможным для остальных возврат к прежним формам. И раскаяние в содеянном во время смуты возвращало человека в приход и делало его вновь носителем прежних ценностных доминант. Резкое противоречие между традиционными ценностными доминантами (а они ведь в огромном большинстве случаев и не отбрасывались сознательно, а только замутнялись, отходили на периферию сознания) и теми действиями, которые совершались в период смуты (а они тоже не были результатом сознательного выбора, а скорее инерцией, следованием порочному кругу событий), подталкивали человека к возвращению в свою обычную, традиционную, систему ценностей. Ему не требовалось переосмыслять собственный опыт, искать приемлемые доминанты взамен «замутненных». В обществе еще оставались те, кто мог ему напомнить его собственные ценностные доминанты.

Поскольку «опьянение» смутного времени проходило, люди возвращались в приход. Приход же, будучи достаточно тесно слитым с общиной, со своим социальным носителем, сохранял память о нормальной, традиционной, иерархии общинных отношений. Через приход восстанавливался «мир», община.

Состояние смуты может быть определено как кризис самоидентификации: люди не могут правильно определить «образ себя», адекватно маркировать опасность и вписать ее в ту структуру бытия, которая так или иначе присутствует в их традиционном сознании. Происходит нарушение трансферов культурных констант. Смута (замутнение) нарушает правильность их проекций на реальный мир, и правильная связь между культурными константами и объектами трансфера на время исчезает, структурообразующие элементы картины мира теряют свой смысл, и вся система оказывается на грани распада. Смута – это период случайных трансферов, быстрой их смены, не обоснованной ни структурно, ни адаптационно, ни ценностно, и как результат – наступает психологическая усталость традиционного общества и апатия. Но если остался костяк социума, носитель его идеалов и ценностей (наподобие тех верных прихожан общины-прихода в России, о которых мы говорили выше), он напоминает первоначальные связи – те, которые были затемнены в период смуты и оставляют системе возможность вернуться в первоначальное состояние, восстанавливая правильные трансферы.

У смуты есть и функциональное значение, относящееся к тому срезу социума, где он выступает как нечто не просто социальное, но и отчасти естественнонаучное. В этом аспекте смута является функционально необходимым элементом механизма трансформации культурной картины мира (мы еще вернемся к этому). Но в жизни человеческого общества социально-природное и идеальное всегда тесно переплетены, ибо и то, и другое являются характеристиками культуры, в частности, ее социального преломления. На материале естественно-функционального (телесно-психического, собственно культурного) реализует себя идеально-духовное – то, что связано с духовным, то есть Горним миром

или, наоборот, с миром падших ангелов. В каждом человеческом акте истории – великом или совсем малом, пусть на уровне одной заброшенной деревни – идет борьба между Богом и дьяволом, и идет она в сердце каждого участника событий.

Выходом из смуты может быть возврат системы к своему статус-кво благодаря активности тех людей, которые сохранили верность базовым ценностям того или иного социума в рамках устоявшейся картины мира. Но может происходить и корректировка картины мира. Есть две основные причины этого. Первая – естественно-функциональная – корректировка адаптационных механизмов социума, например, при изменении природной, социальной, политической среды бытования общественного организма. Вторая – смена идеально-ценностных установлений в свете приближения или удаления от Горнего мира, а также значений и смыслов, «проигрывающихся» социокультурным организмом в ходе присущих ему взаимодействий его членов. Так, та смута, которая постигла Россию в конце десятых годов XX века, была результатом уже задолго до того наметившейся смены православных доминант на инфернальные. В истории народов случаются, конечно, и менее радикальные варианты, и смена культурной картины мира при сохранении прежних культурных констант – явление нередкое.

При изменении культурной картины мира происходят новые трансферы культурных констант на реальные объекты и кристаллизация новой картины мира социокультурного организма. Неизменными остаются основные формальные парадигмы восприятия мира и себя в мире, «образа себя», включающие представления о коллективе, способном совершать действия, и о принципе действия людей в мире. Механизм такой трансформации может быть различным. Однако в каждом случае он связан с прохождением периода смуты с перестроением взаимодействий между и внутри внутрикультурных групп.

Скажем несколько слов о тех людях, которые выводят социум из смуты, об идеало-ориентированных членах общества[1]. Какое особое значение они имеют для культуры – те, кто, казалось бы, сами мало подвержены влиянию культуры как детерминирующей силы? Но прежде мы должны поставить вопрос о соотношении культуры и идеало-ориентированной личности или, точнее, что в культуре действует на человека детерминирующе, а что, напротив, способствует его свободе и самоответственности.

Социокультурный организм – это единство биолого-культурного и идеально-культурного (или можно сказать: духовно-культурного). Он подвластен как естественным закономерностям, так и духовным (существуют ведь и духовные законы, которые действуют не только в духовной жизни человека, но и в обществе). К биолого-культурному мы отнесем адаптационные и регулятивные сферы (те, о которых культурологи порой пишут, проводя параллели между человеком и социальными животными, что у человека культура тут заменяет животный инстинкт [21, с. 63]). В этой сфере культурная картина мира действует как коллективно интегрирующий, регулирующий и программирующий инструмент. И вот что важно. Культурой человек адаптируется не только к природному и социальному миру, но и к миру идей и ценностей. Идеи и ценности становятся в культурной картине мира культурно-сконструированными или культурно-искаженными настолько, чтобы быть встроенными в картину мира как ее органичный элемент. Не всякая идея в картину мира может встраиваться без ее переиначивания, порой упрощения, а некоторые в своем подлинном, исходном виде для нее бывают и опасны. Ведь идеи могут быть ближе к Богу или дальше от Него и исключительно социальными они быть не могут.

[1] В других работах я называла таких людей носителями личностного [13] или самоответственного [14] сознания, то есть это те, кто имеет ценности общества в качестве лично осознанных ценностей, а не только навязанных социумом доминант, люди без жесткой социальной детерминации сознания. Ни один этот термин мне не нравится вполне, и здесь я предлагаю другой его вариант.

У каждого человека есть духовное начало, хотя иногда он его и прячет под спуд и оно не действует исключительно как социально-культурный автомат. Тем не менее у большей части членов социума в первую очередь проявляются биолого-культурные аспекты, те, что задаются потребностью в адаптации и социальной регуляции. Эти аспекты важны для каждого человека, ибо как телесное и социальное существо человек не живет вне естественных и тем более естественно-культурных, биолого-культурных законов. Каждый имеет потребность и в психологической защите, и в экономии психо-интеллектуальных ресурсов, что естественно и непредосудительно, если не становится доминирующей культурной функцией человека. Но и при доминировании естественно-культурных начал человек может жить, подчиняясь нравственным добродетелям, поскольку они – часть традиции, в которой он живет. Очевидно, что для такого человека сбои в адаптационных или социорегулятивных сферах культуры ведут к нарушениям и в идеальных сферах, ибо последние у него не вполне автономны, а привычно детерминированы культурой. И как следствие, порождаются смута, растерянность, неадекватность в поведении.

Для другой части людей, как правило, меньшей, немалое значение имеет как раз идеально-культурная сфера. Речь идет о том, что у них есть потребность производить символы и значения предметов и явлений, усваивать и воплощать идеи, даже если они этого непосредственно не осознают. Мы говорим об этом преломлении культуры как о духовном, поскольку значения и идеи так или иначе связаны с миром духовных сущностей. Но это могут быть не только Бог и его Ангелы, но и духи злобы поднебесной, поэтому говорить априорно, что такие люди нравственнее или умнее тех, кто живет более в естественно-культурном измерении, не стоит. Они отличаются тем, что идеалы для них не орудия адаптации к социуму и не средство к тому, чтобы быть уважаемыми членами общества, а ценность сама по себе, они дорожат идеалами, распространенными в их культуре (а бывает – и чуждыми их культуре). Именно эти люди, если их идеалы соотносятся с ценностями, встроенными в картину мира социума, поддерживают его доброкачественность и устойчивость его идеальной сферы, а при определенных условиях именно они меняют культурные картины мира и связанные с ними культурные традиции.

Однако идеально-культурное (и даже духовно-культурное), тесно переплетаясь с биолого-культурным и социорегулятивным, играет в культуре свою функциональную роль. Это важно подчеркнуть, поскольку мы говорим не о сообществе животных, которое регулируется инстинктами – пусть и весьма премудро Господом устроенными, – но о людях, имеющих свободную волю, чья культура в падшем мире пусть иногда внешне и соотносится с инстинктами, в действительности же всегда имеет вплетенную в нее духовную подоплеку.

Именно с помощью идеало-ориентированных членов общества социум выходит из смуты, возвращаясь в свое нормальное состояние. Эти же люди производят изменения в социуме, хотя часто вовсе не бывают политиками, но порождают идеи и значения. Чтобы показать это, нам надо обратиться прежде еще к одной проблеме, а именно: как взаимодействуют внутрикультурные группы в социокультурном организме, ведь идеало-ориентированные люди как члены социума, как правило, взаимодействуют с другими его членами в соответствии с естественно-культурными закономерностями.

Чтобы объяснить, как через взаимодействие личностей и внутрикультурных групп могут возникать крупные общественные институции, нам понадобится упомянутая выше концепция функционального внутрикультурного конфликта. Уточним мы и понятие культурной традиции. В качестве таковой мы определим систему взглядов и моделей поведения, которые во всем социуме взаимоувязаны, ибо зиждутся на едином стержне – преломлении обобщенного имплицитного культурного сценария для некоей вариации культуры, который мы назовем этосом данной культурной традиции. Традиционный социум именно

тем и отличается от любого другого, что имеет этос, сценарий-принцип, сценарий-костяк, который увязывает различные стороны его жизни, его частные подсценарии, касающиеся присущих ему многообразных, но взаимосогласующихся явлений. Традиционный социум имеет в целом единую картину мира, и модели поведения, идеи, особенности восприятия членами социума действительности, и все компоненты картины мира структурируются вокруг этого сценария-этоса традиционного общества. Синтаксическая структурированность имеется в каждом социокультурном организме, и мы не противопоставляем традиционное общество другим типам общества. Более того, мы категорически не считаем традицию чем-то архаичным и далее покажем, что традиционным может быть и современное общество. Мы покажем, что традиция может зарождаться и в настоящее время. Традиционность – скорее качественная характеристика для общества, этноса, которая может быть присуща ему на протяжении как нескольких столетий, так и всего лишь нескольких десятилетий, когда общество отличается бóльшей жесткостью структуры, бóльшей привязанностью ее компонентов к единому для него сценарию-костяку.

Что для нашей темы важно подчеркнуть? Именно в традиционном обществе единая культурная картина мира разделяется подавляющим большинством его членов, и в нем проявление культурных констант наиболее «правильное», то есть они действительно взаимоувязаны и трансферы их совершаются согласованно и синхронно. Мы можем говорить о традиционном обществе как о едином социокультурном организме по преимуществу. Все перечисленные качества существуют и у социумов, которые мы не относим специальным образом к традиционным, но у тех они находятся в более вариативном и не сбалансированном состоянии.

Говоря о трансформации социокультурного организма, к чему мы сейчас приступаем, мы подразумеваем традиционный социум, который может формироваться и разрушаться в те или иные кризисные эпохи. Рассуждая о механизмах трансформации социокультурного организма, вернемся и к понятию основной культурной темы. Первоначально, в период формирования социокультурного организма как традиционной культурной общности, культурная тема выступает в своей синтетической целостности и, насколько это возможно, едина для социума. Она лишь постепенно разделяется на внутренние альтернативы, то есть разные свои истолкования. Разделение социокультурного организма на внутренние альтернативы приводит к внутрикультурному конфликту, как правило, функциональному. Вот такой функциональный конфликт служит основой и началом для трансформаций социокультурного организма и его системы институций. Адаптивно-функциональная составляющая культуры приводит к тому, что через конфликт между теми, кто несет идеи как личностные ценности (то есть между идеало-ориентированными членами социума), а от них через общественный конфликт между представителями разных внутренних культурных альтернатив социума, происходит изменение видения мира и поведения членов социума – к благу ли или ко злу с духовной точки зрения, но до поры до времени к большей устойчивости социума… до очередного катаклизма и смуты.

Функциональный внутрикультурный конфликт развивается вокруг культурной темы социокультурного организма и встраивается в рамки его имплицитного культурного сценария. Взаимодействия внутрикультурных групп в процессе реализации конфликта происходят в соответствии с заложенными в культуре синтаксическими моделями взаимодействия. Функциональный внутрикультурный конфликт служит механизмом трансформации общества.

Модели такой трансформации могут быть разными. Покажем их кратко.

Эволюционное изменение традиционного социума. Внешнему наблюдателю этот процесс представляется как акцентуация тех или иных фрагментов прежней традиции, принятие культурной или идеологической инновации, отмирание ряда черт, ранее прису-

щих данной традиции. Процесс замещения оказывается почти в чистом виде результатом деятельности идеало-ориентированных членов общества, находящихся внутри традиционного социума. Однако непрерывность такой перестройки традиции только кажущаяся. Несмотря на то, что изменения в традиции накапливаются постепенно, закрепление новых трансферов (а следовательно, и кристаллизация новой культурной традиции) происходит в результате более или менее явной общественной смуты, расшатывающей старые связи и делающей систему подвижной. Новые «названия» – новые значения и смыслы – придаются системе в моменты кризиса самоидентификации.

Смена внутренних альтернатив традиционного социума. Поскольку в рамках единой культуры может быть несколько внутрикультурных групп с различающимися ценностными ориентациями, в социуме неизбежно происходит борьба между различными его внутренними культурно-ценностными альтернативами. Она ведется обычно между идеало-ориентированными членами общества. Победа той или иной стороны вызывает массовое перемещение общественных ресурсов от одной альтернативы к другой. Происходит как бы «подпитывание» одной из альтернативных традиций и, наоборот, блокирование других, в их числе и прежде доминантных. Представители прежней господствующей альтернативы хотя и продолжают существовать в почти неизменном виде, при смуте оказываются уже не способными вернуть социум в исходное состояние.

Изменение традиционного социума, вызванное катастрофой. Когда прежняя культурная картина мира резко и непримиримо противоречит реальности, а альтернативных традиций, обладающих бóльшими и лучшими в условиях кризиса адаптивными свойствами, у социума нет, он должен суметь создать, скорее всего, совершенно новую культурную традицию. В этом случае порой происходит спонтанное самоструктурирование социокультурного организма, которое можно назвать одним из самых удивительных явлений жизни общества. Социум, не способный к спонтанному самоструктурированию, погибает при исторических катаклизмах. Наиболее простой и часто встречающейся элемент спонтанной самоорганизации представляет собой стихийное воспроизведение членами социума в момент угрозы того комплекса действий, реакций, чувств, которые дал им в прошлом возможность пережить похожую ситуацию с наименьшими потерями, пытаясь воспринимать происходящее в рамках принятой им картины мира. Но если реальность уже не укладывается в традиционную картину мира во всех ее вариациях, то чтобы найти приемлемые варианты трансферов культурных констант, социокультурный организм должен существенно трансформироваться сам. Будучи не в силах изменить мир так, чтобы иметь возможность спроецировать на него свою систему культурных констант привычными трансферами, социум меняет принципы своей организации и, как следствие, образ самого себя в своей культуре. При неудаче со спонтанной самоорганизацией в таких катастрофических условиях социокультурный организм погибает.

Возможны два механизма спонтанной самоорганизации при изменении исторических условий существования социокультурного организма, отчасти они действуют одновременно, но тем не менее в каждый конкретный период преобладает тот или иной из них и разные этносы, как правило, отдают предпочтение все же одному из них.

Первый путь, назовем его *консервативным*, приводит к образованию такой внутрикультурной институции, которая устанавливала бы между социокультурным организмом и внешним миром некие заслоны, позволяющие большей части членов социума игнорировать изменения условий своего нового исторического существования, словно в мире все осталось по-старому. Эта организация формируется в результате новой особенной стратификации социума. Та социальная страта, на которую ляжет вся тяжесть внешних контактов, создает собственный, особенный вариант модификации культурной традиции вследствие воспринимаемой новой ценностной системы, остающейся неприемлемой для

большинства членов социума внутри, но обеспечивающей внешнюю коммуникацию. Ценностный обмен между стратами и обособленными внутрикультурными группами становится порой минимальным. Но общество, словно нервными нитями, пронизано некоторыми общественными институтами, особо значимыми для всех модификаций традиции, хотя толкование их в контексте разных вариаций культурной картины мира может значительно различаться.

Второй путь, мы назвали его *креативным*, связан с нахождением новых объектов для трансфера культурных констант, требующий, однако, значительной, если не полной, перемены способа жизни социокультурного организма и создания особых, может быть, очень крупных новых общественных институций, в результате чего трансферы постепенно становятся возможными и адекватными. Само структурирование социума происходит как взаимодействие внутрикультурных групп, имеющих разные ценностные ориентации. Хотя их действия объективно направлены на перестройку внутренней организации социума и создание новых общественных институций, соответствующих новым произошедшим уже трансферам, последние ими не всегда полностью осознаются. Нельзя сказать, что вначале складывается картина мира, а затем реальность перестраивается так, чтобы ей соответствовать. Эти процессы бывают параллельными или перемежающимися. Мир не пересоздается в соответствии с новой культурной картиной мира, а будучи уже перестроенным на основе новых трансферов, узнается как адекватный этнической традиции. Осознаваемые же мотивы действий внутрикультурных групп порой остаются связанными с прежними ценностными ориентациями, что часто приводит их к открытым конфликтам.

Находясь даже в отношениях открытой вражды, каждая из внутрикультурных групп вносит, однако, свой вклад в создание новых институций в соответствии со своими возможностями и ценностными ориентациями. Объяснение же смысла и истории образования новых институций, как правило, происходит уже постфактум, на основе новых значений, смыслов и ценностей.

Поскольку мы собираемся на примере Еревана середины прошлого столетия показать, как возникает, формируется и развивается традиция, то и процесс самоструктурирования социума покажем на ереванском же примере, обратившись ко второй четверти XX века. Это яркий пример того, что Люсьен Пай называл «чувством ассоциации».

Уже ко второй четверти XX века армянский этнос был расколот на три части.

1. Существовала Советская Армения, огражденная от своих соотечественников за рубежом «железным занавесом», не признающая никакой иной, кроме коммунистической, идеологии, а ее население имело лишь оставшийся клочок родной земли, руки, голову и, кроме того, защиту, покровительство и взаимопонимание с Россией, тогда советской. Так армяне Советской Армении не ощущали себя одинокими в этом мире, что значительно отличало их от армян диаспоры, которые испытывали огромный дискомфорт из-за рассеянного по всему миру и оторванного от исторической родины состояния.

2. На Западе сохранилась партия Рамкаваров – прагматики, ворочающие немалыми капиталами и считающие, что Армения даже в качестве советской республики все-таки больше, чем ничего, и ей нужно помогать, закрыв глаза на ее большевизацию. Вокруг Рамкаваров группировалось большинство армянской диаспоры, симпатизирующей Советской Армении.

3. Оставалась также партия Дашнакцутюн – исторический носитель армянского героического мифа. В 1930-х годах дашнаки ненавидели коммунистов больше, чем турок, и не желали, казалось, никаких сделок с «большевицкой» Россией. Они вполне напоминали некий орден и окружены были, скорее, верующими, чем приверженцами.

Эти три элемента послужили основой создания новой армянской во многом самоорганизующейся структуры в условиях большевистского тоталитаризма в СССР и страш-

ной разрухи после пережитого ужасного геноцида в Турции. Вера в дружественность России была важна, она оставалась объектом трансфера образа покровителя и не давала армянам отчаяться. Армяне до какого-то времени, пока позволяли советские власти, имели финансовую поддержку рамкаваров, и – что самое главное – прочно укоренившийся в сознании миф, связывающий армянский взгляд на мир и образ действия с героикой, подвигом, привитыми дашнаками.

В 1930–1950-х годах никакой специальной установки на создание особенного города не было. Армяне просто строили город, чтобы в нем жить. А создали центр собирания армян, раскиданных по всему свету.

Так прагматичная Рамкавар, с самого начала, видимо, не имея в виду ничего большего, чем улучшить отношение советской власти к армянам, поддержала идею армянской репатриации, в какой-то момент, возможно, в видах политической конъюнктуры послевоенного мира, зародившуюся в советских спецслужбах. Значительно неожиданнее и интереснее было то, что эту идею в конце 1940-х подхватила и Дашнакцутюн, продолжая находиться в острой конфронтации к советскому режиму. На рубеже 1940-х и 1950-х годов никто ведь не мог поручиться, что зарубежные армяне действительно попадут в Ереван, а не в Сибирь. А если бы армяне исходили из чувства реализма, много ли нашлось бы желающих из Парижа, Лос-Анджелеса или цветущего еще тогда Ливана испытать судьбу в советской социалистической стране? Это был массовый спонтанный порыв.

Эксплицитной идеологической базы репатриации не было, однако с дистанции прошедших десятилетий можно сказать, что коммунистические руководители Советской Армении каким-то парадоксальным образом впитали в себя и синтезировали в своих действиях как прагматическую, так и героическую альтернативы. Они, рискуя личной свободой и высшей партийной карьерой, добились того, что руководство КПСС закрывало глаза на не вписывающийся в общий ряд советских городов-гигантов стремительно растущий и развивающийся поначалу захудалый Ереван.

О процессе формирования традиции, или сценарий в жизни этноса[1]

Рассмотрим, как происходил в XX веке процесс формирования новой традиции, полноценного традиционного социума, проявляющего все признаки усложнения жизни. Я изучала его на примере формирования советского Еревана как этнокультурной общности, где по мере стремительного роста численности населения (от нескольких десятков тысяч до миллиона за 30–40 лет) и масштабной индустриализации шли процессы, обратные тем, которые, как принято считать, во всем мире сопровождают урбанизацию и индустриализацию.

С 1960-х годов по мере роста города и его индустриализации (во всяком случае, параллельно с ней) социальная среда Еревана становится все более замкнутой и консервативной. По наблюдениям социологов, в армянской столице вырабатывались новые образцы поведения, этикета, обрядности, незнакомые армянам ранее, но быстро воспринимавшиеся всем населением города. Примечательно, что «представители умственного труда и возрастной группы 18–29 лет более стойко придерживаются этих норм, чем представители физического [труда и более старших возрастных групп – пояснено мной, *С.Л.*]» [6, с. 30]. В межпереписной период 1959–1979 годов в Ереване и республике в целом был зафиксирован процесс укрупнения семей [8, с. 126]. В итоге, по данным переписи 1989 года, средняя армянская семья насчитывала 4,7 человека, так что по этим показателям Армения

[1] В этой главе используются и активно цитируются фрагменты, как мои, так и написанные Арменом Давтяном (с его любезного позволения), из нашей совместной с ним книги «Ереванская цивилизация» [19].

и Ереван лидировали среди всех немусульманских республик бывшего Союза и их столиц [24, с. 37]. Причем укрупнение среднестатистической семьи происходило параллельно с весьма существенным падением естественного прироста городского населения: показатель прироста уменьшился с 27,4% в 1960 году до 15,1% в 1987-м и 8,9% в 1988 году [25, с. 70]. Это означает, что среднестатистическое укрупнение армянской городской семьи совершалось не за счет естественного прироста, а путем усложнения ее структуры. Этот процесс также является обратным по отношению к тем, которые, как считается, сопровождают урбанизацию и индустриализацию. Оставаясь пока еще малой, армянская семья тем не менее проявляет тягу к усложнению своей внутренней структуры, к превращению в семью, объединяющую два-три поколения. В Армении не только был относительно велик удельный вес сложных семей, но и зафиксирован самый низкий в столицах бывшего СССР процент одиночек и бездетных пар [7, с. 80–81]. Здесь, наконец, наименьший по стране показатель разводов [27, с. 5]. «Для современной армянской семьи, хотя она и является по своей структуре малой, характерны исключительно крепкие родовые связи» [31, с. 89].

Статистика, демографические и социологические данные свидетельствовали о том, что идет бурный внутрикультурный процесс, формируется новая социальная среда, которая усложняется и становится более плотной. Выше я цитировала фрагменты из книги «Формирование Еревана» 1986 года издания, которая вся была посвящена тому, как развивалась, переливаясь красками, социальная среда Еревана. Но даже авторы книги не поняли сути явления, не поняли, что формировался новый социум. Когда я прочитала эту книгу, то, оттолкнувшись от нее, написала очерк «Феномен Еревана»[1] о том, как почти из ничего на месте глухой провинции возникла новая жизнь, новая цивилизация. В свою очередь, авторы «Формирования Еревана» были удивлены, прочитав мою статью. Социолог и этнограф Рубен Карапетян, автор ряда глав книги, признался, что ее авторы вплотную подошли к пониманию произошедшего, но последнего шага так и не сделали, не поняли, какое громадное качественное, а не количественное изменение произошло с армянским этносом. Я рассказываю это к тому, что армяне отлично понимали, что происходят большие изменения, что их жизнь преображается, но они не поняли, что сформировалась новая армянская традиция. А формировалась она у всех на глазах. Процесс, мы видим, отчасти рефлексировался, но не до конца, масштаб его не осознавался. То, что произошло – формирование новой традиции, – было стихийным процессом, и как стихийный я его и покажу. И это поистине золотая жила для культуролога: редко кому удается наблюдать, как формируется культура[2].

Становлению современного Еревана предшествовал глубочайший упадок в жизни армянского народа. Массовый геноцид армян в Турции 1915–1922 годов, массовое беженство, война с Турцией, в результате которой территория Армении сократилась до 10 тысяч квадратных километров. Приход Красной Армии, которая вернула часть территории, но установила тоталитарный режим с массовыми политическими репрессиями. Народ, казалось, морально был уничтожен. Ничто не предвещало возрождения…

Как у больного, только начинающего поправляться, вдруг словно случайно проявляется к чему-то интерес, так у ереванцев возник интерес к плану строительства города, начертаному архитектором Александром Таманяном еще в 1920-х (тогда Ереван насчитывал едва лишь 29 тысяч населения и имел только одну по-настоящему городскую улицу – Астафьевскую), который начал активно воплощаться в конце 1940-х. Началось массовое

[1] Очерк «Феномен Еревана» написан в 1989 году. В новых редакциях он получил название «Ереван: воплощение героического мифа» и вошел в качестве главы в мою книгу «Историческая этнология» [13].

[2] Когда я взялась за исследование формирования новой традиции, это была еще совсем недавняя история, имевшая множество свидетелей. После ряда попыток восстановить ход событий, я взяла за основу версию, описанную Арменом Давтяном, ставшим моим соавтором.

строительство, и, возможно, размах его пробудил в армянах старинный стереотип: армяне традиционно веками считали себя строителями, и вот теперь представилась возможность вновь реализовать себя на этом поприще. С тех пор в мечтах ереванцы жили уже не в старом городе, а как бы внутри еще не реализованного до конца плана. Например, площадь Абовяна называли (и называют до сих пор) «Плани глух» («Голова плана»), имея в виду, что на чертежах Таманяна она располагалась на самом верху генплана.

А ведь жизнь, могло показаться, шла под откос… Преступность в городе росла и становилась «профессиональной», не было, казалось, никаких устоев, никаких правил по ее пресечению, а власти сражались, будто с ветряными мельницами. Для обуздания преступности пошли на создание дворовых отрядов самообороны (их называли «гвардейцами») – нечто вроде народных дружин, которым даже разрешено было носить оружие. Но «гвардейцы» быстро сами превратились в легализованные банды, поделив город на зоны. И власти бросились бороться уже с «гвардейцами»…

Ереван полнился «городскими сумасшедшими», странными личностями, «чудаками»… Еще больше увеличивали смуту огромные потоки мигрантов из армянских деревень, из городов различных республик СССР, прежде всего Грузии и Азербайджана. Из-за границы приезжали те, кого называли репатриантами.

Собственно репатриацией это не было, поскольку Армения в границах Армянской ССР никогда не была родиной предков приезжающих – выходцев из Западной Армении. Но у зарубежных армян была заветная идея – построить Советскую Армению. Тянулись из самых разных стран – Сирии, Ливана, Греции, Франции. Все со своими обычаями, нравами, устоями, взаимным недопониманием.

«В Ереван стекался очень разнородный люд, не объединенный пока ни новым образом жизни, ни образом новой малой родины. Контраст между приехавшим из деревни Сисиан и бывшим парижанином был пока настолько велик, что работа на одном заводе не приводила к их дружескому сближению. Отсутствовал и какой-либо доминирующий образец, которым обычно становится уклад жизни старожилов… Отсутствие общественного образца поведения постепенно становилось источником бытовых конфликтов. Что, однако, было характерно – стороны конфликтов предпочитали не подчеркивать своего происхождения и не приводить уклад своего прежнего места жительства в качестве аргумента. Значимость таковых порядков, это все понимали, была сомнительна. Невозможность приложить к оценке бытовых эпизодов какой-либо значимый для всех образец породила анекдот, которому суждено было войти в поговорку.

…В некоем селе был обычай: выставлять в праздник на сельской площади ночной горшок. Какой-то чужак, проходя по селу ранним утром, обнаружил этот горшок и использовал по его прямому назначению… Проснувшись, селяне возмутились и хотели побить чужака. Остановил их старейшина, сказав:

– Не бейте его! Наш обычай – выставлять на площади горшок. Кто знает, может то, что сделал чужак, – это тоже обычай. Обычай его деревни!

“Может у них в деревне такой обычай”, – эта поговорка-шутка стала как бы обязательством Еревана не принимать какие-то обычаи в качестве данности и, более того, уважать чужие обычаи даже на своей территории…

В общении ереванцев складывается некий особый политес, особая вежливость, необходимая при отсутствии традиционного регулирования отношений между людьми и при их южном горячем нраве, особый “ласковый” стиль общения, который сам же и создавал общую единую ереванскую среду. Это был первый шаг к интеграции горожан. И появляется первый городской миф, который родился вместе с фильмом 1956 года “Песня первой любви”. Это фильм о взаимной любви всех горожан, любви даже к кажущимся не самыми лучшими ереванцам» [19].

И вот это был момент истины! Был создан первый миф, отражающий основу взаимоотношений членов возникающего социокультурного организма. Появилась точка отсчета. Миф рукотворный, сценарист и режиссер вложили в фильм идею нарождающегося традиционного социума: взаимную любовь. Это не проходная идея, ибо на осколках прежней цивилизации армян создавалась новая традиция, когда армяне оказались в положении отверженных, скитальцев на земле, сирых и отчаявшихся. Ереван, ранее захудалый уездный городок Эривань, изначально возникал как дом, пристанище, для разбросанных и изгнанных армян и так он осознавался. Эта идея была заложена в его основание.

«Уже в 1944 году в гимне Армянской ССР появились такие довольно необычные слова: “Советская свободная страна Армения […], строительница! Храбрые сыны твои отдали свои жизни за тебя, чтобы стала ты матерью-родиной армян”. Стать матерью-родиной – только на это могла претендовать для всех армян маленькая Армянская ССР! То же самое позже стали петь о Ереване: “Ереван – пристанище всех армян”» [19].

Ереван (и вся крошечная Советская Армения как, по сути, его пригород) становилась маленьким армянским миром под защитой России – убежищем и надеждой. Очевидно, что идеал любви между нашедшими в Ереване приют остатками почти перебитого народа утешал и вдохновлял. Ереван строился на идее воскресения народа, радости и праздника. Мы увидим в разных проявлениях ереванского этоса две взаимосвязанные составляющие: гипертрофированную, может быть, социальность, подчеркнутое, порой даже чуть навязчивое услаждение взаимной любовью, от которой порой не убежать, и услаждение радостью, праздником жизни.

Все формирование нового традиционного социума шло на этой волне восторга от простого присутствия друг друга, возможности быть вместе таким разным армянам, общаться, радости от возможности раскрепоститься, домашнего уюта, общего праздника, подчеркнутой нарядности, может быть, даже несколько излишне блестящей мишуры, украшающей дом в день торжества. Ереван – дом, где на годы затянулся праздник нового дня рождения. Русские говорят: «Будет и на твоей улице праздник». Армяне начали с того, что нашли ту самую улицу, где перманентный праздник. И ее взяли за образец формирования всей своей новой традиции.

Формирование традиции началось с того, что произошло узнавание настоящего, аутентичного Еревана в одном культурном образце из той палитры, что предлагал разрастающийся город. Таковым стала улица Саят-Нова, – первая улица города, обретшая свой особенный стиль. «Вот это и будет Ереван», – наконец-то поняли люди, собравшиеся в незнакомой среде большого города из глухих деревень и разных стран.

«…Посреди города с домами тяжелой туфовой архитектуры протянулся проспект, устланный (впервые!) бетонной плиткой “в клеточку”. Через каждые две сотни шагов его украшали маленькие декоративные фонтанчики из меди с миниатюрными бассейнами, какие-то небывалые стелы с мозаикой. В начале улицы стояло кафе с цветным портретом поэта [Саят-Нова – *С.Л.*] на глиняной плите, выполненным в таком доселе невиданном “стиляжном” стиле, что люди поначалу боялись поднимать на него взгляд. Красавец придворный поэт был изображен с кяманчой (смычковый музыкальный инструмент) рядом с длиноокой ланью. Роскошные для того времени краски кафе дополнял декоративный бассейн с большими живыми золотыми рыбками. От кафе вдоль проспекта тянулись газоны, сплошь засаженные алыми и белыми розами (любимыми цветами поэта-лирика) и фруктовыми деревьями: в основном черешней… По осевой линии улицы тянулся ряд алюминиевых колпачков. Часть из них скрывала лампочки для ночной разметки проезжей части. Другая часть колпачков – это специальные фонтанчики, которые включались ранним утром и поливали улицу. На остановках были предусмотрены и вовсе фантастические устройства: метровой высоты фонарики с кнопками – для остановки такси (вместо поднятия руки). И,

конечно, освещение… Вдоль улицы то там, то тут стояли светящиеся столбики – цилиндры высотой от полуметра до метра, собранные из разноцветных пластмассовых колечек. Светились они на всю высоту – от земли до колпака. Кромка тротуара возле остановок подсвечивалась спрятанными под бордюром люминесцентными лампами.

Вместе с улицей построили всего два новых дома. Дома были украшены "модерновым" орнаментом из медных проволочных "бубликов". Необычные дома тут же окрестили "бубличными домами". Завершался проспект Саят-Нова скверико м в модном стиле. В центре сквера был большой декоративный бассейн в форме озера Севан, где плавали белые и черные лебеди. Бассейн назвали Лебединым озером. Чудеса царили и на этом озере, и вокруг него. По берегам стояли все те же чудные "светящиеся столбики". Остров на озере, который соединялся с берегом выгнутым мостом, был сложен из грубых камней, в расщелинах которых по вечерам светились цветные лампочки. Еще более удивительной была скульптура, которую расположили на берегу: обнаженная девушка, играющая на арфе. И снова – тот же непривычный "модерновый" стиль, да и необычный материал – литой алюминий.

На проспекте Саят-Нова закипела совершенно новая жизнь. Например, сразу привыкли, что розы рвать нельзя, а рыбок в бассейне нельзя не только пугать, но и пытаться кормить. Сразу решили, что когда деревья начнут плодоносить, рвать с них фрукты разрешено будет только детям. Дети получили и еще одну привилегию – лазить на остров в Лебедином озере через мостик» [19].

Вот на этом пространстве и формировалась новая армянская всеохватывающая социальность. Именно плотная, может быть, даже гипертрофированная социальная среда и стала выражением и источником счастья для тех, кто еще недавно был отверженным, беженцем, забившимся в свою скорлупу, часто от безотчетного страха, скрывавшим свою национальность (хотя, собственно, армян по миру нигде уже и не преследовали).

Теперь они, как будто играя, создавали свой социум. Армяне действительно веселились, создавая все заново, все с чистого листа, формируя новый комплекс обычаев и норм, представлений о прошлом и будущем. Но игра создавала плотное переплетение норм и смыслов, плотную ткань значений и, не переставая быть игрой, превращалась в пространство жизни. Но само создание этой ткани для членов становящегося традиционным социума было развлечением! Демографические процессы явно отражали объективное существенное усложнение социальной системы, но происходило это как всенародная потеха… Причиной тому был именно исходный миф нового социума, где взаимная любовь и радость возводились в культ. Миф нового города, новой родины армян – это миф разрыва с трагическим прошлым, его преодолением. А пока ереванцы продолжали играть в традиции...

Впрочем, это была не просто игра. Без игры как будто ничего и не получалось. Тут «требовалось, во-первых, как-то словесно оформлять передачу между собой новых правил поведения, а во-вторых, максимально обезличить их источник. И возникла шутка, которая навсегда вошла не только в речь, но и в способ построения мотивации практически любого армянина. "Почему нельзя?" – "Ну что ты, братец, это же стари-и-и-нная армянская традиция!". Соль шутки была в том, что "старинной традицией" соблюдение, к примеру, правил уличного движения быть никак не могло!

Все правила были новыми, ничего старинного в них не было. И ереванцы забавлялись тем, что объявляли все, буквально все, "старинными традициями". За год-два это занятие стало не то что расхожей шуткой. Гораздо больше! Это стало повседневной всенародной потехой, увлечением, хобби. Своеобразное освоение меняющейся жизни путем шутливого поиска "традиций". Никакой информации о реальных традициях у большинства людей не было. Традиции родной деревни или общины… в их "армянскости" или "всеар-

мянскости" ереванец, во-первых, сомневался, а, во-вторых, их приложимость к городской жизни была очень спорной» [19].

Но в новую традицию включались и артефакты, извлеченные из прошлого. Им в новой традиции придавалось новое значение. Для этого сложился определенный путь… нет, не возвращения, не возобновления прежних традиций, но формирования новой культуры, на основании артефактов прошлых эпох. За всей исторической и этнографической традицией нового Еревана стоят конкретные имена ученых и деятелей культуры. Но за ними стоят и ереванцы, воспринявшие новые артефакты из уст исследователей и художников и сделавшие не менее важную «работу» – они «вмонтировали» артефакты в каркас армянской культуры. Всему творчеству по формированию традиций сопутствовала высокая игровая активность как ученых и деятелей культуры, с азартом искавших артефакты для культуры, так и масс ереванцев, с увлечением занятых их интерпретацией. Механизм этого культурного феномена между тем не был скрыт от глаз. В основе его лежал «культурный энтузиазм» ереванцев 1960-х, которые в процессе адаптации к городской жизни вовсю искали, восстанавливали, а то и сочиняли «старинные армянские традиции». В этом процессе сыграла свою роль и та часть интеллигенции, которая занималась действительной историей и этнографией. Подобно тому, как «поэт в России больше, чем поэт», в Армении историк больше, чем историк. «Внимание к работе историков и этнографов в 1960-е годы в Ереване можно сравнить с переживаниями массы болельщиков за горячо любимую команду.

Стоило в Академии наук, или Институте языка, или Университете собраться какой-нибудь теоретической конференции – по истории, литературе или даже по геологии – на улице перед зданием собирались любопытные. Они просто жаждали немедленно узнать, "что сказали ученые" об их истории, их поэте Туманяне или об их полезных ископаемых (как любили тогда говорить – "об армянском камне"). Узнанное у ученых в тот же вечер передавалось из уст в уста: от одного кафе к другому, от двора к двору… Факты, отвоеванные историками у времени, мгновенно становились "народным знанием", так аккуратно встраивались в мозаику народной жизни, как будто неприкосновенно лежали в ней веками. Те же фрагменты, которых недоставало, без промедления присочинялись.

В 1960-е годы произошло удивительное. Так и хочется сказать: "Откуда вдруг взялось то огромное богатство, которое мы наблюдали в 1960-е, просто непонятно…" За это десятилетие армяне оказались обладателями сотен старинных и новых армянских песен, танцев, совсем не похожих на песни и танцы соседних народов, не говоря уже о собственном стиле во всех областях деятельности: в архитектуре, живописи, музыке, кино… Музыка обрела совершенно определенное, четко опознаваемое звучание. Бытовые танцы – очень характерный рисунок, который отразился даже на походке, мимике людей» [19].

Создавался канон армянского, чему все другие образцы должны были соответствовать. Представление об «армянскости» теперь пронизывало всю культуру: от примеров высокого искусства до обычных бытовых форм поведения.

Чтобы стать традицией, прежний артефакт, давно превратившийся в историю, вновь должен стать значимым в новой системе координат, фактически возродиться и стать новым артефактом. Получается не столько объективная, сколько субъективная преемственность традиции. Процесс в своем инструментальном плане был всецело спонтанным, это было массовое творчество, но идеало-центрированные члены социума задавали его мифологию. Само это разноцветье исторических, этнографических, геологических и тому подобных артефактов, встраивавшихся в структуру новой традиции, задавало новую интерпретацию армянской истории и современности, которые становились достоянием членов нового социума, которые реинтерпретировали их, встраивая в свой уклад жизни. Носители нарождающегося традиционного сознания берут силу от идеало-ориентированных членов

общества. Модели поведения, образцы культуры с их имплицитным содержанием перерабатываются личностью, превращаясь в новые артефакты, а те, в свою очередь, провоцировали новые модели действия и порождали новый сценарий-этос.

И самое удивительное! Традиции сформировались не постепенно, а вдруг, как результат словно бы «энергетического взрыва» в обществе. Их формирование сопровождалось атмосферой праздника. Впоследствии эти креативные составляющие становятся консервативными составляющими, помогающими сохранить новые традиции, стабилизировать социум и очерчивать его границы.

Почему развитие системы традиций оказывается порой столь стремительным? Это происходит вследствие формирования сценария-этоса культуры. Он стремится проникнуть во все лакуны, распространиться на все сферы жизни социума. Нормы, правила, обычаи – все становится в начальный период становления традиции проекцией нового культурного сценария-этоса. В последующие периоды общество уже не будет иметь такой целостности.

Вот тут и формируется система социальности. Она была новой, незнакомой для армян, не имевшей аналогов в их прошлом, порождением новой традиции. И в соответствии с этосом ее социальность была поистине всеохватывающей. Тщательно проработанная, тонко сплетенная социальная среда Еревана почти не оставляла прорех. Она всемерно поддерживала каждого своего члена – была мощной компенсацией за годы потрясений и одиночества. Была воплощением идеи всемерной взаимной любви, проникающей в каждую щелку, защищающей, как материнская утроба, – среда, где «в жертву, однако, придется принести какую-либо возможность уединения: ереванцы не делают особой разницы между одиночеством и желанием просто побыть одному. “Один – значит несчастен!”. И десятки людей кидаются “спасать” такого беднягу» [19].

В Ереване возникла система социальных сред – «шрджапатов», – построенных на неформальных отношениях, отчасти пересекающихся и охватывающих все ереванское общество. В системе этих шрджапатов воплотилось базовое представление ереванца о коллективности.

«“Шрджапат” переводится буквально как “окружение”. Но это не тот случай, когда перевести – значит объяснить. Шрджапат – это не круг общения: ты можешь не общаться и с десятой долей собственного шрджапата. Это не родственный клан, поскольку любой ереванец входит одновременно в разные шрджапаты, а граница шрджапата почти подчеркнуто неопределенна, размыта. Почти ни о ком с достоверностью нельзя сказать, что он – вне твоего собственного шрджапата. Сказать такое вслух было бы почти наверняка вызывающим проявлением неприятия или враждебности к человеку, а не констатацией какого-то реально возможного положения вещей. Если ты имеешь дело с человеком, то вы оба имеете в виду, что входите в шрджапат друг друга – пока между вами нет конфликта.

Долговременные лидеры в шрджапате нетипичны, чаще это временные лидеры: “хозяин дома” или “виновник торжества”, или даже виновник скандала. При таком “рыхлом” устройстве шрджапатной группы удивляет почти стопроцентная готовность члена шрджапата подчиниться “временному лидеру”, независимо от лидерских качеств последнего. Подчиниться шрджапату – значит подтвердить свое членство в нем. Хотя каждый ереванец входит в несколько шрджапатов, и сами шрджапаты редко кого отторгают (только подчинись правилу, и никто тебя не оттолкнет), но самый страшный сон ереванца – отсутствие шрджапата, хоть какого-нибудь! Жизненно важно, чтобы шрджапат у тебя был. И чем он больше, тем лучше…

Конечно, для личностного общения у человека есть друзья. Шрджапат – более широкий круг, помогающий скорее разрешать ситуации неприятные. Например, конфликты.

Поэтому в шрджапат чаще всего входят люди не только приятные для общения, но и наоборот – далекие от твоих взглядов. Зато, возможно – близкие по взглядам к твоим оппонентам. Это поможет в случае необходимости найти через таких людей контакт и разрешить конфликт без большого ущерба.

По мнению ереванца, иметь дело с человеком чисто "по служебной надобности" почти оскорбительно. Если один человек выполняет просьбу или поручение другого человека, то здесь ереванец не обойдется без того, чтобы прежде словесно декларировать свой мотив: ты, мол, дружище, приходишься тем-то и тем-то человеку, которого я уважаю, поэтому я для тебя это делаю. С такой же декларации своих мотивов начнет и просящий или приказывающий. Чем ближе, весомее будет названная им связь, тем больше гарантий, что в просьбе ему не откажут (а приказ выполнят). В крайнем случае можно сказать: "Ты из Киева? У меня сестра бывала в Киеве".

Конечно, понятие шрджапата использовалось и для разграничения, отстранения от чужих людей: "У тебя свой шрджапат, у меня – свой"; "Иди в свой шрджапат". Если сказать это без соблюдения неких правил вежливости – это откровенный конфликт. С проявлением уважения к собеседнику, в мягкой форме, наоборот, – возможность избежать почти любого конфликта. Подчеркнуть, что у тебя за спиной стоит твой круг, и одновременно дать знать, что признаешь за собеседником право на собственную позицию, поддерживаемую его кругом.

Ереванец – это член любого ереванского шрджапата. Вот и все. Где бы он ни жил, какого возраста или национальности бы он ни был, достаточно было иметь что-нибудь общее с кем-нибудь в Ереване, чтобы тебя здесь принимали. Проявлять себя в своей "шрджапатной" роли – это приветствуется, тогда как выпячивание своего "официального" положения воспринимается как постыдное. Ереванец мог быть "стилягой", "рокером" или "панком", милиционером или академиком. Но это все – "не страшно". Он постарается как-нибудь подчеркнуть, что это не так серьезно. Стиляга подчеркнет преданность друзьям-стилягам, во имя дружбы с которыми он принял такой образ поведения. Одновременно он будет самым милым и преданным сыном своим родителям, чтобы не подумали, что к своему "внешнему" образу он относится слишком серьезно. Если у человека есть шрджапат, то его поведение не опасно. Разнообразие образов, наоборот, очень приветствовалось.

Платой за "вхожесть" в тот или иной круг для ереванца становилась огромная психологическая нагрузка, тонкая работа по поддержанию отношений со множеством людей – под угрозой того, что разрыв отношений с кем-то дальним может не то что повлечь отдельные неудачи, а просто привести всю жизнь в тупик, вызвать цепную реакцию развала, поставить человека вне общества. К такому печальному результату могло привести не только твое личное поведение, но и поведение кого-то из близких. Поэтому за поведением близких ревностно следили, за них всегда беспокоились» [19].

Система шрджапатов пронизывала всю ткань ереванского общества, почти не оставляя прорех. Поведение индивида в Ереване предельно социализировано. Ереванец практически не может принять роль, которая уменьшала бы его обязанности перед коллективом, снижала бы степень социальности и подконтрольности коллективу. При этом, исходя из образа «я», ереванец не стремился укрыться от шрджапатов. Сложившееся в праздничной мажорной обстановке «в стиле улицы Саят-Нова» ереванское общество в период своего возникновения было воплощением своеобразия, неформальности межчеловеческих отношений. В период же после кристаллизации культуры оно обеспечило плотность городской среды, пресекающую возможность чужеродным элементам проникать в нее и мешать стабильности социума.

Плотность социальной среды порождает ощущение стабильности, давно неведомое армянам, пережившим «Мец Егерн» (по-армянски Великую Катастрофу), Геноцид,

за которым последовали десятилетия безвременья. Но что здесь нам важно! Возникшее ощущение стабильности представляется не исключительной особенностью Еревана 1960–1970-х годов – времени кульминации становления Ереванской цивилизации, а характерной чертой самого феномена становления новой традиции.

Да, для Еревана ощущение стабильности было апофеозом базового мифа новой традиции – мифа о доме. Дом был в лоне покровительницы-России:

«Мне сказали тогда, погляди,
Как близка к Еревану граница,
Стоит только Аракс перейти,
И твой город, твой дом загорится.
Я сказала: не сыщут путей,
Слишком времени минуло много,
От турецкой земли до моей,
Чрез Москву пролегает дорога», – писала поэтесса Сильва Капутикян

Но, полагаем, в самом феномене традиции заложено ощущение глубокой устойчивости. И тут есть глубокий парадокс: наиболее глубоко ощущение внутренней стабильности присутствует в самый динамический период формирования традиции. Один из самых динамических периодов своей истории люди начинают воспринимать как самый ровный. После краткого бурного периода формирования традиции наступает ее первичная консервация. Она сопровождается возникающим ощущением, будто это новое, только что появившееся, было всегда, сложилось исторически давно. Так появляется и самоощущение традиции, традиционного в общепринятом значении как чего-то давно устоявшегося. Консервативные элементы традиции сочетаются с творческими, креативными. В какое-то время может происходить балансирование на грани этих двух начал, когда свобода самовыражения (креативное начало) ощущается уже как устоявшаяся традиция (консервативное начало).

Новая традиция (все помнят время, когда ее еще не было!) начинает восприниматься как давняя, протяженная во времени. Сочетание очень быстрой, стремительной трансформации культурных форм с субъективным ощущением их укорененности – это, полагаем, характерная черта нарождающейся новой культуры. Появляется ощущение, что за традицией стоят поколения и поколения. «Древность», «неизменность» – основная иллюзия новой традиции, вследствие структурирования сценарием-этосом не только пространства, но и времени. Так появляются легенды о «золотом веке», из которого, может возникнуть ощущение, традиция и ведет свое происхождение.

Креативный и консервативный периоды существования традиции могут быть выделены только условно. С момента возникновения традиции в ней действует и консервативное начало, а во все время жизни традиции в ней можно проследить начало креативное. Однако в относительно краткий период формирования традиции, креативное начало в ней кажется особенно активным. И это понятно, ведь в этот период формируется ядро традиции – имплицитный обобщенный культурный сценарий, распространяясь на все сферы культуры. Но менее ли активно консервативное начало? О степени его активности можно судить по тому, как в период своей максимальной подвижности культура может казаться поистине незыблемой.

Консервативным элементом является в первую очередь социальность. При этом чем динамичнее социальность, чем объективно лучше действуют ее механизмы, тем консервативнее она субъективно. То же относится и к коммуникативному коду. Чем он гибче, подвижнее, тем меньше конфликтов вызывает, тем более стабильное и устоявшееся впечатление производит. Несколько утрируя, можно сказать, что чем моложе традиция,

тем более консервативной и старинной она кажется. В объективно старинной, но хорошо отлаженной традиции, активно действуют и креативные начала. Оттого она субъективно кажется подвижной, изменчивой, словно вовсе и не традицией в обычном, общепринятом смысле слова.

Ереван породил свою легенду о «Золотом веке». Город, который еще несколько десятилетий назад был хиреющим уездным городишком, ощутил себя старше Рима! Появился еще один миф, логически завершающий формирование новой картины мира, дающий перспективу всей истории и современности. Ереванцы вспомнили о раскопках древней урартийской крепости Эребуни, расположенной тогда на окраине Еревана, и историю последней, молодой армянской столицы погрузили в века и тысячелетия. Акцент переносился с трагической истории когда-то великих, но затем потерянных армянских земель на ту землю, на которой насадил сады древний царь Аргишти и которая теперь принадлежала ереванцам! «…Построив Ереван, превратив Армянскую ССР в развитую промышленную страну, армяне одержали моральную победу над Турцией, которая во многом оставалась полуграмотной сельской страной. Эта была та самая победа, о которой мечтали армяне. И эту победу следует датировать именно 1960-ми годами… Мечта армян о своем городе была в большой мере именно промышленной. В знаменитом стихотворении “Кудрявый мальчик” Егише Чаренц представлял “зеленый город, где рядом жилые дома и заводы”» [19].

«В 1968 году Ереван бурно отпраздновал свой 2750-летний юбилей. К празднику отстроили новые фонтаны и целый бульвар с 2750-тью фонтанчиками! В дни празднования воду подкрасили фуксином и марганцовкой – из фонтанов потекло “красное вино”. Символы Эребуни – “знак вечности”, два стилизованных льва со скипетрами (или с мечами), двузубец крепостной стены с факелом посередине, наконец, сам камень с клинописью – мгновенно полюбились, стали армянскими символами, буквально за считанные месяцы повторились в каменных фонтанах и фонтанчиках, в картинах, чеканках, гравюрах, в детских рисунках, мозаиках на стенах домов, книгах, коврах, на сигаретных пачках, брелоках. Слова “Эребуни”, “Арин-берд”, “Аргишти”, “Урарту” сразу стали названиями кафе, кинотеатров, пансионатов, гостиниц…» [19]

Социокультурный организм не может обходиться без дисфункций, и смута – типичное для него проявление. Та идиллическая картина, которую мы представили выше, сама по себе миф. Социальное тело, как и физическое, не может существовать без болезней. В случае же формирования нового традиционного социума болезни неизбежны вот по какой причине. В момент зарождения традиции социокультурный организм един, но чтобы функционировать, развиваться, обществу необходимо разнообразие, необходим динамизм, а для этого нужно, чтобы сложился функциональный внутрикультурный конфликт. И, наблюдая за Ереваном, за тем, как в нем складывается система-традиция, мы замечаем и то, как начинает развиваться антисистема.

В Ереване антисистемой стал так называемый рабиз. На первом его этапе – это движение асоциализированных (в результате стремительной миграции из деревни в город) городских низов, преимущественно молодежи, за якобы патриархальные быт и мораль. Они создали свою параллельную «культуру»: моду, юмор, песни, живопись, быт, вот уж действительно надуманный, поскольку такого быта в прошлом нигде не было.

«Так случилось, что до 70-х годов миграция в Ереван захватывала людей с одним исторически сложившимся менталитетом, как бы ни были они разнообразны, а с начала 70-х – совсем с другим. Теперь это были по преимуществу жители горных районов Армении. Для ереванцев характерна была пространственная триада взаимотношений “семья прежде всего, тут я царь и бог” + “эгалитарные отношения в шрджапате” + “нейтралитет во что бы то ни стало по отношению к другим шрджапатам”. Город был приспособлен для

обеспечения этого многослойного мирного сосуществования. Для новых мигрантов была более привычна схема “большой родственный клан со строгой иерархией” + “единое общество, разделенное на больших начальников и маленьких людей” + “взаимопомощь всех маленьких людей”. Город, думается, казался им холодным и опасным, и они старались достучаться до чужих людей, создавая то и дело разнообразные “аварийные” ситуации, когда нужно “спасать-выручать”. И обращались за этим к людям незнакомым. Тут должен был сработать ереванский рефлекс мгновенной концентрации ереванцев вокруг ситуативного лидера, и провокатор оказывался таким лидером…

В Ереване появились молодые люди, поведение которых выглядело очень странно. Подчеркнуто неряшливо одетые, непричесанные, с выражением тоски и муки на лице… В городе, где демонстрация своих страданий и забот чужим людям была признаком “бесшрджапатности”, неприкаянности, появились откровенные нарушители. Спектакль, разыгрываемый рабизом на улице, не скрывал, а, наоборот, выпячивал их истерический, акцентированный характер. Ища хоть какого-то контакта с местными жителями, некоторые молодые мигранты превращались в “уличных приставал”, нарывались на конфликты – в транспорте, в магазинах, в кино, на футбольных матчах… Постепенно их образ поведения распространился среди коренной молодежи с низким уровнем образования, в рабочих районах города. Вскоре провокационная деятельность отдельных мигрантов стала образом поведения для большой массы коренной молодежи…

Традиции заменялись самодельными “законами”. Обнаружив, что, играя на дурных приметах и угрозе сильной обиды можно вынудить людей выполнять даже противные им правила, рабизы стали развивать уже чуть не моральные системы, касавшиеся всех сторон жизни. Это занятие, как ни странно, оказалось заразным настолько, что захватило уже чувствительную часть населения! Когда-то ереванцы придумали “старинные армянские традиции”, теперь рабизы навязывали всем “древние народные адаты”. Традиции уважают, а адаты – их следовало соблюдать из страха…

Когда поветрие коснулось и старшего поколения (а многие отцы того времени подыграли молодежи, видя какую выигрышную роль предлагает им патриархальная модель), то рабизная стратегия вынуждена была отойти от криминального, задиристого образа. На смену ему пришла модель депрессивная. Рабиз имитировал (а в случаях, когда это был действительно параноидальный тип, действительно испытывал) тяжелую, непрерывную муку от собственной неполноценности. Эта новая подсознательная стратегия рабиза состояла в том, чтобы постараться снизить тонус активности окружающих, чтобы получить какую-то фору. Осознанно “терял лицо”, изображая “убогого”, беззастенчиво пресмыкался... Депрессивная сентиментальность охватила почти весь город. Люди, встречаясь, жаловались на угнетенное, безысходное настроение» [19].

Антисистема разъедала Ереван, как раковая опухль. Выходом стало включение рабиза в общееревaнскую культуру, что придало ему неопасную, театрализованную форму, и рабизы были распределены по ереванским шрджапатам. За 1970-е и начало 1980-х годов из рабиза сложилась особая китчевая субкультура, которая была уже готова сосуществовать с другими. К середине 1980-х рабизный жаргон, песни и манеры приобрели уже форму самопародирования. Социокультурный организм справился с глубоким кризисом, произошла регенерация традиционного социума.

Если традиционная система позитивна, жизнеутверждающа, то антисистема депрессивна, уныла и агрессивна. При проникновении в традиционный социум антисистемных, псевдотрадиционных элементов, его охватывает депрессия. Даже основной культурной теме, насколько она вообще еще поддается реинтерпретациям, придается унылое истолкование, и она все меньше служит для проигрывания и реинтерпретации разными внутрикультурными группами, утрачивая свою многозначность, яркость красок. Она упро-

щается и перестает быть интересной для членов социокультурного организма, задевать своих носителей за живое. А это само уже ведет к дисфункции общества и смуте: для здорового и живого внутрикультурного конфликта нужен полноценно функционирующий культурный сценарий-этос.

Еревану удалось пусть с определенными потерями для себя нейтрализовать рабиз как антисистему. Однако развитие культурной темы, этоса традиции, становится актуальным вопросом, особенно после окончания периода бурного становления традиции. Культурная тема Еревана на первом этапе была во многом компенсаторной: это была тема дома для армян. Армянский миф был по-детски эгоцентричен и имманентен. В таком виде он не мог существовать долго, поскольку требовался выход за свои пределы – к трансцендентному. Однако религиозность армян, которая даже и в советские времена демонстрировалась довольно открыто, превратилась в оболочку. Может быть, века несчастий и гордый нрав в самой глубине выжгли душу народа, и как бы ее приземлили?.. Да и новый «ереванский миф» был красив, но своей темой Эребуни он переносил точку притяжения современника с Небесного опять же к земному, на свои земные атрибуты, такие как древность истории, и уводил от Вечного.

Однако к 1970-м начинается очень острое новое осмысление своего существования вместе с русскими, прежде всего через тему Великой Отечественной войны.

«Могла ли такая перекличка чувств с русскими возникнуть до 1960-х годов? Однозначно можно сказать – нет. В 1960-е годы жителями Армении только началось самоосознание себя как субъекта взаимоотношений между народами большой страны. Будь иначе, не было бы и того неожиданного переосмысления и повторного переживания Великой Отечественной войны, которое вдруг понадобилось ереванцам в 1960-х – 1970-х годах. На экран чуть ни ежегодно стали выходить кинокартины, в которых, так или иначе звучала тема прошедшей войны. Если быть точнее, именно “иначе”: это были фильмы-воспоминания о годах, в которых запечатлелись неброские лица людей невыразимой душевной красоты. Людей, которые ушли и не вернулись… Вот русский солдат делится хлебом с армянской семьей. Вот уходит на фронт застенчивый кузнец Мко, а за ним уходит санитаркой его жена – тихая судомойка Люба… Вот жители армянского села ставят памятник односельчанам, и герой-фронтовик добавляет в список на памятнике фамилию погибшего русского друга… Рядом с русскими, вместе с русскими – один из лейтмотивов кино того времени. Кинокартины “Терпкий виноград”, “Хлеб”, “Последний бросок”, “Подснежники и эдельвейсы”, “Треугольник”, “Мосты через забвение”, “Памятник”, “Ущелье покинутых сказок”, “Солдат и слон”… Фильм “Невеста с севера”… Долгие годы этот фильм служил чем-то вроде забавного справочника по общению армян и русских и стал для жителей Армении долгожданной экскурсией по русским характерам. А уж насколько хотелось зрителям в Армении услышать теплые слова из уст русского человека в ответ на свою симпатию к России! При первых показах этого фильма даже ходил слух, что монолог дедушки об Армении был включен в фильм вне сценария, что в России к съемочной группе действительно подошел такой дед и все это сказал, и его просто попросили повторить это перед камерой…» [19]

Социум, по ряду своих формальных и содержательных характеристик соответствующий традиционному, живет порой недолго, несколько десятков лет. Тогда и не обращают внимания на то, что в нем были все элементы традиционного сознания. На заре его формирования нельзя сказать, сколь длительной будет жизнь новой традиционной культуры: краткой, как вспышка молнии, или она просуществует века, став традиционной в общепринятом, привычном смысле. Отчасти это зависит от внешних обстоятельств, но не только. Важно и то, как традиционная культура переживает кризисы. Они, конечно, неизбежны, как внутренние, так и внешние. Но насколько деструктивно будет их влияние, зависит от ряда

причин, внутренних для культуры. А это значит, что есть культуры, предрасположенные к длительному существованию, а есть почти обреченные на быстрый распад.

Первая причина, ведущая к дисфункции традиционного социума, связана с нарушением адаптивного баланса системы, вторая – с нарушением моделей социальности. Но, вероятно, самой главной является проблема жизнеспособности культурной темы традиционного социума. Тут есть вопросы функциональные, естественнонаучные. Скажем, невозможность живого и многогранного проигрывания превращает любую тему в испорченную схему, которая механически переносится на реальность, а реальность, лишенная возможности быть приемлемо интерпретированной в рамках данной культуры, быстро перестает соответствовать совершившимся ранее трансферам культурных констант. Кроме функционального значения культурной темы имеется и ее содержательное, смысловое значение. Она должна касаться важнейших аспектов человеческого бытия, относиться и к душе человека. Традиционный социум состоит не просто из членов коллектива, люди остаются образом Божиим, согласны они с этим или нет, понимают или нет. А потому тема, лишенная смысла для души человеческой, не будет пригодной и для долгого функционирования традиции.

Ереван не успел выйти к подобным темам, касающимся души и Вечности. Это скорее не вина, а беда новой «ереванской цивилизации», которая возникла в одном из малых советских городов большой советской страны. Кроме того, видимо, действительно выжжена была душа армян… Та культура, о которой мы здесь рассказали, могла создать для ожесточившегося было народа тихую гавань, дать время на заживление ран. Этого времени оказалось недостаточно… Безрелигиозная же культура, каковой и была, собственно, ереванская цивилизация, может немало подпитать гордыню, что только затрудняет социокультурному организму выход из кризиса, каким для армян стало крушение СССР и Карабахская война. То, что культурная тема армян ереванской цивилизации была внерелигиозной, имманентной, ограничивало ее функциональность, препятствовало ее развитию в сменившихся исторических условиях, когда вовсю разбушевались страсти. Такой высокохудожественный этос, каким был ереванский, применительно к среде бытования, социальности, не помог найти выражения в условиях трагических Победы и Поражения. Именно содержание культурной темы и ее интерпретации в рамках сценария-этоса определяют возможность культуры к существованию в условиях конфликтов и кризисов, каковые неизбежны в этом мире. Пасует перед ними культурная тема, не устремленная к Небу.

Несколько слов в завершение

Трансформация социокультурного организма, превращение его в традиционный социум или разрушение традиции всегда связано с взаимодействием двух рядов закономерностей. Как мы уже говорили, с одной стороны, это социальные закономерности, приближающиеся к естественно-биологическим, такое как адаптивная и регулятивная, с другой – это закономерности жизни личности и применительно к личности духовные закономерности, что непосредственно сказывается и на жизни коллектива. Синтез этих двух составляющих применительно к человеческому обществу и выражает социальную культуру. В социальной культуре естественно-культурный и идеально-духовный срезы взаимно дополняют друг друга.

Влияние естественного фактора на человеческую социальность (социальную культуру) велико. Хотя человеческая адаптация, равно как и человеческая социальная регуляция, далеки от животной, поскольку строятся не на инстинкте, а на культуре с ее информационной структурой, но, полагаем, между инстинктом и культурой нельзя провести четкой грани. Человеческая социальность (включая ее адаптивные и регулятивные составляю-

щие) принципиально отличается от животной не функциями, не структурой, не несущими компонентами, а тем, что включает личностный фактор: человеческую свободу воли и способность к символизации духовного, посредством чего на социобиологические явления воздействует Горний мир или мир духов злобы поднебесной. И духовное в человеческой социальности проявляет себя, как правило, не непосредственно, а через закономерности, в том числе, и социобиологические.

Сказанное относится ко всем социокультурным явлениям, нами рассмотренным. Культурную искаженность и сконструированность картины мира, в основе которой лежат культурное константы как когнитивно-процедуральные схемы, можно рассматривать в естественнонаучном ключе как естественное адаптационное средство. Вряд ли подобное есть у животных, но оно вполне может быть понято как специфическое для человека как животного. Культурные константы, однако, будучи процедуральными схемами, заострены на то, чтобы сопрягаться со значениями, которые являются чисто человеческими феноменами, то есть связанными с духовным. Через процедуральные схемы в картину мира проникает естественно-адаптационное, биологическое, но через значения с неотрывной от них оценочной функцией – духовное. Таким образом, можно сказать, что картина мира – это явление, в котором присутствует и биологические, и духовные составляющие, и именно потому мы говорим о картине мира как о культурном феномене.

Обращаясь к функционированию культурной картины мира, в основе которой лежит культурный сценарий, мы отмечаем трехчленную иерархию последнего: 1) врожденный протосценарий, который основывается на первичной способности человека к символизации, 2) имплицитный обобщенный культурный сценарий, в который встроены культурные константы наподобие энергетических сгустков, он стабилен и присущ культуре на долговременной основе, 3) культурный сценарий, присущий каждой конкретной традиции, ее этос. Все сценарии-этосы в жизни общества восходят к своему протосценарию, который есть Дар Бога человеку как существу способному к социальной деятельности. Социальность, хотя и тоже падшая в падшем мире, восходит к Божественной социальности – Церковности. Именно такая социальность замысливалась Творцом, когда он повелевал человеку плодиться и размножаться, составляя человечество. Такая социальность будет в Царствии Божием. Человеческое общество должно быть иконой Царствия Божия, что подразумевается и в церковной гимнографии, когда говорится в Рождественской стихире (написанной гимнописицей инокиней Кассией в IX веке): «Августу единоначаствующу на земли, многоначалие человеков преста, и Тебе вочеловечшуся от Чистыя, многобожие идолов упразднися, под единым царством мирские гради быша, и во Едино Владычество Божества языци вероваша»[1] [22]. Стихиру эту порой понимают как апологию империи, но ведь и империя имеет свой культурный сценарий.

Распределение культуры в обществе и ее функционирование посредством внутрикультурных групп сопряжено с ценностными доминантами личностей, реализацией их выбора и свободой воли. Тут особо важно, как ценностное сопрягается с естественным в процессах восприятия и зарождения установок и мотивации. Любые трансформации социокультурного организма не могут происходить без людей – идеало-центрированных членов общества, – которые имеют психологию, не детерминированную социумом. Без таких людей немыслимы социальные процессы: социальное само по себе не порождает социального.

Но вот что интересно! Деятельность идеало-центрированных членов общества – тех, кто мало подвержен жесткому социальному детерминированию и ближе к миру духов-

[1] Перевод на русский: «Когда Август стал единственным правителем на земле, прекратилось человеческое многовластие: Твоим же воплощением от Пречистой Богородицы, уничтожилось языческое многобожие. Под одной царской властью все государства были, и во владычество Единого Бога все народы уверовали».

ному (кстати, не обязательно Горнему, нередко, напротив, бесовскому миру), – укладывается в определенные закономерности, приближающиеся к естественнонаучным. Так же можно сказать и о формировании традиции, о ее кризисе и упадке – традиция всегда подпадает под закономерности, которые, кажется, не могут регулироваться волей человека, и подобны социобиологическим, но тем не менее всегда традиция связана с деятельностью определенных личностей с их свободным выбором, и без них она не может ни сформироваться, ни долго существовать. И потому о формировании традиции мы говорим как о культурном феномене, имеющем и естественнонаучные, и духовные составляющие.

Мы делаем такой вывод о самом феномене культуры: она потому есть особый и исключительно человеческий феномен, что преломляет и преобразует разные природы – телесно-биологические, социальные, психологические, духовные, – позволяя им выступать синергетически: духовное низводя к биолого-социальному и телесно-психологическому и делая его доступным падшему человеку, а биолого-социальное и телесно-психологическое поднимая к духовному, одухотворяя. Изучение культуры в проекции на социальный организм в свете социокультурных процессов позволяет нам увидеть ее как механизм, который совершает соединение несоединимого, слияние неслияемого, проекцию, в которой биологическое и духовное, применительно к человеческому бытию, существуют неслиянно и нераздельно.

Литература

1. *Аннинский Л.* Русский эон Вальтера Шубарта // Дружба народов. 2020. № 8. С. 213–223.
2. *Брунер Дж.* Психология познания. За пределами непосредственной информации. М., 1977. 413 с.
3. *Выготский Л.С.* Орудие и знак в развитии ребенка / Л.С. Выготский // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 1039–1129.
4. *Драницын Д.* Колонизационные задачи в Закаспийской области // Вопросы колонизации. СПб., 1910. Т. 7. С. 117–139.
5. *Дуров А.В.* Краткий очерк колонизации Сибири. Томск: Тип. губ. правл., 1891. 58 с.
6. *Карапетян Р.* Формирование населения Еревана // Население Еревана: Этносоциологическое исследование. Ереван, 1986. 261 с.
7. *Карапетян Э.Т.* Предисловие // Население Еревана: Этносоциологическое исследование. Ереван, 1986. 261 с.
8. *Карапетян Э.Т.* Этнические особенности семьи // Этно-социология Еревана. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1986. 261 с.
9. *Кауфман А.А.* Переселение и колонизация. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1905. 349 с.
10. *Ключевский В.О.* Курс русской истории. СПб., 1904. 1146 с.
11. *Коул М.* Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. 431 с.
12. *Леонтьев Д.А.* О некоторых аспектах проблемы «культура и личность» // Культурно-историческая психология. 2013. Т. 9. № 1. С. 22–31.
13. *Лурье С.В.* Историческая этнология. М.: Аспект-пресс, 1997, 1998. М.: Академический проект: 2004. 624 с.
14. *Лурье С.В.* Историческая этнология: Видеолекции [Электронный ресурс]. Алма-Ата. 2019. Режим доступа: https://openu.kz/ru/courses/istoricheskaya-etnologiya?fbclid=IwAR2MKrZq-dB20WyDXw2NvOcNhc-GasF8dQVvL6OuoeZMWXEZ0yRtSYWmgfc
15. *Лурье С.В.* Культура и ее сценарий: имплицитный обобщенный сценарий как внутрикультурный феномен // Общественные науки и современность. 2017. № 2. С. 153–164.
16. *Лурье С.В.* Об особом классе культурных феноменов (Православная культурология путем советских психологов-марксистов) // Тетради по консерватизму. 2021. № 1.
17. *Лурье С.В.* Опыт переформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии // Тетради по консерватизму. 2021. № 1.
18. *Лурье С.В.* Три системы: культура и психология: культурология на основании православной антропологии // Тетради по консерватизму. 2021. № 1.
19. *Лурье С., Давтян А.* Ереванская цивилизация [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://svlourie.ru/Erevan-civilization-cultural-code-politic-myth-of-modern-Armenia
20. *Льюис К.С.* Принц Каспиан / К.С. Льюис // Хроники Нарнии. Ч. II. М.: Гендальф-Мет, 1992. 575 с. С. 5–154.
21. *Маркарян Э.С.* Избранное: Наука о культуре и императивы эпохи. СПб.: Центр гуманитарных инициатив; М.: Университетская книга, 2014. 656 с.

22. Минеи. Декабрь. 25-й день. Рождественские стихиры [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/mineja-dekabr/25

23. *Надирашвили Ш.* Психология пропаганды. Тбилиси: Mecniereba, 1974. 170 с.

24. Народное хозяйство в СССР в 1989 г.: Статистический ежегодник. М., 1990. 766 с.

25. Население СССР. 1988: Статистический ежегодник. М., 1989. 704 с.

26. *Режабек Е.Я., Филатова А.А.* Когнитивная культурология. СПб.: Алитея, 2010. 316 с.

27. Сборник статистических материалов. М.: Финансы и статистика, 1989. 244 с.

28. *Сепир Э.* Язык: Введение в изучение речи. М.: Юрайт, 2020. 211 с.

29. *Сокольский Л.* Рост среднего сословия в России. Одесса: Тип. Е. Хрисогелос, 1907. 16 с.

30. *Степин В.С.* О «генах культуры» и главной задаче философии и социально-гуманитарных наук // Экология и жизнь. 2012. № 11 (132). С. 4–12.

31. *Тер-Саркисянц А.Е.* Современная семья у армян. М.: Наука, 1972. 207 с.

32. *Трегубов А.Л.* Переселенческое дело в Семипалатинской и Семиреченской областях: Впечатления и заметки чл. Гос. думы А.Л. Трегубова по поездке летом 1909 г. СПб., 1910. 78 с.

33. *Узнадзе Д.Н.* Экспериментальные основы психологической установки. Тбилиси: Изд-во АН ГрССР: 1961. 210 с.

34. *Фодор Дж.* Модульность психики: Когнитивная психология: история и современность: Хрестоматия / под ред. М. Фаликман, В. Спиридонова. М., 2011. С. 47–54.

35. *Фрейд А.* Психология Я и защитные механизмы. СПб.: Питер, 2018. 160 с.

36. *Хомский Н.* Язык и мышление. М.: Изд-во Московский университет, 1972. 122 с.

37. *Щюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. 1056 с.

38. *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1934. 291 p.

39. *Bock Ph.K.* Continuities in Psychological Anthropology. San Francisco: W.H. Freeman and Company, 1980. 288 p.

40. *Boesch E.* Symbolic Action Theory and Cultural Psychology. Berlin, Heidelberg, New York, London, Paris, Tokyo, Hongkong, Barselona, Budapest: Springel-Verlag, 1991. 387 p.

41. *Cole M.* Culture and Cognitive Science. Talk Presented to the Cognitive Science Program, U.C. Santa Barbara: 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.researchgate.net/publication/278406542_Culture_and_Cognitive_Science

42. *D'Andrade R.* Cognitive Anthropology // New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1994. P. 47–58.

43. *D'Andrade R.* Cultural Meaning systems // Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984. P. 107–119.

44. *D'Andrade R.* The Development of Cognitive Anthropology. Cambridgee: Cambridgee University Press, 1995. 272 p.

45. *Duijker H.C.J., Frijda N.H.* National Character and National Stereotypes: Confluence. Amsterdam: North-Holl Publishing Company, 1960. 238 p.

46. *Eisenstadt Sh.* Tradition, Change, and Modernity. New York, Sydney, Toronto: John Wiley, 1973. 367 p.

47. *Inkeles A., Levinson D.* National Character: The Study of Modal Personality and Sociocultural Systems // *Lindzey C. and Aronson E. (eds.)*. The Handbook of Social Psychology. Vol. IV. Massachusetts (Calif.), London, Ontario: Addison-Wesley, 1969. P. 3–123.

48. *Keesing P.M., Keesing F.M.* New Perspectives in Cultural Anthropology. New York: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971. XIV. 457 p.

49. *Lourié S.V.* Culture as a Field of Human Action (An Essay Concerning the Construction of Psychoculturalogical Theory) // Journal of Sibirian Federal University. Humanities and Social Sciences. 2016. Vol. 9. № 9. P. 837–853.

50. *Nelson K.* Cognition in a Script Frammework // *J.H. Flavell and L. Ross (eds.) S*ocial Cognitive Development. New York: Cambridge University Press, 1981. P. 97–118.

51. P*ye L.W.* Politics, Personality, and National Building: Burma's Search for Identity. New Haven and London: Yale University Press, 1962. 307 p.

52. *Riggs F.* Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society. Boston: Houghton Mifflin Co, 1964. 477 p.

53. *Rouce A.P.* Ethnic Identity: Strategies of Deversity. Bloomington, 1982. 247 p.

54. *Rudolph L., Rudolph S.* The Modernity and Tradition: Political Development in India. Chicago, London: University of Chicago Press, 1967. 306 p.

55. *Schwartz Th.* Anthropology and Psychology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 318–349.

56. *Schwartz Th.* The Structure of National Cultures // Understanding of USA: A Cross-Cultural Perspective. Tubingen: Gunter Narr Verlag.: 1989. P. 110–149.

57. *Schwartz Th.* Where is the culture? // The Making of Psychological Anthropology. Berkeley: University of California Press, 1978. P. 217–267.

58. *Shils E.* Centre and Periphery // Polanyi M. (ed.). The Logic of Personal Knowledge: Essays. London: Routledge & Kegan Paul, 1961. P. 117–130.

59. *Shils E.* Tradition. London; Boston, 1981. 334 p.

60. *Shweder R.* Thinking Through Cultures. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press, 1991. 404 p.

Аннотация. Статья посвящена анализу таких явлений, как культурная картина мира, социокультурный организм, традиция, в терминах, не противоречащих православной антропологии. Социокультурный организм – это социум (который может быть и уже, и шире этноса), являющийся носителем культуры, который преображает чисто социальные связи в органически-культурные. Социум подвержен как социобиологическим, так и персоналистско-духовным закономерностям, что выражается в структуре и функциях культурной картины мира, в закономерностях социальной жизнедеятельности. Традиция – один из наиболее ярких примеров того, как, накладываясь друг на друга, совмещаясь, естественные, социальные, культурные, личностные и духовные факторы приводят к формированию значительных общественных институций.

Ключевые слова: социум, этнос, социокультурный организм, культура, картина мира, общественные трансформации, традиция.

Svetlana V. Lourie, PhD in History, Doctor in Culturology, Leading Researcher, the Sociological Institute of RAS – Branch of Federal Center of Theoretical & Applied Sociology of the RAS (St. Petersburg). E-mail: svlourie@gmail.com

What Is Cultural World Image and How Cultural Tradition Is Formed

Abstract. The article is devoted to the analysis of such phenomena as the cultural world image, sociocultural organism, tradition, in the terms that do not contradict Orthodox anthropology. Sociocultural organism means socium (that can be bigger or smaller than ethnos), which is the culture bearer, transforming pure social connections into organically-cultural ones. The socium is subject to socio-biological and personalistic-spiritual rules, which manifest in the structure and functions of the cultural world image and in the patterns of social activity. Tradition is one of the most striking examples of how the natural, social, cultural, personal and spiritual factors overlap and combine, and lead to the formation of important social institutions.

Keywords: Socium, Ethnos, Sociocultural Organism, Culture, Worls Image, Social Transformations, Traditions.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-63-68

Николай Мартыненко

Этика и эстетика в контексте представлений раннего конфуцианства о государственном управлении

Представления ранних конфуцианцев об искусстве политики и государственного управления в наиболее общем виде можно свести к оригинальному синтезу этического и эстетического начал в их теоретическом и практическом аспектах. При этом, говоря о конфуцианском понимании искусства государственного управления в целом, следует отдавать себе отчет в масштабности темы. Для ее корректного освещения следует учесть во всем объеме колоссальное количество первоисточников, ставших первоосновой данной традиции, насчитывающей огромный по своей продолжительности срок предыстории в процессе длительного исторического развития китайской цивилизации. Кроме того, в самом Китае эта традиция подразделяется на большое множество периодов как по смыслу и идеологии, так и по историческим вехам своего развития. В данной статье мы концентрируемся на традициях раннего конфуцианства с акцентом на интересующий в рамках рассматриваемой темы контекст.

Говоря о письменных первоисточниках раннего конфуцианства, следует заострить особое внимание на компендиуме конфуцианских текстов, восходящих к собранию литературных произведений «Лю цзин» – «Шесть основ», повествующих о «лю и» – «шести искусствах». Эти шесть книг были широко известны по всему Китаю еще до времен творчества Конфуция и активно цитировались авторами эпохи правления династии Чжоу (~1045–221 до н.э.). В этих древнейших литературных произведениях содержались философские идеи и темы, а также многие термины, ставшие важнейшими понятиями в словаре традиционной китайской философии. В свою очередь, на основании доступных ему исторических писаний и документов, эпических сказаний и других текстов, Конфуций и создал систему письменных канонов, по которым стал обучать своих учеников, заложив, таким образом, древнейшую основу традиционной китайской образовательной системы: «…Конфуций стал разъяснять пути государственного управления [истинного] вана – [верховного правителя], он обращался к более чем семидесяти правителям [удельных вотчин], но не смог применить [свои принципы]. [В связи с вышеизложенным Конфуций] отправился на запад, для знакомства с [правящим] чжоуским домом. [После путешествия на запад в родовую вотчину Чжоу Конфуций:] <…> стал толковать старинные свидетельства в исторических записях, начав [рассмотрение событий] с княжества Лу, и составил летопись Чуньцю, в которой события излагались с правления Инь-гуна и вплоть до поимки цилиня при Ай-гуне. [Конфуций] соблюдал сдержанность в выражениях и стиле, исключал повторы и многословие, утверждал силу законов, основанных на справедливости, [показывал] совершенство пути [истинного] вана, поток людских дел. Семьдесят его учеников воспринимали

Мартыненко Николай Петрович, доктор философских наук, профессор кафедры Истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова, советник Аппарата Совета Федерации Федерального Собрания РФ. E-mail: nick9@yandex.ru

на словах все, что Учитель им передавал и в чем наставлял, так как у них не было возможности прочитать в написанном виде все, что содержало упреки или осмеяние, хвалу или отрицание, что могло восполнить или уменьшить [их понимание]» [1, с. 50–51].

Как гласит традиция, Конфуций обучил триста или три тысячи учеников, семьдесят из которых стали известными политическими деятелями и учеными. Это происходило во времена, подразделяемые в Китае на два подпериода. Первый называется «Чуньцю» (Весны и осени, 770–476 до н.э.), получив это название в честь «[Летописи] весен и осеней», составленной Конфуцием. Следующий период носит название «Чжань го» (Воюющие царства, 475–221 до н.э.), его характерной чертой стало окончательное ослабление фактических властных полномочий чжоуских верховных правителей при сохранении ими лишь номинального статуса сакрального центра власти. Значимой характеристикой этой эпохи является поочередное усиление отдельных царств, череда войн между ними, поглощение слабых государственных образований «го» («городов-государств») сильными «го», что подчеркивается его альтернативным обозначением «Лего» (можно перевести словосочетанием «Череда царств»). Как гласят древние тексты, в это время: «…все удельные князья [стали] при управлении [опираться на] силу. Приводя к порядку, совершали военные походы, карали и покоряли. Не объединялись вокруг правителя [династии Чжоу и не соблюдали законное] наследование [властных полномочий]. Пороки и ненависть извратили и погубили ритуалы и музыку» [2, с. 1–3].

В качестве средства преодоления вышеупомянутых пагубных тенденций конфуцианцы стремились вернуться к чистоте изначальной политической и культурной традиции, описанной в собрании текстов «Лю и», которое в дальнейшем было сокращено до пяти канонов, поскольку «Юэ цзин» – «Канон музыки» – был утрачен. В собрание сочинений «У цзин» («Пять канонов») входили: «И» («[Канон] Перемен», а также «Чжоу И» – «[Канон] Чжоуских перемен», или «Цикл перемен»), «Шу» («[Канон] Писаний», или «Шан шу» – «[Канон] древнейших придворных писаний»), «Ши» («[Канон] Стихов или песнопений [и гимнов]»), «Чунь-цю» («[Летопись] весен и осеней»), «Ли цзи» («Записи церемоний» или «И ли» – «Образцовые церемонии»).

Конфуций наставлял учеников таким образом: «Начинай с “песнопений”, находи опору в ритуале, трансформируй [себя] музыкой» [3, с. 21]. Словом «песнопения» мы переводим иероглиф 詩 – «ши», входивший в обозначение «Ши цзин» и принимающий значения: стихи, поэзия (как литературный жанр). В строго поэтическом смысле иероглиф 詩 (ши) стал служить для обозначения одной из форм китайской классической поэзии: четырехсловные, особенно же пятисловные или семисловные стихи: шы, цы, гэ, фу – четыре жанра стихотворных произведений, основные канонические формы китайской поэзии и ритмической прозы. В более строгом смысле в тексте «Ши цзин» это были не просто стихи, а скорее песнопения, транслировавшие древнейшую поэтическую и песенную культуру Китая, имевшие назидательный и историографический характер. Согласно тексту «Жизнеописания Конфуция», «в древности, [во времена жизни Конфуция] было известно более трех тысяч стихотворных произведений – “ши”. Конфуций отбраковал на его взгляд неподобающие и выбрал только те, которые соответствовали определенным морально-этическим идеалам и нормам, которые и послужили основой канонического текста «Ши цзин» [4, с. 126–128]. Современный известный текст «Ши цзин» состоит из четырех разделов: «Гофэн» («Нравы царств»), «Сяо я» («Малые оды»), «Да я» («Великие оды»), «Сун» («Гимны») и содержит триста пять поэтических произведений. Каждый раздел посвящен разным темам и представляет собой самостоятельное произведение, с особой эмоциональной атмосферой и средствами художественного изображения. В разделе «Великие оды» имеется «Ода о царях Вэнь-ване и У-ване и о покорении царства Инь-Шан». Последний раздел «Ши цзина» – «Гимны» заканчивается подразделом

«Гимны Шан» («Шан сунн»), содержащем пять гимнов, возводимых к этой древней династии, с упоминанием некоторых имен основателей и правителей династии [см., напр., 5, с. 3–22]. Гимны («сунн») представляют собой поэтический жанр, предназначенный для исполнения: в торжественных случаях; в начале сезонных работ, при отправлении жертвоприношений и других храмовых церемоний; в ходе празднеств и славословий в честь духов, предков, древних царей. Эти гимны можно назвать «эпосом», институционализированной устной формой передачи историй, преданий, мифов, легенд, объяснявших происхождение и историю родов, расширявшихся до племенных образований, которые, по мере дальнейшего развития, трансформировались в древние государства.

Столь внимательное отношение Конфуция к культуре рецитации стихотворных произведений получает более глубокий смысл с точки зрения современных представлений о методах совершенствования когнитивных способностей своих учеников. Как показывают современные исследования, мозг наиболее активен во время чтения вслух и его активность также стимулируют письмо и счет. Причем изучение именно поэтических произведений активно вовлекает в сферу внимания обучаемого и эмоции, регулируемые лимбической системой мозга [см., напр., 6]. Таким образом, начало обучения в предлагаемом Конфуцием порядке можно интерпретировать как глубоко продуманную систему, имевшую, судя по конфуцианским текстам, длительную апробацию.

Следующим этапом обучения, судя по вышеприведенной цитате слов Конфуция, являлось нахождение «опоры в ритуале – “ли”». Иероглиф «ли» не имеет точного эквивалента в европейских языках и поэтому существует множество альтернативных версий его перевода: «культурность», «нормы поведения», «обряд», «обрядность», «почтительность», «правила», «правила поведения», «приличие», «ритуал», «сдержанность», «традиции», «устав», «церемонии», «этика», «этикет», «этико-ритуальные нормы». Распространенные в трудах российских и западных китаеведов варианты его перевода: «обычай», «церемонии», «ритуал».

Этимологически, иероглиф «ли» восходит к идеограмме, обозначавшей «ритуальный сосуд для жертвоприношений»; в глагольном значении «торжественно угощать», «щедро одаривать», «проводить жертвоприношения». Древнейшие формы начертания иероглифа “fēng” аналогичны древнейшим формам начертаниям иероглифа «ли». Они оба восходят к изображениям ритуального сосуда для жертвоприношений [7, с. 752–753]. В текстах конфуцианских канонов «Шу цзин», «Ши цзин», иероглиф «ли» служил для обозначения ритуалов и обрядов, нацеленных на регуляцию социальных взаимоотношений, преодоления политических конфликтов, исполнения храмовых и дворцовых обрядов и ритуалов, форм поведения правящего сословия по отношению к народу. В древнейшем толковом этимологическом словаре «Шовэнь цзецзы» иероглиф «ли» определяется в значении: «ритуальный предмет для проведения [жертвоприношения]» [7, с. 752–753]. В тексте «Ли цзи» – «Записи [о] ли» («Записи о церемониях», «Записи о ритуале»), о сути того, что же такое «ли», говорится «ли шан ван лай». В современном китайско-русском словаре, выпущенном в Китае, в соответствие данному выражению предлагаются следующие русские эквиваленты: «на подарок следует ответить подарком же», «ответить вежливостью на вежливость», «вежливость требует взаимности», «в вежливости ценится взаимность (отношения)», «услуга за услугу», «на добрый привет добрый и ответ». Это выражение в китайском языке является устойчивой словесной формулой при вручении подарка: «отвечать на любезность следует любезностью». В тексте «Ли цзи» данная фраза продолжается выражением «ван эр бу лай фей ли е». Ее словарное определение: «вежливость требует взаимности», «невежливо оставлять что-то без ответа» [8, с. 550]. Но это не буквальное ее прочтение и перевод, а скорее толкование, попытка найти подходящий русский эквивалент китайскому фразеологизму. На наш взгляд, можно дать следующий перевод данного

отрывка, который в тексте «Ли цзи» фигурирует в следующем расширенном контексте: «Самое высшее из почитаемого – это дэ. Включает в себя долг [и] проявление взаимности (бао). «Ли» с древности – это дарить и получать ответные дары, [устанавливая взаимные] отношения, входить и уходить, [навещая друг друга]. Если дар вручен, но не возвращается ответной благодарностью, это не соблюдение ли» [9, с. 4].

Толкование понятия «ли» в тексте «Ли цзи» дает основание понимать его в контексте феномена дарообмена, подробно описанного в этнографической и антропологической литературе. Как писал К. Леви-Стросс, взаимные обмены подарками издревле выступали основой социальных норм поведения, продолжая исполнять подобную функцию во всех так называемых примитивных культурах [10, с. 33, 66]. Как отмечал в своих работах К. Поланьи: «Обмен дарами в ранних обществах являлся основным принципом организации общества» [11, с. 67]. Как писал М. Мосс, феномен обязательного дарообмена – одна из основ развития культуры в истории человеческого общества, на базе которого со временем сложилась система общественного поведения с запретами и наказаниями за их нарушение, которая стала регулировать поведение индивидуума и всего общества [подробнее см. 12]. Для обозначения данного феномена в специальной литературе используется понятие «реципрокность», «реципрокные отношения» (от лат. reciprocus возвращающийся, взаимный). Именно в таком контексте и следует понимать этимологию и древнейшие значения иероглифа «ли»: «сосуд для проведения ритуальных торжественных угощений», «торжественно угощать», «торжественное угощение» [7, с. 752–753].

Торжественные угощения соплеменников и приглашенных гостей имели важнейшее значение в жизни свободного населения древнекитайского государства. Изначально древнекитайские ранние государства были организованы по принципу большесемейной общины, родоплеменной группы, связанной внутри сложной системой родства, ставшей ядром формирования государств. Их родоплеменное ядро находилось в привилегированном положении по сравнению со всеми остальными группами населения, обладая правом на даровые раздачи предметов питания, происходившие в контексте жертвоприношений верховным предкам всей общины. Это функционально объединяло всех близких и дальних родственников в единый коллектив – большую семью, являющуюся основой территориальной и большесемейной общины. Высший правитель также принадлежал к этой общине и исполнял высшую функцию и властные полномочия по праву первородства [13, с. 51–63]. По этой причине во времена Конфуция воззрения на общество тесно пересекались с пониманием его как большой семьи, воспитание членов которой и становилось, согласно учению Конфуция, главной задачей искусства политики и государственного управления.

Вполне закономерен призыв Конфуция к изучению и исполнению норм взаимоотношений, увязываемых с понятием «ли» и рассматриваемых в качестве значимой компоненты искусства обретения гармонии взаимоотношений в обществе и государственном управлении. Одной из наиболее значимых в данном контексте идей была убежденность в необходимости просвещения общества положительным примером: современных людей примером древних предков, младших образцом поведения старших, подданных – достойным поведением властителей, обязанных подавать личный пример соблюдения комплекса морально-этических и церемониальных правил, «уважения старших младшими и наставления младших старшими» – «сяо», правил приличествующего поведения, взаимной выручки и доброжелательности – «ли». Как гласит годяньский список раннего конфуцианского текста об идеальных временах древности «Дао [правления] Танского [Яо и] Юйского [Шуня]»: «Свершения Яо и Шуня: любовь, родственное отношение, уважение, дружелюбие. [Они] любили и относились по-родственному, потому и проявляли сыновнюю почтительность. Уважали и относились по-дружески, потому и уступали престол [друг другу]. Проявляли сыновнюю почтительность, потому и облагодетельствова-

ли народ Поднебесной. [Когда] стали передавать престол по наследству, в мире утратили благодать. Сыновняя почтительность – корона человечности. Престол – достижение справедливости» [14, с. 147–151].

Конфуций акцентировал особое внимание на понятии «ли», символизировавшем в современном ему культурно-историческом контексте важнейшую социальную реалию. Он ставил целью консервацию сложившейся системы социальных связей и иерархии, традиционно существовавших в Китае с древнейших эпох в рамках эволюционно развивавшейся культуры патриархальной большесемейной общины, видя в этом выход из кризиса общественных отношений и разрушения социальной системы государства Чжоу, свидетелем которого он стал [подробнее см. 12, с. 57–63]. Конфуцианская доктрина предполагала мироустройство в согласии с идеалами «высокой древности», предусматривающими выполнение правителем функции «устроения людей», предполагающего развитие в людях этического начала и подавление корысти, необузданности желаний и жажды выгоды.

Следующим шагом в системе образования и развития своих учеников, согласно представлениям Конфуция, зафиксированным в тексте «Лунь юй», являлась «трансформация [характера и нравов посредством изучения] музыки». Целью, которая ставилась перед учениками Конфуция при изучении музыки, было взращивание в себе высокой культуры нравов и последующее заботливое отношение к культурной политике, к гармонизации нравов населения китайских империй в соответствии с воззрениями Конфуция о том, что корень политики заключается в том числе и в умении обеспечить основу для процветания правильной музыки, преобразующей к лучшему нравы народа. Сам иероглиф 樂 «юэ» в своей самой ранней известной форме начертания восходит к схематичному рисунку дерева, над которым изображены два кокона тутового шелкопряда, символизирующие понятие «нить», а в целом указывала на «струнный музыкальный инструмент». В современных китайских этимологических словарях корневое значение иероглифа «юэ» определяется как «общее название для музыкальных инструментов» [6, с. 133]. В древнейшем и каноническом толково-этимологическом словаре «Шовэнь цзецзы» поясняется, что пиктограмма «дерево» в этой идеограмме символизирует «боковые подпорки (стойки) рамы», на которую подвешивались колокола и литофоны. В целом же иероглиф «юэ» поясняется в значении «военный барабан» [2, с. 158], что также принимает и производные значения: «атаковать», «поднимать в наступление» (в древности сигналом служили удары барабана), «возбуждать», «подбодрять», «воодушевлять». Идея воодушевления подданных, вероятно, и стала отправной в рамках конфуцианского учения о музыке в системе государственного управления.

Характерные особенности музыкальных произведений рассматривались как сигнализирующие о нравах, царящих в обществе, о благополучии и неблагополучии царств, о состоянии политического управления. Поэтому в тридцать седьмой главе трактата «Ли цзи» говорится, что превращения тональности музыки сопричастны изменениям настроений народа: «Поэтому нужно тщательно вникать в тональности [голосов, песен и музыки], чтобы понимать звуки голоса. Нужно тщательно вникать в интонации голоса, чтобы разбираться в музыке. Нужно тщательно вникать в музыку, чтобы разбираться в [искусстве] управления государством» [8, с. 119–128]. Целью изучения музыки было заботливое отношение к культурной политике и гармонизации нравов населения китайских империй в соответствии с воззрениями Конфуция о том, что корень политики заключается в том числе и в умении обеспечить основу для расцвета правильной музыки, преобразующей к лучшему нравы народа.

Таким образом, конфуцианство рассматривало синтез этического и эстетического как средство обучения учеников и преобразования к лучшему нравов как правителей, так и народа. В свою очередь это становилось и фундаментом развития искусства государственного управления в его традиционно китайском понимании, восходящем к учению Конфуция.

Литература

1. *Сыма Цянь.* Ши-эр чжухоу нянь-бяо – Погодные таблицы [правлений] двенадцати владетельных князей-чжухоу: пер. Р.В. Вяткина / Сыма Цянь // Исторические записки. Т. III. 1984.
2. *Сюй Шэнь чжуань, Сюй Сюань цзяодин.* Сочинение Сюй Шэня, исправленное Сюй Сюанем. Шовэнь цзецзы (Объяснение вэнь и толкование цзы.). Шанхай: Цзяоюн чубаншэ, 2004.
3. Лунь юй (Беседы и Суждения). Серия: Чжуцзы байцзя чжи. Чжунхуа гудянь цзинхуа вэньку (Собр. выдающихся памятников китайской классики). Пекин, 2001.
4. *Сыма Цянь.* Кун-цзы ши цзя – Наследственный дом Кун-цзы – Конфуция: пер. Р.В. Вяткина / Сыма Цянь // Исторические записки. 1992. Т. 6.
5. *Федоренко Н.Т.* Древнейший памятник поэтической культуры Китая // Шицзин: Книга песен и гимнов. М., 1987.
6. *Кавашима Р.* Как заставить работать мозг в любом возрасте: Японская система развития интеллекта и памяти. СПб.: Питер, 2017.
7. Ханьцзы юаньлю цзыдянь (Этимологический словарь китайских иероглифов). Бэйцзин: Хуася чубан шэ, 2003.
8. Китайско-русский словарь. Шанхай, 1977.
9. Ли цзи. (Записи о церемониях). Серия: Чжуцзы байцзя чжи Шисаньцзин. Чжунхуа гудянь цзинхуа вэньку (Тринадцать канонов всех школ философов. Собр. выдающихся памятников китайской классики). Бэйцзин, 2001.
10. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология, М., 1983.
11. *Поланьи К.* Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. СПб., 2002.
12. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
13. *Мартыненко Н.П.* «Ли» и «фа» – полярные категории китайской социальной философии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2015. № 1.
14. *Мартыненко Н.П.* Дао [правления] Танского [Яо и] Юйского [Шуня] (текст из Годянь) / предисл., пер. с древнекитайск. и примеч. Н.П. Мартыненко // Вопросы философии. М.: Наука, 2017. № 11.

Аннотация. Представления раннего конфуцианства об искусстве государственного управления в самом общем виде можно свести к синтезу этического и эстетического в требовании преобразовывать к лучшему нравы учеников, правителей и народа в целом. Этот взгляд отразился в разработке в конфуцианстве специфической системы образования и преобразования нравов, в котором важную роль получало изучение поэтического искусства, обрядов и ритуалов, наставление в благожелательном и уважительном отношении между людьми и взаимовыручке, а также особый акцент на постижении музыкального искусства. Предполагалось, что первоосновой стабильности политической системы являются нравы и отношения, царящие между людьми. Достижение в области воспитания членов общества происходило с помощью активного привлечения этического и эстетического начал, синтез которых требовался для создания наилучшей системы государственного управления. Представления конфуцианцев о создании оптимальной системы государственного управления путем воспитания, основанного на изучении ритуалов и обрядов, поэтического искусства и музыки, оказали существенное влияние на эволюцию китайской культуры и цивилизации.

Ключевые слова: Китай, конфуцианство, традиции, этика, эстетика, поэтика, музыка, ритуалы, обряды, ши, ли, юэ, политика, государственное управление.

Nikolay P. Martynenko, PhD in Philosophy. Professor (part-time), Department of History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University; Advisor, Office of the Federation Council, Federal Assembly of the Russian Federation.. E-mail: nick9@yandex.ru.

Ethics and Aesthetics in the Context of Early Confucian Perceptions of Public Administration

Abstract. The ideas of early Confucianism regarding the art of public administration in the most general form can be reduced to the synthesis of ethics and aesthetics in the demand to transform for the better the morals of disciples, rulers, and people in general. This view was reflected in the development in Confucianism of the specific system of education and transformation of morals, in which an important role was ascribed to studying the poetic art, rites and rituals, to the guidance in benevolent and respectful relations between people and mutual help, while special emphasis was made on the comprehension of musical art. The basic stability of the political system was supposed to be based on morals and relations between people. Achievement in the field of education of the members of society was attained through the active involvement of ethical and aesthetic principles, the synthesis of which was required to create the best system of public administration. Confucians` notions of establishing an optimal system of administration through education based on the study of rituals and rites, poetic art and music had a significant impact on the evolution of Chinese culture and civilization.

Keywords: China, Confucianism, Traditions, Ethics, Aesthetics, Poetics, Music, Rituals, Rites, Shi, Li, Yue, Politics, Public Administration.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-69-76

Николай Щипков

Субъектна ли культура? К вопросу об особенностях русской культурологической традиции

Культурология давно стала характерной особенностью современного российского научного ландшафта. Однако если сравнить культурологию с прочими отраслями российского гуманитарного знания, то она будет заметно проигрывать другим устоявшимся дисциплинам – истории, филологии, искусствоведению и политологии. В перечисленных выше науках более четко сформулирована идентичность исследователя и научный аппарат, а также существуют школы с длинной историей в крупнейших университетах. Устоявшийся на практике термин «культурология» на деле не имеет под собой достаточного юридического или фактического обоснования. Де-юре вместо него Высшей аттестационной комиссией употребляется словосочетание «теория и история культуры» (паспорт специальности 24.00.01). Вместе с этим существует смежная специальность – «философия и история религии, философская антропология, философия культуры» (09.00.13). Даже отталкиваясь от формальных показателей, указанных в паспорте специальности 24.00.01, практически невозможно сделать четких и однозначных выводов о конкретных научно-методологических рамках культурологии. Так, например, в этом документе указано, что данная специальность относится к следующим отраслям наук: философским, историческим, социологическим, искусствоведению и культурологии. Достаточно сложно ограничить предметные рамки подобной научной дисциплины. Не удивительно, что в спорах вокруг культурологии часто возникает аргумент, в принципе отказывающий этой науке в предметности.

Так, первый серьезный кризис случился с культурологией уже в 2000 году, спустя всего десятилетие с момента ее возникновения, когда Министерство промышленности, науки и технологии издало указ, который попытался ликвидировать культурологию как отдельную науку. Очевидно, что за этим указом стояли лоббисты из смежных гуманитарных наук, которые считали предмет культурологии неясным, размытым, а саму науку – излишней. Тогда «закрытия» культурологии не состоялось, однако и сегодня продолжаются споры, и вновь часто звучит аргумент о том, что культурология выполняет дублирующие функции в семье гуманитарных научных дисциплин [см., напр., 8].

Подобные проблемы институционального характера культурологии являются прямым следствием методологической неопределенности. Именно поэтому сегодня многие молодые российские исследователи в поисках решения этих проблем часто обращаются к гораздо более стройной и четкой методологической программе «культурных исследований», широко распространенной в англосаксонском научном мире. Однако в отношении гуманитарных наук прямое копирование методологии и методов не всегда приводит к желаемым результатам. Подобный перенос, хотя и может дать результат в краткосрочной

Щипков Николай Александрович, магистр культурологии, старший преподаватель Российской академии зодчества, ваяния и живописи Ильи Глазунова. E-mail: nik75e@gmail.com

перспективе, в долгосрочной, наоборот, зачастую приводит не к обогащению гуманитарного знания, а к его стагнации. Подчеркнем, что в данном случае речь идет не об осуждении обмена научным опытом, а о порочности практики прямого переноса иностранной научной методологии без адаптации к языку и традициям отечественной науки. Такая практика чревата превращением гуманитарной науки из производителя знания в переводчика чужих идей.

Для того чтобы избежать подобной интеллектуальной зависимости, необходимо иметь сопоставимую научную базу. Основа такой научной базы – всегда не только институционально развитая структура в отдельно взятой стране, но и наработки в области научной методологии. Впрочем, наработки в сфере методологии не возникают сами по себе, но являются следствием определенной традиции, которая зачастую складывалась не одно десятилетие, а иногда и столетие. Предпосылки современной культурологии складывались в России как минимум с середины XIX века.

Среди наиболее заметных исторических фигур XIX века наибольшего внимания заслуживает знаменитый историософ Николай Яковлевич Данилевский. Именно он сумел первым выразить характерные особенности национального понимания мирового исторического процесса. В середине XIX века вместе с развитием археологии (а значит и истории) и сравнительного языкознания в воздухе начинают витать идеи антиевропоцентризма. Возникает понимание того, что Европа представляет собой лишь вариант развития мировой истории, а не ее цель.

Так, например, русский философ-народник Лев Мечников в своих трудах пытался обосновать неравномерность развития человеческих обществ при помощи своеобразного географического детерминизма [10]. В частности он выделял три этапа развития цивилизации: речной, средиземноморский, океанический. Его идеи найдут свое отражение уже в работах немецких и английских идеологов геополитического подхода, которые тоже будут выводить особенности развития цивилизаций (понятия расширительного в сравнении с понятиями «народ» или «государство») из их географического положения по отношению к крупным водоемам. Недостатком геополитического подхода был ярко выраженный географический детерминизм. Подобный подход неизбежно приводит к идее превосходства одного типа цивилизации над другим. В этом смысле Данилевский разительно отличается от Мечникова. Данилевский вводит понятие культурно-исторических типов совсем не для того, чтобы расположить их в том или ином иерархическом порядке.

Распространено убеждение, что Данилевский взял многие из своих идей у немецкого историка Генриха Рюккерта, который первым использовал выражение «культурно-исторический тип» [7, с. 152]. Рюккерт выделял пять культурных типов: германо-христианский, восточно-христианский, арабский, индийский, китайский. Однако в отличие от Рюккерта Данилевский не делает вывода о том, что какой-то из этих культурно-исторических типов является более полноценным по отношению к остальным. Для немецкого ученого западноевропейский тип является наиболее полным выразителем общечеловеческих ценностей и, следовательно, сама его теория в этом отношении является оправданием насильственной европеизации неевропейских народов. Позиция же Данилевского не наступательная, а оборонительная: «дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью» [4, с. 113]. Данилевский отстаивает идею того, что много позже будет названо Константином Леонтьевым «цветущей сложностью». Разные культурно-исторические типы обогащаются за счет друг друга, но не властвуют друг над другом. В этом смысле Данилевский предлагает не историософский детерминизм, а фактически вводит в историческую науку аксиологическое измерение.

Имя Данилевского часто ассоциируется с имперским мессианством, однако, с нашей точки зрения, Данилевского вернее рассматривать как философа, который пытался выделить не столько эсхатологическую роль России, сколько само право на существование России в каких-то иных формах культуры по отношению к западноевропейским. По словам А.П. Козырева, «книга “Россия и Европа” – это одна из глобальных политических утопий, но тем не менее утопий очень значительных. Я думаю, что память о ней сегодня жива не в связи с несостоявшимся славянским проектом, а в связи с четким утверждением Данилевского: Россия – не Европа. То есть у России свой собственный исторический и культурный путь, отличный от европейского пути» [5]. Данилевский рассматривал культуру не как набор искусственно предзаданных установок, которые обязательно должны реализоваться в мировой истории, а как культурный, социальный и религиозный опыт, который характерен для каждого общества и сам является субъектом исторического процесса. Не случайно Данилевский употребляет именно слово «культура» – он намеренно придает этому слову субъектность. Данилевский подчеркивает, что в истории главным образом действует не личность, не общество и не народ, а, напротив, совокупность тех установок, в которые верят личность, общество или народ.

Предпосылки современной культурологии в XIX веке можно найти не только в работах историков, но и филологов. В филологии ярким выразителем научного подхода, который стремился к обобщению и сравнению, стал академик Александр Николаевич Веселовский (1838–1906). В историю отечественной науки Веселовский вошел не только как основатель отдельной филологической школы и литературовед, но и как приверженец методов сравнительной мифологии. Первые заметные научные работы Веселовского были посвящены итальянской литературе XIV–XV веков. В 1860–1870-х годах Веселовский печатает серию статей в журнале «Вестник Европы» об итальянских писателях и философах: Данте, Бруно, Боккаччо, Рабле и т.д. Позднее его научный интерес заметно смещается от истории европейской литературы в сторону сравнительной мифологии и фольклористики.

Формально Веселовский – филолог. Однако в данном случае это только указание на тот материал, на основании которого он ведет исследование. В своих работах, особенно в научно-публицистических статьях, Веселовский постоянно выходит за рамки строгого текстологического исследования. Даже когда пишет об итальянском Возрождении, в конечном счете он выходит на попытки дать определение итальянскому национальному духу, который зародился, по мнению Веселовского, в ту эпоху. «Противоречия практики и теории, язычества и христианства, христианской и языческой нравственности, этики и эстетики – таково впечатление итальянского Renaissance, разложившего видимую цельность итальянской средневековой культуры» [3].

Конечная цель всей научной деятельности Веселовского представляет собой поиски новых методов гуманитарных наук, которые позволили бы им выйти на новый уровень обобщения. Именно поэтому Веселовский пытается ввести в достаточно пассивный научный оборот отечественных гуманитарных наук конца XIX века европейские методы. Одним из этих методов является сравнительная мифология, которая в этот исторический период впервые после эпохи романтизма пытается систематизировать европейский фольклорный материал. Веселовский пишет: «Вопросы, поднимаемые сравнительной мифологией, так важны, представляют такой общечеловеческий интерес, что всякому покажутся естественными наши требования от нового деятеля на этом поприще: не тратить сил на собирание данных с целью подвести их под установленные категории, которые, может быть, еще подлежат отмене, а заняться новой разработкой метода» [2].

Здесь можно провести интересные аналогии с нынешним днем. Сравнительную мифологию, которую сегодня изучают как научную классику, Веселовский защищает от обвинений в ненаучности. Он признаёт, что это еще не наука в настоящем смысле этого сло-

ва, а только лишь очень большой объем нового фактического материала. Не существует науки, пока не существует научной методологии. Из-за этого часто возникают некорректные научные выводы: например, Веселовский указывает на то, как итальянский ученый Де Губернатис при попытке связать русский фольклор с общеевропейским материалом совершенно некорректно использует в одном сравнении как народные сказки, собранные А.Н. Афанасьевым, так и «литературную» сказку П.П. Ершова, поэму «Конёк-горбунок». Дело не в том, что подобное сравнение невозможно в принципе, а в том, что вне ясного и четкого научного метода оно дает неудовлетворительные результаты. И действительно, несмотря на то, что сравнительная антропология и фольклористика этой эпохи почитаются как научная классика, как предшественники более совершенных научных методов исследования в этой области, как научное пособие их сегодня никто не использует. Однако Веселовский верит в то, что проблема метода относится к числу решаемых, и что научные задачи и общечеловеческая важность подобных исследований сильно перевешивают те ошибки, которые в процессе исследования можно допустить.

Постановка в рамках настоящей статьи в один ряд таких разных фигур как Данилевский и Веселовский не случайна. В отечественной науке история и филология всегда шли рука об руку, даже названия факультетов в царской России часто носили названия словесно-исторических или историко-филологических. На наш взгляд, искать истоки того, что мы называем «культурологией», надо именно в историко-филологической национальной традиции.

Одним из ярчайших явлений, продолжавших эту традицию в послереволюционный период русской истории, станет созданная в 1921 году Государственная академия художественных наук (ГАХН). ГАХН занималась разработкой проблем теории и истории актуальных на тот момент направлений в искусстве всеми возможными актуальными на тот момент способами. Являясь подразделением Наркомпроса, ГАХН работала как консультативный орган, организатор художественных выставок и разработчик и оценщик программ школьного образования. По характеру и роли выполняемых задач ГАХН была, скорее, think tank, чем классическим образовательным учреждением.

Появление ГАХН станет наиболее значительным явлением гуманитарно-интеллектуальной жизни России этого периода. Для того чтобы понять ее внутреннюю структуру, цели и задачи, нужно для начала хорошо представить себе фигуры ее основателей – Александра Габричевского и Густава Шпета. Шпет – известный российский философ начала XX века, гуссерлианец, феноменолог, выпускник киевского историко-филологического факультета. Однако, что для нас наиболее интересно, во второй половине 1910-х годов Шпет – член знаменитого лингвистического кружка, объединения студентов историко-филологического факультета Московского университета. Члены этого кружка занимались диалектологией, фольклором, этнографией. Позднее – поэтикой и теорией поэтической речи. В этом смысле они были достаточно близки тем идеям, темам и методам, которые занимали в тот период умы европейских ученых. Лингвистика и этнография станут в XX веке одними из наиболее разработанных научных дисциплин. Поэтому неудивительно, что в начале 1920-х годов Шпет занимается то этнографией, организуя при университете этнографический кабинет, то эстетикой, публикуя в этот период свои «Эстетические фрагменты» [9]. В ГАХН Шпет с 1922 по 1925 год возглавляет философское отделение.

Вторая значимая фигура, сыгравшая важную роль в становлении ГАХН, – Александр Габричевский. В 1915 году он окончил историко-филологический факультет Московского университета, преподавал во ВХУТЕМАСе и затем начал работать в ГАХН, где в 1925 году сменил Шпета на должности заведующего философским отделением. Габричевский был известен прежде всего как теоретик архитектуры и специалист по Возрождению, переводчик Данте и Вазари, комментатор Томаса Манна и Иоганна Гёте.

И Шпет, и Габричевский мечтали о создании «синтезирующего искусствоведения», которое в рамках общефилософских поисков культурных оснований бытия человека могло бы наиболее полно выразить роль искусства в культуре. Для этого нужна была «новая наука». В своей статье «Новая наука об искусстве» Габричевский пишет: «Первая четверть XX века отмечена рождением и быстрым развитием новой науки об искусстве. Одна основная черта отличает эту новую науку об искусстве от всех ее прежних этапов – это более или менее ясно осознаваемое, но, безусловно, всюду присутствующее стремление к более отчетливому и более углубленному выделению самого предмета исследования».

Идеи Шпета, Габричевского, Кандинского (вице-президента ГАХН, с которым велось активное обсуждение этих идей), а также других представителей московской интеллектуальной жизни того времени, легли в основу научной структуры ГАХН. Основу этой структуры составляли три отделения – социологическое, физико-психологическое и философское, которые вели работу по пяти секциям: литературной, пространственных искусств, музыкальной, театральной и декоративной. Таким образом, в ГАХН предполагалось пятнадцать основных направлений исследовательской работы. В такой структуре отделения фактически отвечали за предмет исследования, а секции – за его объект. И хотя эта структура практически никогда не была четко закрепленной и устойчивой, в ней мы видим попытку синтезировать разные научные подходы в рамках одной научной организационной структуры. Сегодня это бы назвали междисциплинарным подходом. Показательно, что в структуре ГАХН ни один из методов не имел преимущества и приоритета над другими. Например, литература могла изучаться и как явление общественной жизни (писатель как общественный деятель), и как текст, и как набор эстетических и эмоциональных переживаний, которые произведения искусства вызывают в человеке. В этом смысле ГАХН является уникальной структурой не только в отечественной, но и мировой научной практике. Исследования, проводимые здесь, ранжировались от инновационных и прикладных (например, исследования творчества душевнобольных, детского творчества) до философских и абстрактно-теоретических.

Однако не стоит забывать, что при всем вышеперечисленном ГАХН на протяжении своего существования оставалась частью государственно-бюрократической структуры. Ее основателями были не только Кандинский и Шпет, но и Луначарский. Поэтому когда в конце 1920-х годов государственная идеологическая политика начала меняться, ГАХН стала одной из первых жертв этих изменений. В поле деятельности ГАХН в этот период попали практически все художники и интеллектуалы, так или иначе связанные с искусством: Казимир Малевич, Лев Выготский, Николай Бердяев, Федор Степун, Семен Франк, Борис Вышеславцев, Всеволод Мейерхольд, Анатолий Бакушинский, Любовь Аксельрод, Михаил Гершензон, Николай Эфрос, Борис Виппер, Борис Ярхо, Сергей Шервинский, Алексей Лосев[1] и т.д. Когда в 1929 году началась подготовка к ликвидации ГАХН, первым этапом стало создание комиссии по «чистке». В ее резолюции говорится, что «Шпет концентрировал вокруг себя формалистов, идеалистов, реакционеров типа Лосева, Шапошникова, Никольского, Морица» и что ГАХН превратилась «в крепкую цитадель идеализма» [цит. по: 1]. В этот же период начинается травля в прессе, в которой часто употребляются формулировки

[1] Фигура Алексея Лосева представляет собой отдельную важную линию в становлении культурологии в России. Ученик о. Павла Флоренского, собеседник Семена Франка, Николая Бердяева, Валентина Асмуса, Лосев был фигурой, несомненно, принадлежащей к Серебряному веку и в смысле образования, таланта и хода мысли. Открытый идеалист, тайный монах и идейный противник диалектического материализма, который лежал в основе советско-марксистской идеологии, Лосев оказал сильнейшее влияние на интеллектуальную действительность 1960-х годов и образ мышления шестидесятников. Репрессированный в 1930 году за «Диалектику мифа», он был фактически загнан в узкие рамки исторической эстетики, однако в его работах эстетика и древние языки были, скорее, прикрытием философских идей и взглядов, которые он не мог выражать открыто.

вроде того, что Шпет свою деятельность «из гнилых недр ГАХН перенес вовне, вербует чуждых пролетарской общественности студентов, бывших людей, эстетствующих жеманниц для работы в дебрях эстетно-идеалистической философии, процветающей в ГАХН». Особенно важно отметить, что помимо обычных обвинений в отклонениях от марксизма, контрреволюционности, взяточничестве и кумовстве, членов ГАХН обвиняли в идеализме. В отличие от всех других обвинений это обвинение имело под собой реальную основу. Шпет был приверженцем трансцендентально-феноменологического идеализма Гуссерля и в молодости даже являлся слушателем его лекций. Борис Виппер, председатель секции пространственных искусств ГАХН, был гегельянцем.

Несмотря на то, что принципы организационной структуры ГАХН во многом строились на иных основаниях по сравнению с дореволюционными учебными заведениями, ГАХН все равно оставалась в рамках основных философских положений классической немецкой идеалистической философии. В этом смысле попытку синтеза гуманитарных наук, предпринятую в 1920-х годах в ГАХН, в истории философской мысли скорее следует относить к движению, наиболее ярким выразителем которого было неокантианство. Именно отсюда, на наш взгляд, и выходит то внутреннее противоречие, которое современная отечественная культурология испытывает по отношению к современным западным наукам о культуре. Несмотря на то, что и социология (а, следовательно, и «культурные исследования»), и отечественная культурология уходят корнями примерно в одну и ту же философскую мысль XIX века, их методологические подходы и объяснения по отношению к предельным основаниям культуры и человека сегодня находятся в совершенно различных плоскостях. В данном случае социологический материализм всегда будет пытаться найти объяснения в формальных поводах и признаках, по сути, отказывая культуре и человеку в субъектности, а культурологический идеализм всегда будет биться в противоречиях в поиске объяснений этой субъектности. Этим и занимались ученые Государственной академии художественных наук.

В последующие два десятилетия в гуманитарной науке происходит застой, вызванный многочисленными репрессиями на идеологической почве. Сталинский Советский Союз становится вдвойне идеологизированным государством и, конечно, в первую очередь под каток идеологических репрессий попадает образованный и публичный класс ученых, в особенности гуманитариев. Сталинская система сразу стремится полностью взять науку под свой контроль: в 1928 году арестовывают М.М. Бахтина, в 1930-м – А.Ф. Лосева, в 1929-м разгоняют ГАХН, а в 1930-м прекращает свое существование ВХУТЕМАС (ВХУТЕИН). В 1933–1934 годах по делу о «Русской национальной партии» репрессируют целый ряд искусствоведов, в частности сотрудников Русского музея, которых обвиняют в сохранении экспозиции залов, посвященных русскому дореволюционному искусству. В 1930 году фабрикуется дело «буржуазных историков», по которому было арестовано множество ученых, в том числе несколько академиков, а в середине 1930-х годов все исторические факультеты сначала закрываются, а потом открываются снова, но уже идеологизированными. Та же судьба постигла филологию: литературоведение стало жестко цензурируемым, а в языкознании и лингвистике под запрет попало «расистское» сравнительно-историческое языкознание и славистика.

Ограничения в передвижении, отгораживание от западной науки и философии, репрессии и частая смена государственной политики в гуманитарной науке привели к разрушению и разрыву национальной научной традиции. Наука почти в одночасье лишилась своих лидеров, а, значит, цели и направления развития. В подобных условиях очень скоро стало сложно говорить не только о каком-то развитии научной методологии, но часто даже и о конкурентоспособности. Ум, натасканный повторять заранее заученные постулаты, быстро лишается умения гибко мыслить.

Тем не менее идея «новой науки», которая обобщала бы знания о работе человеческого духа (для обозначения которого и был придуман термин «культура»), накопленные в истории европейской мысли, уже не покидала русскую исследовательскую традицию. Методологическая разработка интуиций Данилевского, Веселовского, Лосева, а также ученых из ГАХН совершенно уникальна и продолжается сегодня в рамках культурологии. Культурология – наука «молодая» только в смысле своего юридического оформления, потому что как идея она существует уже на протяжении 150 лет. Она, безусловно, обладает собственной предметностью, целями и задачами, а значит, имеет и право на существование. Отказываться от методологической традиции, которая лежит в ее основе, в современной ситуации по крайней мере недальновидно. Перефразируя знаменитые слова Михаила Леоновича Гаспарова, «бескультурья не существует; есть только чужая культура», сегодня можно сказать: «науки не может не быть; может быть только чужая наука». Сложно не согласиться с этим высказыванием.

Литература

1. *Акимова М.* Ученые ГАХН дома и на следствии: Доклад на семинаре «Москва. Места памяти», 2015 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://urokiistorii.ru/article/52560 (дата обращения: 06.04.2020).
2. *Веселовский А.Н.* Сравнительная мифология и ее метод [Электронный ресурс] / А.Н. Веселовский // Собр. соч. М., 1938. Режим доступа: http://az.lib.ru/w/weselowskij_a_n/text_1873_sravn_mifologia.shtml (дата обращения: 06.04.2020).
3. *Веселовский А.Н.* Противоречия итальянского Возрождения [Электронный ресурс] / А.Н. Веселовский // Избранные статьи. Л.: Гослитиздат, 1939. Режим доступа: http://az.lib.ru/w/weselowskij_a_n/text_1887_protivorechia_italyanskogo_vozrozhdenia.shtml (дата обращения: 06.04.2020).
4. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2008.
5. *Козырев А.П., Миронов В.В., Пущаев Ю.В.* Европа ли Россия? Беседа о Николае Данилевском и главном труде его жизни [Электронный ресурс] // Тетради по консерватизму. 2020. № 3. С. 460–467. Режим доступа: https://pravoslavie.ru/124138.html (дата обращения 21.12.2020).
6. Святоусты с высших литкурсов // КП. 1929. 23 марта. № 67 (1154) // *Плотникова Н.С., Подземская Н.П.* Искусство как язык – языки искусства. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
7. *Семенов Ю.И.* Философия истории. М., 2003.
8. *Силантьева М.В.* Контуры будущего в контексте мирового культурного развития: Доклад на Международных Лихачевских научных чтениях, 2018 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2018/dokladi/SilantjevaMV_sec3_izd.pdf (дата обращения: 06.04.2020).
9. *Шпет Г.* Эстетические фрагменты. М.: Правда, 1989.
10. *Metchnikoff L.* La Civilisation et les grands fleuves historiques. Paris: Hachette, 1889.

Аннотация. В статье прослежены основные вехи истории идейного развития предпосылок культурологической методологии. Рассмотрено отношение Н.Я. Данилевского и А.Н. Веселовского к понятию культуры. Описаны ранние советские эксперименты 1920-х годов по созданию новых гуманитарных исследовательских направлений на примере ГАХН. Основная задача статьи – проследить исторических предшественников самобытного отношения к понятию «культура» в рамках русской философской и культурологической традиции.

Ключевые слова: культура, культурология, научная традиция, этнология, методология, Данилевский, Мечников, Веселовский, Лосев, Шпет, ГАХН.

Nikolai A. Shchipkov, MA in Culturology, Senior Lecturer, the Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture. E-mail: nik75e@gmail.com

Is Culture Subjective? On the Issue of Russian Culturology Tradition

Abstract. The article examines the main stages of the history of the ideological development of the preconditions of the culturological methodology. The views of N.Ya. Danilevsky and A.N. Veselovsky on the concept “culture” are considered. The article describes the early Soviet experiments of the 1920s regarding the creation of new humanitarian research fields on the example of the GAHN. The main goal of the article is to trace the historical predecessors of the original attitude to the concept of “culture” within the framework of the Russian philosophical and cultural tradition.

Keywords: Culture, Culturology, Scientific Tradition, Ethnology, Methodology, Danilevsky, Mechnikov, Veselovsky, Losev, Shpet, GAHN.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-77-88

Марина Ковалева

Глубинные образы народного сознания как основа понимания произведений искусства иной культуры

В настоящее время в нашей стране все более очевидным становится ослабление влияния европейской культуры с одновременным усилением влияния культуры стран Дальневосточного культурного региона. Начав с усвоения традиционного восточного календаря с его животным циклом, а затем элементов кухни, повышения интереса среди образованной части населения и учащейся молодежи к классической литературе, российское общество продолжает плавно усваивать дальневосточную культуру через музыку и кинематограф. Наиболее успешно в этом плане возрастает влияние корейской культуры, за которой следуют китайская и японская. Внешним выражением роста этого влияния является увеличение количества онлайн-кинотеатров в Интернете, где российские зрители могут смотреть кинофильмы этих стран, интернет-сообществ поклонников различных актеров и исполнителей, разного рода курсов по изучению языков, числа издаваемых языковых самоучителей, переводов классических и современных литературных произведений.

Одним из популярных жанров среди российских зрителей являются корейские исторические фильмы, и это не случайность. Мы можем обнаружить множество точек соприкосновения между традиционной русской системой мировоззрения и ценностно-моральными установками прошлого, озвучиваемыми в данных фильмах.

В основе понимания созданного в рамках другой культуры произведения искусства всегда лежит общность каких-то изначальных представлений, благодаря которым обеспечивается отзывчивость зрителя или слушателя на то, что он видит и слышит. Эти установки, часто неосознанно сохраняющиеся в сознании людей, являются «спящими» в нашей современной культуре и находящими мало воплощения в художественной сфере.

Центральной фигурой многих корейских исторических фильмов является государь. Государство и государь (правитель страны) как его персонифицированное олицетворение находятся в основе российского национального мировоззрения. Хотя государство и может вызывать недовольство граждан, тем не менее оно осознается ими как ценность, обеспечивающая покровительство и защиту.

В соответствии с конфуцианской традицией идеальный государь – отец народа. Как отец он обязан заботиться о народе и защищать его, а простые люди как дети обязаны почитать государя и слушаться его. Эта установка в общих чертах совпадает с русским представлением о «царе-батюшке», которая из глубин российской истории плавно перетекла в современность. Нетрудно вспомнить ярко выраженные ожидания наших граждан в критические минуты на спасение и помощь со стороны государства, которые, как правило, персонифицируются в лице его главы.

Государь олицетворяет собой всемогущую силу государства, которая может, как приносить благо, так и уничтожить человека. Именно поэтому он вызывает двойственные

Ковалева Марина Вячеславовна, кандидат исторических наук, преподаватель кафедры общеобразовательных дисциплин Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева. E-mail: lenhorlens@mail.ru

чувства. В корейском фильме «Джекпот» («Дэбак», «Королевский куш», 2012) обыгрывается сравнение образа короля Сукчона (1674–1720) с чудовищем из легенды, у которого тысяча глаз и тысяча ушей. Подобно чудовищу, живущему в глубоком колодце, грозная фигура короля скрыта в полутемных покоях дворца. Не двигаясь с места, он держит в своих руках нити всего, что творится в стране, способен проникать во всё и всё предвидеть. Противоречиво отношение подданных к государству. Чудовище из легенды доставляет людям много беспокойства и страха, однако его нельзя уничтожить, ибо тогда иссякнет дождь, который оно посылает. Точно так же в спокойные периоды жизни люди часто недовольны государством, но стоит им лишиться его защиты в тяжелую минуту, как они чувствуют себя несчастными.

Государь – воплощение высшей справедливости, поэтому патриархальное сознание настроено на апелляцию непосредственно к нему, через головы его непосредственного окружения. Вспомним, как нарушение данной функции в день Кровавого воскресенья 1905 года в одно мгновение разрушило образ государя в головах широких масс и обеспечило их довольно равнодушное отношение к дальнейшей судьбе его реального носителя. В то же время это стремление продолжило свое существование уже в XX веке в образах ходоков, идущих за поиском правды к В.И. Ленину, письмах с излияниями своих бед и просьб, обращенных гражданами к И.В. Сталину. В современной российской истории функцию апелляции к высшей справедливости осуществляют ежегодные дни, когда граждане могут обратиться со своими просьбами и проблемами к президенту. В корейских исторических фильмах мы видим постоянную апелляцию героев к государю как к последней надежде на непредвзятое решение своего дела (правда, не всегда оправдывающейся).

Государь несет на своих плечах ответственность за все, творящееся в государстве: эта установка верна как для прошлого и современного мировоззрения россиян, так и для народа в корейских исторических фильмах. Являясь ответственным за все, он приносит самые большие жертвы ради своего народа. Так, в «Королевстве ветров» (2009) ван Юри (ум. 18 г. н.э.), правитель царства Когуре, вынужден смириться с тем, что его сын, принц Хэмен, едет, чтобы покончить с собой на глазах государя соседнего государства Пуе, вассальную зависимость перед которым он нарушил. Добровольное жертвоприношение принца должно спасти земли Когуре от карательного похода и уничтожения его родины. Ван Юри настолько проникнут чувством ответственности за все, происходящее в его землях, что, узнав о переходе жены на сторону политических противников, говорит: «Никудышный я человек. Не смог даже собственную жену убедить в том, что смогу ее защитить». Ответственность государя настолько тяжела, что младший сын Юри пытается покончить с собой, не чувствуя в себе силы нести эту ношу.

Государь – лицо, наделенное особой проницательностью. Он один может увидеть и понять то, чего не видит его не столь высоко оцениваемое патриархальным народным сознанием окружение. В этом плане важную мировоззренческую роль играют сюжеты на тему «государь и дети», «государь и слабое, беззащитное существо». При этом дети и беззащитное существо не безгласны: они доносят до государя правду, объясняя свои действия. При обращении к российской истории в нашей памяти сразу всплывают многочисленные сюжеты на тему «Ленин и дети», а в современной истории – дети, обращающиеся с просьбами к президенту в дни, когда граждане задают ему вопросы. Эта же функция неоднократно показана в корейских исторических фильмах. Например, в фильме «Жемчужина дворца» государь присуждает победу в кулинарном конкурсе служащих королевской кухни девушке, приготовившей самое незатейливое блюдо, когда она объясняет ценность простых ягод на тарелке тем, что это было последнее кушанье, которое в бедственной ситуации она смогла подать своей умирающей матери. В другом фильме, посвященном женщине – первому мастеру гончарного мастерства («Богиня огня Чон И», 2013), только

государь способен оценить чашу, неумело сделанную маленькой девочкой, поскольку он видит, как та вложила в нее всю душу ради спасения отца.

Как правило, в русской традиции государь всегда всемогущ. Его гнев рассматривался сродни природному бедствию (вспомним прозвище царя Ивана Грозного), а несправедливость считалась результатом обмана неправедного окружения, «злых бояр». Его бездействие объяснялось народом тем, что из-за «злых бояр» он не знает «правды» [4, с. 17].

В корейской истории государи часто находились в зависимости от придворных политических партий. Корейские исторические фильмы нередко поднимают проблему того, как у государя в результате происков придворных клик оказываются связанными руки, а его желание воплотить в жизнь заботу о народе становится невозможным или смертельно опасным. Например, в фильме «Дерево с глубокими корнями» (2011) стремление короля Седжона (1397–1450) дать народу национальный алфавит встречает не просто яростное сопротивление части господствующего класса, но и сопровождается гибелью от рук политических противников некоторых его помощников и даже членов королевской семьи. Вследствие подобных обстоятельств государь в корейском кинематографе предстает отчасти как лицо страдательное, а, следовательно, вызывающее сострадание. При этом сострадательное понимание создатели фильмов вызывают и к государю-тирану, ибо верховному властителю позволительно быть несправедливым.

Одной из сильных сторон современного корейского кинематографа является представление личности в развитии. Чью бы историю ни показывал исторический фильм, часто он разворачивает перед нашими глазами жизнеописание человека с детских лет до зрелого возраста или до конца жизни. Перед зрителем последовательно проходит цепь событий, которая приводит к возникновению тех или иных черт характера, а также вытекающие из этого следствия. Корейский кинематограф исходит из установки о том, что человек от природы добр, но удары судьбы и тяжелые испытания приводят, в зависимости от характера, к более или менее явному искажению доброй природы. В этом плане любимым героем исторических корейских фильмов является молодой, умный и подающий надежды наследный принц, борющийся с неблагоприятными политическими обстоятельствами за воплощение в жизнь своих идеалов («Хэчи», 2019). В некоторых вариантах развития сюжета зрителю показывают, как неплохой по своей природе человек может, идя по дороге власти, превратиться в чудовище. Процесс искажения и извращения чистой юношеской природы вызывает сострадание зрителя, придает оттенок сожаления даже при созерцании действий тирана.

Обязательным моментом любого биографического корейского исторического фильма является не только демонстрация ошибок, безразлично положительного или отрицательного персонажа, но и расплата за них, пусть даже много лет спустя. Принц Суян (1417–1468), пришедший к власти путем умерщвления своих родных и казни видных государственных деятелей, став великим государем, расплачивается в старости за свои грехи смертью детей, тяжелыми болезнями и муками совести («Возлюбленный принцессы», 2011).

Постоянно повторяющимся мотивом во всех корейских исторических фильмах является глубокое личное одиночество человека на вершине власти, его невозможность ни с кем разделить свою ношу («Любовь короля», 2017; «Моя страна», 2019).

Второй стороной в корейских исторических фильмах всегда является народ. Даже показывая толпу, корейские кинематографисты четко выделяют в ней отдельные запоминающиеся лица. Согласно конфуцианской традиции, совпадающей с нашей установкой «глас народа – это глас Божий». Недаром, чтобы узнать настроения народа, еще древние китайские правители приказывали собирать народные песни. Народ по отношению к правителю – дитя, а дитя может ошибаться, поэтому правитель, как взрослый, за него в ответе.

В корейских исторических фильмах народ является основой государства. Он может ошибаться, может быть жесток, но он всегда будет показан с состраданием. Истоки ошибок народа или его представителей неизменно подробно раскрываются. Причиной, как правило, служит социальная несправедливость. В исторических фильмах мы часто сталкиваемся со сценами восстаний и бунтов, которые неизменно заканчиваются трагически. Четко просматривается осуждение подобной линии действий, которая ведет к жертвам в первую очередь среди самого народа. При этом бунт никогда не будет показан как «бессмысленный», а гибель народных героев подается в сострадательном ключе. Часто в исторических фильмах встречается трагический мотив использования наивной веры неграмотного и темного народа в светлое будущее политическими интриганами из высших классов. Например, в фильме «Охотники за рабами» (2010) группа рабов полагает, что ею руководит представитель одного из тайных крестьянских повстанческих союзов (таковые мы во множестве встретим в истории стран Дальневосточного региона). На деле их вдохновляет на убийства наиболее злостных «угнетателей народа» провокатор из числа дворян, который таким образом помогает своему высокому покровителю избавиться от политических противников. В фильме «Дамо» (2003) представители высших классов пытаются использовать вслепую народные массы, а также призвать иностранных интервентов для решения собственных политических проблем.

К сожалению, народ, изображавшийся в российском искусстве советского периода примерно исходя из тех же принципов, в современном искусстве играет очень небольшую роль. Скопления людей в современных российских фильмах, равно как и в западных, представляют собой, как правило, безликую толпу, из которой глаз зрителя не выхватывает отдельных лиц. При изображении социальных движений подчеркивается их «бессмысленность» и «беспощадность» при полном игнорировании причинно-следственных связей, вызывающих их возникновение.

В фольклорной традиции каждого народа есть фигура народного заступника. Как правило, это некто сильный, кто придет на помощь и защитит угнетенного и слабого человека от некоей могущественной и безжалостной напасти. У народов, обладающих государственностью, в роли напасти будет выступать тиран-правитель или неправедные представители власти, у народов, государственностью не обладающих, – персонифицированные силы природы. Третий вариант напасти для обоих случаев – внешний враг.

Главное содержание образа народного заступника – это несбыточная мечта угнетенного люда на спасение и утешение в отчаянно беспросветных обстоятельствах. В русском фольклоре в роли таких заступников выступали Ермак, Емельян Пугачев, Салават Юлаев, разного рода «благородные разбойники». Современные исследователи И.А. Голованов и И.К. Феоктистова выделяют следующие составляющие данного образа в русском фольклоре:

1) народный заступник имеет особую историю рождения, в результате которой «выпадает» из социальной структуры общества и становится лицом маргинальным;

2) как обездоленный персонаж, он находится под особым Божественным покровительством (мотив особой удачи), а также является посредником между людьми и высшей справедливостью (Богом);

3) маргинальность персонажа обусловливает его одиночество и социальную незащищенность; даже будучи усыновленным, «герой продолжает осознавать себя одиноким и самостоятельно пытается получить свою долю, не доставшуюся ему от рождения» [6, с. 44];

4) являясь существом пограничного мира, народный заступник часто наделен особыми способностями (неуязвимостью, невидимостью, находчивостью, хитростью, магическими умениями); убить такое существо можно лишь особым способом;

5) народный заступник и его товарищи живут в скрытом убежище, часто пещере – сакральном пространстве, связанном с идеями смерти и воскресения;

6) главные функции народного защитника – заступничество за самых обездоленных, свершение справедливого суда, связанного с вознаграждением достойных и наказанием злодеев;

7) смерть народного заступника связана с прекращением его функций на земле с помощью высших сил или предательства окружающих людей; реальные обстоятельства гибели героя не воспринимаются народным сознанием, вследствие чего остается возможность его скрытого существования и возможности возвращения, то есть воскресения [3, с. 119–120; 6, с. 41–42, 44, 49].

В современной российской культуре образа народного заступника практически нет. Последними литературными попытками обыграть его стали исторические романы советских авторов. В сниженной функции он продолжает существовать лишь в виде более или менее запоминающихся героев детективов, которые кулаком и оружием сражаются с бандитами.

В западной культуре XX века произошла постепенная подмена сущности образа народного заступника. Его жизненный путь превратился в цепь веселых или опасных приключений, по ходу которых он между другими делами оказывает кому-либо поддержку. С помощью этого образа стали решаться чисто идеологические задачи насущного дня. Возьмем, например, Робина Гуда – наиболее эксплуатируемый образ народного заступника в западной культуре. В последних экранизациях связанных с ним сюжетов он побывал борцом с коррупцией, стал другом мавров (мусульман), даже обзавелся в своем окружении чернокожими соратниками, присутствие которых в период его существования в Англии весьма сомнительно. Краткосрочность существования многочисленных экранизаций на данную тему заключается в утрате ими своего внутреннего содержания.

Между тем в кинематографе Южной Кореи образ народного заступника многократно обыгрывается в целях решения различных нравственных задач. Корейские «народные заступники» имеют литературную природу. Например, благородный разбойник Хон Гильдон (Кильдон) является творением автора XVI века Хо Гюна (1569–1618), Ильджимэ – творением Ко Ву Юна, создавшего одноименный графический роман – манхву между 1975 и 1977 годами, основываясь на китайском фольклоре эпохи Мин, а Гакситаль – созданием Ху Янгмана, автора одноименной манхвы от 1974 года. На основе этих произведений был снят целый ряд одноименных экранизаций: «Ильджимэ» (2008, реж. Ли Енсок), «Хон Гильдон: легенда о честном воре» (2008, реж. Ли Джон-соп), «Возвращение Ильджимэ» (2009, реж. Хван Ин-рой, Ким Су-юнг), «Мститель в маске» (2012, реж. Юн Сонщик, Чха Ен-хун), «Бунтарь Хон Гильдон» (2017, реж. Ким Джинман).

У всех корейских народных заступников общая маргинальная природа. Имея своим «предком» Хон Гильдона, они либо наполовину благородные персонажи (дети знатного чиновника и незнатной женщины, что означало серьезное поражение в правах), либо выходцы из знатных семей, потерявшие свое положение. Лишь в последней версии «Бунтаря Хон Гильдона» герой рождается в бедной семье, однако он является воплощением мифологического Могучего дитя, родители которого озабочены тем, как бы скрыть необычные способности своего сына. Являясь существами пограничного мира, герои ведут двойную жизнь, в некоторых вариантах истории скрывая лицо под маской. Все корейские «народные заступники» в первой половине жизни совершают тяжелые ошибки, переосмысление и искупление которых приводит их к состраданию по отношению к наиболее униженным слоям населения.

Ближе всех к народной фольклорной традиции стоит драма «Ильджимэ» в экранизации 2008 года. Государь Кореи узнает из предсказания провидца о том, что в семье

его родственника Ли Вонхо взойдет новое солнце. Истолковав эти слова как опасность потерять трон, он приказывает убить всех мужчин семьи, а женщин продать в рабство. Спасаясь от убийц, главный герой должен прилюдно отречься от матери и бросить в нее камень. В результате нервного потрясения и тяжелой болезни мальчик забывает о своем прошлом. Он растет в бедной семье, усыновленный человеком, имеющим отношение к гибели его отца, и холодной приемной матерью, хранящей в сердце жестокую обиду на его родителя. Много лет спустя в результате травмы к нему начинают возвращаться воспоминания. Поиски семьи заканчиваются тем, что юноша становится причиной смерти родной сестры, а враги узнают о том, что он жив. С той минуты юный бедняк Ен, воплощающий в обычной жизни образ поведения Иванушки-дурачка, по ночам превращается в благородного разбойника Ильджимэ (имя переводится как «Одна ветвь сливы»), оставляющего на месте своих деяний рисунок ветви цветущей сливы. Первоначально, пробираясь в дома знати, он лишь преследует цель найти меч, которым был убит его отец, но, прозревая духовно, становится защитником всех слабых и обездоленных.

В конце Ильджимэ вступает в схватку с неправедным государем. Однако даже самый благородный мститель не может одолеть государство, а потому он терпит поражение, получая тяжелую рану. Конец фильма осуществляет самый яркий из фольклорных вариантов завершения истории народного заступника: понимая, что после восстания против всесильного государства Ильджимэ не может вести обычную жизнь, благодарный народ укрывает его в своих недрах. Неправедный государь и его чиновники трепещут, не зная, жив или умер благородный разбойник, а среди простых людей нет ни одного предателя, который бы раскрыл врагу эту тайну.

Образ Ильджимэ вбирает в себя практически все черты, которые мы перечислили как составляющие образ народного заступника в русском фольклоре. Он является носителем традиционной народной морали. Например, горячо любя девушку благородного происхождения, он исчезает, так и не открыв ей своего лица, потому что знает: она не сможет принять вторую часть его сущности, роднящую его с простыми людьми. Совпадение внутренних смыслов, а также мягкий народный юмор, который пронизывает весь фильм, делают его понятным российскому зрителю и наиболее любимым из всех экранизаций сюжета о народном заступнике.

Сильно выраженная фольклорная составляющая присутствует в экранизации «Бунтарь Хон Гильдон» (2017). В ней герой уподоблен былинному богатырю, который должен пройти длинный путь, чтобы осознать свое земное предназначение и научиться пользоваться своей чудесной силой. В фильме присутствует мотив пещеры, где находят убежище несчастные, уведенные Хон Гильдоном из опасного внешнего мира.

Мотив убежища, создания угнетенными людьми собственного мира, будь то в виде спасительной пещеры или скрытых в горах деревень, где обездоленные люди пытаются укрыться от жестокого государства, часто присутствует в корейском историческом кинематографе. При этом жестко подчеркивается хрупкость и невозможность существования этих своеобразных идеальных общин, зримо воплощающих крестьянские мечты о свободном труде, равенстве и братстве на земле. Как правило, мы становимся свидетелями их разгрома и уничтожения. Однако если фильм содержит скрытую религиозно-мифологическую основу, используется мотив «сокрытия» общины в недоступных ее врагам далях вместе с теми ее жителями, которые оказываются счастливо избранными для «спасения» («Джекпот», 2016). Как отмечает С.В. Гроздилов, в данном случае мы имеем дело с установкой народного сознания, которое, «будучи проникнуто глубоким смыслом гуманистических и патриотических идей, верой в победу справедливости, в чудодейственную силу высокой нравственности и героического подвига», оценивает общественные отношения «как безысходные и даже пессимистические» [2, с. 91].

Постоянно сталкиваясь с разного рода общинным существованием в корейском историческом кинематографе (не только в виде крестьянских общин, но коллективов гебанов[1], мастерских, военных школ, университетов и т.п.), нельзя не вспомнить, что община и общинность всегда считались важными основами русской культуры. В последние годы на эту тему было произнесено много мудрых слов на научных конференциях и написано статей, однако в нашем искусстве последних тридцати лет эта тема практически не присутствует.

Сюжет о народном заступнике с многочисленными отсылками к проблемам современности интересно использован в фильме «Хон Гидьдон: легенда о честном воре» (2008). Фильм начинается как грубый фарс в историческом антураже, из-за чего многие озадаченные наши зрители бросали его смотреть. Вскоре фарс переходит сначала в комедию, затем в приключения, после чего перед зрителями разворачивается трагедия с постановкой серьезных философско-мировоззренческих вопросов об отношениях государства, правящего класса и народа, о способах достижения лучшей жизни.

Хон Гильдон в соответствии со своим классическим прообразом в данной экранизации – незаконный сын министра, которому закрыты дороги ко всем видам карьеры, молодец немереной силы, которую он не знает, куда приложить. Все его мечты укладываются в несложный план уехать за границу (в Китай), где все лучше, чем на родине. Другой главный герой – опальный принц Чан Хви, чудом спасшийся от пожара во дворце, где стараниями занимающего трон старшего брата погибла его мать. Выросший за границей, в Китае, принц видит во всех окружающих людях врагов, желающих ему смерти. С детства принцу внушают, что отец завещал трон ему в обход старшего брата, написав завещание на мече Союн, и что весь народ только и ждет, когда он сядет на трон и освободит всех от тирана. Главная героиня, Инок, дочь министра обороны, сторонника погибшей королевы, но она об этом не знает, так как во время истребления семьи ее подобрал бедный старик, продающий лекарства. У этой девушки ограниченный ум, но мудрое сердце. Она олицетворяет собой душу, соединяющую два мира – народ и государство. Старик, Инок и принц возвращаются на одном корабле из Китая, а в порту сталкиваются с Хон Гильдоном, мечтающим о лучшей жизни за пределами родины.

В результате цепи несправедливостей Хон Гильдон становится главарем разбойничьей шайки и доходит до мысли об утопическом переустройстве мира без богатых и бедных. Такой идеальный мир на основе равенства и братства он строит в своем разбойничьем лагере. Столкнувшись с Чан Хви, он приходит к мысли, что если поменять на троне короля, можно будет изменить мир в пределах всей страны. Человеком, пробуждающим лучшие чувства, и связывающим главных героев, становится Инок. Принц, холодный, подозрительный и одинокий, никогда не имевший друзей своего возраста, под влиянием новых знакомств начинает оттаивать и проявлять человеческие чувства. Он даже доходит до самопожертвования ради ближнего в лице Хон Гильдона.

И вот Чан Хви в результате переворота с широким участием социальных низов посажен на трон. Он дает Гильдону обещание сделать жизнь народа лучше. В глазах Чан Хви сбылась воля его отца, и он готов выполнять свою высокую миссию. В тот же день новый государь узнаёт, что никакого завещания короля не было, а знаменитый меч – подделка, изготовленная его матерью и отцом Инок, чтобы свергнуть законного наследника – его старшего брата, превратившегося в результате этих интриг в безумного тирана. Чан Хви оказывается узурпатором, свергнувшим законного государя, и самозванцем. Безумный свергнутый король говорит, что теперь он мечтает, чтобы брат стал его убийцей, принял от него эстафету вины и свихнулся на троне.

[1] Гебан – средневековое увеселительное заведение, посетители которого могли отдохнуть и получить угощение в обществе кисэн – женщин, специально обученных этикету, литературе, пению и танцам.

Новый король остается твердым в решении сделать народ счастливым. Однако родной дед Инок, могущественный знатный человек, владеет тайной подделки меча Союн и вместе с другими чиновниками угрожает королю, что они раскроют тайну и свергнут его как узурпатора, если он не будет управлять по их указке. Гильдон отказывается помогать и служить Чан Хви (к его гордости примешивается мотив соперничества с принцем не только в жизни, но и в привязанностях), обещая присматривать за ним и сурово наказать, если король откажется от реформ. Чан Хви пытается втолковать, что он король всего народа, а не только его угнетенной части, но Гидьдон правителя не слушает.

В конце концов Чан Хви удается заполучить Гильдона на службу, однако тот полагает, что знает способ, как быстро и одним махом установить «новый мир», а потому компрометирует своими действиями любую службу, проявляет произвол, насмехаясь и издеваясь над дворянами. В итоге его увольняют. Раздраженный промедлением короля со сломом «старого мира», Гильдон приходит к выводу, что он должен собрать народную силу и с ее помощью принудить короля к реформам, а потом установить «светлое будущее», выкинув монарха на свалку истории. Дворяне, в свою очередь, сочиняют роман о том, как народный герой становится королем, чтобы запугать короля и заставить его окончательно отвернуться от Гильдона. Роман уходит в народ и овладевает умами масс, да и Гильдон задумывается об изложенном в нем плане действий. Король до последнего пытается договориться с Гильдоном, но тот видит в этих переговорах не попытку короля удержать и защитить остатки былых привязанностей, а слабость. Он отвечает, что будет бороться со «старым миром», идя до конца: благородный разбойник собирается взрастить государство в государстве и сокрушить «старый порядок» изнутри. Послы короля, да и сам Чан Хви, видя равенство и братство в лагере разбойников, тихо признают, что хотели бы жить в таком «новом мире».

Король, парализованный в своих действиях, с одной стороны, Гидьдоном, который требует немедленных радикальных реформ, а с другой – чиновниками, желающими сохранить старый порядок, оказывается покинут еще и Инок. Сначала он удерживает ее у себя, считая, что поскольку его мать и ее отец обрекли его самого на гнет вины и страшной тайны, связанной с мечом Союн, то она обязана разделить с ним эту тяжесть. Но все же Чан Хви отпускает ее к Гильдону, говоря, что она для него – особенная, ведь благодаря ей он стал человеком и с ее уходом этот человек в его душе умрет. В итоге король принимает решение уничтожить шайку Гильдона, а сам превращается в тирана, железной рукой держащего и народ, и господствующий класс.

В конце зритель видит изнанку современного Сеула с его социальными проблемами. Закадровый голос говорит, что мир может измениться тысячу раз, но при каждом новом строе снова будут богатые и бедные, наделенные властью и бессильные, и бессильные будут создавать образы народных заступников, то есть идея «нового мира» (утопии) и борьбы за него никогда не умрет.

В фильме саркастически высмеиваются современные социальные пороки: аферы владельцев контор микрозаймов, преклонение перед иностранными языками, восхищение заграничными товарами в ущерб своим (министр покупает более престижный китайский паланкин и обсуждает его, как иномарку) и т.п. Многократно обыгрывается проблема взяточничества. Например, Гильдон обещает ограбить самых коррумпированных чиновников столицы, и весь народ делает ставки, кто «победит» и окажется на первом месте. Когда благородный разбойник объявляется в доме одного из чиновников-взяточников, между ними происходит следующий разговор:

Чиновник: Да ты совсем обнаглел, даже не скрываешь своего лица!

Гильдон: Да и вы не скрываете!

Народ показан как толпа, которая то превозносит Гильдона, то, зажатая государевыми чиновниками, в любой момент готова сдать его властям. В основном это пассивная

масса, временами способная объединяться и бороться за свои права, но в этой борьбе она способна быть неуправляемой и страшной.

Фильмы «Возвращение Ильджимэ» (2009) и «Мститель в маске» (2012) объединяют тему народного заступника с темой любви к униженной и жестокой родине. Важность образа родины – то, что служит еще одной точкой соприкосновения русской и корейской культур. России не раз приходилось переживать тяжелые времена, когда перед множеством людей вставал вопрос об отношении к своей стране в условиях, когда страна была почти уничтожена или проявляла жестокость по отношению к части своих граждан. Эту проблему ярко выразил В.В. Розанов в словах: «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно, когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, наконец, даже порочна. Именно, именно, когда наша “мать” пьяна, лжет и вся запуталась в грехе, – мы не должны отходить от нее… Но и это еще не последнее: когда она наконец умрет… тот будет “русский”, кто будет плакать возле этого остова, никому не нужного, и всеми плюнутого» [5, с. 124]. Тема любви к жестокой родине – пожалуй, единственная, которая никогда не умирает в российской культуре.

Корея на протяжении своей истории переживала периоды длительной зависимости от Китая и Японии. В этой ситуации она не только терпела национальное унижение, но и жертвовала своими гражданами, отправлявшимися в рабство на чужбину. Духовный путь человека, отринутого своей родиной, но находящего смысл в любви к ней и служении ей в самых невообразимо трудных обстоятельствах является темой многих исторических фильмов. Примерами могут послужить герои «Императрицы Ки» (2013), отправленные в виде дани в Китай эпохи Юань с запретом возвращаться домой под страхом смертной казни, а также герои, вышвырнутые родной страной за границу, но вернувшиеся и пожертвовавшие собой ради ее будущего в фильме «Мистер Саншайн» (2018).

Трудный путь к своей родине проходит легендарный «народный заступник» в фильме «Возврашение Ильджимэ» (2009). Фильм оформлен в виде стилизации под озвученную средневековую повесть. Чтобы оценить по достоинству его сказовый, неторопливый характер изложения, зритель должен находиться в спокойном, склонном к размышлениям состоянии духа и не быть под впечатлением других произведений о «народных заступниках».

Традиционно происходя от знатного человека и простой женщины, герой данного варианта истории Ильджимэ оказывается брошенным родным отцом на произвол судьбы и получает воспитание в Китае в благополучной зажиточной семье. Из-за конфликта с приемными родителями он решает отправиться на родину, которая встречает его несправедливостью и жестокостью. На глазах Ильджимэ безжалостная и несправедливая машина средневекового правосудия обрекает на смерть хороших людей, давших ему приют, а самого его ставит вне закона. Общность судеб с другими обездоленными, которые не могут надеяться на защиту государства, превращает героя в благородного разбойника. Через сочувствие к несчастным представителям своего народа он учится любить родину. Жизнь Ильджимэ, наполненная постоянными скитаниями и опасностью, совсем не похожа на веселые приключения Робин Гуда и его друзей из последних западных экранизаций. Он чувствует неудовлетворенность своей судьбой, душевную неприкаянность и одиночество, отсутствие своего места даже среди близких людей. Выход ему подсказывает масштабная война с Китаем. Ильджимэ находит высокое применение своим способностям в жизни, разведывая важную для родины информацию на территории противника и служа проводником согражданам, которым помогает бежать из чужеземной неволи.

Еще более сложный синтез сюжета «народного заступника» с сюжетом о «жестокой родине» представляет собой фильм «Мститель в маске» (2012). Он переносит этот архаический образ в 1930-е годы, в период оккупации Кореи Японией. Главный герой фильма, Ли

Канто – коллаборационист, происходящий из когда-то зажиточной семьи. Отец героя погиб в пути, пытаясь укрыть семью в Маньчжурии. Старший брат был борцом за независимость, но попал в руки японцев и под пытками сошел с ума. Ли Канто не хочет прозябать в бедности и презрении, как большинство населения, и ставит себе цель любыми средствами добиться положения в обществе, где царит произвол иностранных интервентов.

Юноша знакомится с японским ровесником Кимурой Сюндзи, который испытывает интерес к Корее, и тот обучает его японской борьбе, что помогает Канто сдать экзамен и поступить в полицию. Он стремится выбиться в люди любой ценой, однако в полиции его всячески третирует за национальность начальник (старший брат его друга), а за ним и все остальные сотрудники. В то же время родная мать не хочет знать Ли Канто, а соседи его ненавидят. Юноша ожесточается, потому что, будучи не в силах примирить мечты о хорошей жизни с реальной действительностью, ни на одной стороне не может найти себе места. Чтобы добиться уважения сослуживцев, Ли Канто ставит себе целью изловить партизана-одиночку по прозвищу Гакситаль, который действует против японцев, надев маску невесты – персонажа народного театра.

Между тем, Гакситаль – это родной брат Ли Канто, который, подобно Томмазо Кампанелле, умело скрывает, что он в полном разуме. Однажды, получив тяжелую рану, он с трудом добирается до дома. Мать, поняв все, старается задержать настигающую сына полицию, и начальник полиции ее убивает. Гакситаль бросается на него. В это время к дому приближается Ли Канто, который видит, как его начальник борется с опасным преступником. Он приходит на помощь начальнику и убивает родного брата.

В результате этих событий, в душе Ли Канто происходит полный переворот. Сначала он хочет умереть, потом – отомстить начальнику за гибель своих родных. С этой целью он надевает маску, является в участок и убивает начальника на глазах случайного свидетеля – своего друга Кимура Сюндзи. Тот только что пережил разрыв с девушкой-кореянкой, которую знал с детства. Поводом для разрыва стали ее слова, что они – представители народов, имеющих разные интересы, и им никогда не сойтись, каким бы человеком он ни был. Сюндзи решает отсечь все свои корейские привязанности и стать настоящим японцем. Он бросает работу в школе и поступает в полицию.

Надев маску, Ли Канто убеждается, что ее нельзя теперь просто снять: угнетенные местные жители, знакомые с деятельностью его брата, смотрят на него с такими любовью и надеждой, каких он раньше не знал и которые согревают его душу. Он начинает вести двойную жизнь: днем – жестокого полицейского, ночью – Гакситаля. Сюндзи же, напротив, получив власть, начинает ощущать вкус вседозволенности. Сначала это пугает его, он дает слово, что уйдет из полиции, как только оправдает надежды отца и отомстит за брата, но затем все более входит во вкус.

Естественно, есть в фильме девушка, которая встает между главными героями. Она дочь главы подпольного сопротивления, и через нее в дальнейшем Ли Канто оказывается связанным с корейскими партизанами. Корейское подпольщики устраивают японцам взрывы в публичных местах (например, в доме генерал-губернатора, где празднуется объединение Кореи с Японией), нападают на военные склады, готовят в лесах отряды, способные совершать вооруженные акции, убивают коллаборационистов. Называют они себя «товарищи», но их партийная принадлежность остается неясной. Речи партизан высокопарны и патриотичны в духе эпохи. Мы встречаем и их лидера, по отношению к которому ясно чувствуется преклонение, которое можно заметить и в наших старых фильмах о первых советских вождях. Впрочем, у всех свои герои, и зрителю, с неослабевающим интересом следящему за психологическим поединком Ли Канто и его бывшего друга Кимура Сюндзи, которые каждый день встречаются в полицейском участке, это нисколько не мешает. Перед главным героем стоит особенно трудная задача: с одной стороны, притворяться что он

ловит сам себя, а, с другой – жить жизнью Гакситаля так, чтобы его не вычислили. Поединок становится еще более непредсказуемым, когда Сюндзи уже знает, кто такой его друг, но притворяется несведущим, чтобы через него выйти на след партизан-«товарищей».

В обстановке 1930-х годов фигура Гакситаля в национальной одежде с лицом, прикрытым маской, сначала кажется архаичной. Однако, учитывая, как долго и безнадежно Корея оставалась под властью иностранных интервентов, это воспринимается как символ несбыточной надежды на чудо, которого большинство пострадавших жителей так и не дождались. Таким образом, странная фигура Гакситаля, отбрасывающего в поединке с врагом современное оружие, становится равной чуду, подобно священному изображению, ожившему и сходящему к истово верующему. Здесь мы можем вспомнить слова современного исследователя С.В. Гроздилова о том, что «и сегодня люди при невозможности противостоять несправедливости часто рассчитывают не на себя, а только на “высшие силы”» [2, с. 92].

Маска персонажа национального театра, скрывающая лицо Гакситаля, магически изменяет отношение окружающих к бывшему прислужнику интервентов, сначала вызывая его внешнее, а затем внутреннее перерождение. Ли Канто по мере постижения «расхождения сущего с должным», все яснее слышит в себе голос совести. В его поиске истинного понятия справедливости все четче «обнаруживается противоречие, связанное с отсутствием гармонии между объективной реальностью и субъективно желаемым» [2, с. 89, 91]. Соприкосновение с исконно национальным символом помогает герою найти общий язык с согражданами, а затем – свое место в родной стране и жизни.

Жизненные истории корейских «народных заступников» близки традиционному русскому мировоззрению в том, что, постигая свое предназначение в качестве защитников обиженных, они проходят тернистый путь от заблуждений к праведности («кому много дано, с того много и спросится»), обретают себя на пути «нестяжания власти и богатства» через связь с окружающими людьми (общинность) [1, с. 87].

В данной статье мы затронули далеко не все образы и символы, которые сближают российскую и корейскую культуры, обеспечивая интерес и отзывчивость отечественного зрителя на произведения кинематографии Южной Кореи. С некоторой долей зависти следует отметить, что южнокорейские мастера искусств смогли вплести традиционные образы и установки в ткань современных произведений культуры, сделав их живыми и значимыми, интересными за пределами родной страны. В то же время в современной российской культуре многие из глубинных образов народного сознания и традиционные моральные установки остаются «спящими» и не актуализируются с должной мерой мастерства в произведениях современной культуры. Это явление может послужить дополнительным объяснением, почему российский зритель ищет ответы на свои внутренние запросы в произведениях искусства другой страны.

Литература

1. *Агошков А.В.* Справедливость как высший закон? Социо-гуманитарно-экономические этюды из истории культуры России // Вопросы культурологии. 2011. № 3. С. 85–92.
2. *Гроздилов С.В.* Понятие справедливости в общественной психологии русского народа как отражение его бытия // Научный вестник Омской академии МВД России. 2018. № 3 (70). С. 88–92.
3. *Голованов И.А.* Мифологическое моделирование образов в народной исторической прозе Урала // Человек и язык в коммуникативном пространстве. 2016. № 7. С. 117–124.
4. *Жбанкова М.С.* Иван Грозный и стратегии его изображения в русском фольклоре // Вестник ВГУ. Серия: филология, журналистика. 2018. № 1. С. 14–18.

5. *Розанов В.В*. Опавшие листья. М.: Современник, 1992. 542 с.

6. *Феоктистова И.К.* «Легенда о Лиханове» в сборниках А.А. Мисюрева: мифологические мотивы образа народного заступника // Филология и человек. 2012. № 1. С. 40–52.

Аннотация. В статье рассматриваются причины популярности у современного российского зрителя исторических фильмов, созданных в Южной Корее. Автор утверждает, что в основе понимания произведения искусства другой страны лежит близость в понимании образов традиционного народного мышления. В качестве примеров рассматриваются образы государя, народа, народного заступника, неблагодарной родины.

Ключевые слова: образы народного сознания, образ государя, образ народа, образ народного заступника, образ неблагодарной родины.

Marina V. Kovaleva, PhD in History, Senior Lecturer, Department of General Education Disciplines, I.S. Turgenev Orel State University. E-mail: lenhorlens@mail.ru

Traditional Images of National Consciousness as the Basis for Understanding the Works of Art of Another Culture

Abstract. The article analyzes the reasons for the popularity of historical films created in South Korea among contemporary Russian audience. The author claims that the basis for understanding the work of art of another country lies in the proximity in understanding the images of traditional folk thinking. The images of the sovereign, the people, the people's defender, and the ungrateful Motherland are considered as examples.

Keywords: Images of Traditional Folk Thinking, the Image of the Sovereign, the Image of the People, the Image of the People's Defender, the Image of an Ungrateful Motherland.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-89-96

Галина Талина

Эстетика официальных церемоний Московской Руси

Если консервативное мировоззрение сложно представить без обращения к традициям, идеалам, формам Древней и Московской Руси, то Московскую Русь невозможно понять вне свойственного ей церемониала, складывавшегося годами, десятилетиями, веками; ставшего своего рода системой координат не только культурного, но политического развития.

Церемония, церемониал – явление крайне специфическое, родственное театральному действу, доступное и востребованное разными общественными категориями, реализация потребности человека и общества особо выделить значимое событие. Крещение младенца – церемониал, свадьба – церемониал, похороны – церемониал. Разнятся возможности, завися от уровня достатка, но общие черты действа сохраняются вне зависимости от социальной роли участников. Церемония – важнейший инструмент государственной идеологической машины, призванной показать, пропагандировать образ власти. Наличие материальных средств влечет за собой количество и многообразие форм официальных церемоний. Светская и духовная власти в равной мере используют церемонию для достижения своих целей. Церемония как действо в равной степени может стать мертвой, не находящей отклика в сердцах участников и зрителей, так и живой, вовлекающей в свой круговорот всех, кто к ней прикоснулся.

Церемонии, также как и отдельные символы, созданные государственными идеологами, не всегда следствие и слепок с многолетней практики, они могут быть заимствованными, чужими, или спешно придуманными принципиально новыми своими, нацеленными на реализацию сиюминутного интереса «заказчика». Такие символы и церемонии недолговечны, четко привязаны к персоналии и особенностям личности того, по чьей воле они устраивались. Хорошо узнаваемые черные кафтаны и шапки, собачьи головы на шее у лошади и метлы на кнутовище, всегда останутся символом опричнины Ивана Грозного, уйдут в прошлое вместе с этим непродолжительным периодом русской истории. Сейчас мало кто вспомнит о том, что в 1724 году Петр I, решив возвести свою жену Екатерину в ранг императрицы, «заказал» действо в духе традиций Римской империи.

Тот факт, что церемония – потребность всех и каждого, сближает представителей разных социальных групп, дает возможность государству организовывать действа с большим количеством участников, нацеленные на разные общественные категории. Одно непременное условие – «язык» церемонии должен быть понятным как тем, кто на верху социальной лестницы, так и тем, кто этих вершин никогда не сможет достигнуть. И элита, и социальные низы – представители одного народа. Пока они это осознают, им есть о чем

Талина Галина Валерьевна, доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета. E-mail: gtalina@yandex.ru

говорить друг с другом хотя бы и на уровне торжественного, театрализованного, церемониального действа.

В Московском царстве официальные церемонии достигли пика своего развития в период правления первых Романовых, а более точно – во время царствования царя Алексея Михайловича. Романовым, а не Рюриковичам, было суждено довести русско-московский церемониал до совершенства по целому ряду причин. С одной стороны, они были сторонниками развития традиции, опирались на нее, использовали предшествующий опыт, им не приходилось начинать с нуля. С другой – само человечество не топталось на месте. В век Мольера – автора понятного и интересного современным читателям – не только Франция, но и другие европейские государства достигли того уровня, когда художественные произведения, став откликом на философские учения, одновременно достигли литературной и языковой филигранности. Русский язык развивался столь же стремительно. (Напомним, что древние летописные тексты публикуются в переводе на современный русский, Соборное уложение 1649 года публикуется как транскрипция, источники XVII века при цитировании не осовременниваются. Они понятны нам без перевода.) Те же логические переходы, стремление донести смысл в нюансах были свойственны не только актовому материалу, литературе, публицистике, но и зрелищным видам искусства. Одним из них, сочетавшим в себе литературу, музыку, хореографию, вокал, изобразительное искусство, стал театр. Перерастая из придворного в публичный, в эпоху Ренессанса театр в Европе стал данностью, без которой в дальнейшем искусство уже более не могло существовать. Придворный театр в России формально появился в третьей четверти XVII века. Почему так поздно? Наверное, потому, что театральным действом с присущими ему сценарием, продуманной постановкой, заранее написанными речами актеров долгое время служили церемонии, организовывавшиеся царским двором.

Царь Алексей Михайлович интересен современным исследователям не только как государь, придававший огромное значение церемониям, но и как сценарист ряда действ. В том числе он является соавтором такого документа, как «Новое уложение и устроение чина сокольничья пути» («Урядник»). Страсть к церемониально-театральному действу в этом человеке сочеталась со страстью к охоте, особенно с ловчими птицами. Дворцовый приказ, отвечавший за этот тип охоты, поднялся в своей значимости на небывалую высоту. Пожалование сокольничих в новый чин теперь было обставлено особым действом с участием самого государя. Хотели пропагандировать значимость службы и ревностного выполнения служебных обязанностей, но параллельно с главной целью описали, что такое красота в понимании человека второй половины XVII века.

Авторы «Урядника» связали понятие красоты с понятиями «порядка», «стройности», «последовательности» явлений, или «урядства» и «стройства». Они провозгласили: «урядство уставляет и объявляет красоту… стройство же предполагает дело… без стройства же теряет дело и возставляет безделье».

Понятие «красота» включало в себя следующую цепочку последовательных суждений: каждое явление или вещь делится на части; для каждой вещи важны мера и соразмерность ее частей; соизмерение частей приводит к выделению главных и второстепенных, в зависимости от чего части выстраиваются в определенном порядке; данный порядок и есть красота.

Рассуждения о «части» базировались на таком понятии как «мера» и исходили из него. Именно мера определяла размер и значимость частей. На практике с мерой связывали и определяли время, отводимое тому или иному ритуалу, строго установленные движения, присущие конкретной церемонии и ее фазам [7, с. 89–92].

Кроме того в представлении Алексея Михайловича и высшего русского общества XVII века такие категории как «урядство» и «красота» были неразрывно связаны с понятиями «чин» и «образец».

Любая церемония или любое дело могли считаться красивыми только в том случае, если существовала возможность сверить их с определенным идеалом, выстроить по заранее разработанному и написанному образцу. Авторы «Урядника», задавались вопросом «Что всякой вещи потреба?», в ряду прочего отвечали: «сличие, чин и образец». Считалось что без чина «всякая вещь не утвердится и не укрепится». Само понятие «чин» в «Уряднике» чаще всего употреблялось в значении «заранее предписанного порядка действий», сценария.

Между тем «чин» для XVII века – категория многозначная, определяющая правила функционирования общества и государства. Ни до, ни после этого периода «чину» не уделяли столь существенного внимания. Феномен социальной структуры Московского царства состоял в том, что место сословий – традиционных социальных групп Европы Средневековья и Раннего Нового времени, в России заняли чины – социально-служебные группы, формировавшиеся по принципу жалования от государя определенного статуса, звания. «Порядок и красоту» общества определяло само государство, царь своим пожалованием производил человека в чин, назначая ему место и роль в рамках одной из заранее выстроенных ячеек общества. А что будет, если человек, люди не захотят оставаться в рамках своего чина, попытаются перейти его границы? Если человек служит царю (с XVIII века Отечеству), а царь переводит его в более высокий чин, то реализуется принцип годности к государственной службе – одна из основных категорий идеологии абсолютизма, повышается социальная мобильность. Если человек самовольно переходит границы чина – наступает деструкция общества. Еще в начале XVII века Авраамий Палицын, рассуждая над причинами Смуты, постигшей Россию на стыке XVI и XVII столетий, писал: «всяк же от своего чину выше начаша сходити, раби убо господине хотяще быти и неволнии к свободе перекачюще» [6, с. 119]. «Чин», «порядок» в характеризуемый нами период стали способом существования общества под властью государства, но и основой понимания прекрасного в церемониальном действе.

Социально-чиновная иерархия закреплялась сценариями церемоний, поскольку при всей схожести с театральным действом участники церемоний (за редкими исключениями, такими как царская свадьба) играли роли не каких-либо персонажей, а самих себя. Действа Московской Руси были призваны наглядно показать структуру служилого по своей сути русского общества. Чиновные группы мы видим в крестных ходах, похоронных процессиях, связанных с кончиной членов царской фамилии, и пр. Участие в процессии рассматривалось как вид службы и было подчинено правилам местнической системы.

В праздник Крещения (Богоявления) и в день «Происхождения Честного и Животворящего Креста Господня» устраивались крестные ходы «на воду». Основное действие этих праздников происходило на Москве-реке (если празднество происходило в столице) или на другом водоеме (если действо переносилось по месту пребывания государя в одной из его загородных резиденций). Процессию «на воду» открывали лица духовного звания. За ними шли дьяки, стольники, дворяне, окольничие, бояре, наконец, – сам царь, которого под руки вели спальники. Праздникам Пасхи и Вербного воскресенья соответствовали особо торжественные крестные ходы, а Вербному воскресенью еще и ритуал «хождения на осляти». Если государь замыкал процессию, то среди всех светских лиц вначале шли самые низшие чины, а замыкали ее думные, ближе всего к царю имели право шествовать бояре. Исключение составляли те дворцовые чины (например, спальники), которые в силу своих обязанностей, соответствовавших чину, должны были присутствовать при особе государя [5, л. 15].

Во время похоронных церемоний тело умершего, покрытое серебряной объярью, выносили из царских хором стольники. До места захоронения тело перевозили на специальной телеге в летнее время или санях – в зимнее. Процессию открывали лица

духовного звания, начиная с меньших, и заканчивая высшими духовными чинами, шествовавшими ближе к гробу. За гробом вслед за царевичами (при похоронах царя) или вслед за царем с наследниками (при похоронах царевича) шли светские лица в порядке убывания чинов: бояре, окольничие, думные и ближние люди, стольники, стряпчие, дворяне, дьяки, жильцы.

Говоря словами «Урядника», соизмерявшиеся части единого целого – общества – в данном случае были представлены чиновно-должностными группами. Последовательный переход от второстепенных, нижестоящих, к главным и составлял порядок процессии, служа залогом ее красоты.

Целое как совокупность последовательно выстроенных частей мы постоянно наблюдаем в расстановке ритуальных предметов-символов той или иной церемонии, вовлечении этих символов в торжественное действо. Наиболее ярко это утверждение демонстрирует венчание на царство. К государственным символам (инсигниям), используемым при коронациях XVII века, как и ранее, относились: шапка Мономаха, бармы, скипетр, царское яблоко (держава), Животворящий Крест. Шапка Мономаха представляла собой золотой филигранный остроконечный головной убор среднеазиатской работы XIV века с собольей опушкой, украшенный драгоценными камнями и крестом. Бармы – иконы, бывшие на диадиме – платне, составлявшем царское ожерелье и оплечье в виде закругленной пелерины. Скипетр – один из наиболее древних символов монархической власти (в переводе с греческого – жезл). Яблоко (держава) – эмблема монаршей власти, в России получила название «яблоко», так как представляла собой золотой шар с короной или крестом. Животворящий Крест, используемый во время коронации, заключал в себе частичку креста, который, по преданию, был прислан вместе с шапкой Мономаха великому князю Владимиру Всеволодовичу. Вместе все эти символы называли «мономаховы утвари».

Последовательность использования инсигний в церемониале была такова. В первую очередь патриарху, венчавшему на царство нового светского главу, подносили Честной и Животворящий Крест Господень. Им он благословлял царя и надевал Крест на шею коронуемого. После очередной молитвы патриарх посылал за святыми бармами. Ими он знаменовал царя, велев ему перекреститься, поцеловать иконы на бармах, а затем возлагал бармы на плечи коронуемого. После молитвы наступала очередь следующего символа власти – царского венца. Благословив царя крестом на словах «во имя Отца и Сына и Святого Духа» патриарх возлагал венец на голову государя. После этого он брал царя за десную (правую) руку, ставил его на царское место, благословлял рукой, отходил, кланялся государю и шел на патриаршее место. Царь в ответ, приподняв царский венец, кланялся патриарху. Затем патриарх посылал за царским скипетром и державой. Перекрестив царя, он вкладывал скипетр в его правую, а державу – в левую руку. При этом произносились слова: «О Богом венчанный Царь и Великий Князь (имя рек), всеа России Самодержец, приими от Бога вданное ти скифетро правити хоругви великого царства Российского и люди, и храни его елико твоя сила» [9; 8, с. 417–420].

Церемония столь высокого ранга была выстроена с учетом каждого шага и слова. Специальная разметка на полу Успенского собора определяла путь, который должен был пройти царь, указывала ему, где он должен остановиться для каждого следующего этапа церемониала. Чин поставления на царство Алексея Михайловича свидетельствует, что заранее приготовляли чертожное место с так называемым персидским троном, присланным в дар царю Борису Федоровичу персидским шахом Аббасом в 1604 году, а также «царское место на десной стороне» с Мономаховым троном, построенным в Успенском соборе в 1551 году по повелению Ивана IV. Один трон предназначался для венчающегося на царство, но пока не являющегося царем, другой – для Богом венчанного полноправного владыки Московского государства. В финале приготовлений было необходимо «проложить»

царский путь – соединить персидский трон, царские врата и Мономахов трон: «по сукнам царский путь бархат червчат, гладкой турецкой».

Возложением царских инсигний на коронуемого венчание на царство только начиналось. Главное действо состояло в миропомазании, дававшем царю особенные высшие благодатные дары, освящая власть царскую властью Божьею. Обряд проводился перед Царскими дверьми Успенского собора. Здесь для государя постилали ковер, а поверх него золотой червчатый бархат. Коронационный чин Алексея Михайловича и Федора Алексеевича при всей схожести имеют очень важное различие. Для Алексея вход в алтарь невозможен, как для всех лиц недуховного звания. Что же касается Федора, читаем в «Чине»: «По помазании же святаго и великаго мира, святейший патриарх повеле взяти диаконом у комнатнаго стольника у Василья Змеева вторый ковер золот, и постлати пред престолом, и повеле ризничему и диакону великаго государя принять под руки, и ввести во святый олтарь Царскими Дверьми, и поставити не доступая святаго престола, причаститися телу и крови Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» [8, с. 428]. Несколько шагов в алтарь, сделанные Федором, дают основание исследователям говорить о сакрализации царской власти как итоге усиления монархии и Романовых в конце правления его отца Алексея Михайловича, о принципиально ином положении высшей светской власти в момент ее наследования старшим из венчанных на царство сыновей этого государя.

Внимание к символам, их активное использование в церемониальных действах не ограничивалось коронацией и мономаховыми утварями. Для вновь создаваемых церемоний продумывали свой символический набор. Уже упоминавшаяся нами процедура производства в чин сокольничего, ради которой был создан «Урядник», – «Новое уложение и устроение чина сокольничья пути», знакомит читателя с не менее яркими символами. Посвящение, согласно «Уряднику», происходило в специально убранной для церемонии охотничьей избе. Пол застилал «ковер диковатый», на него укладывалось изголовье из пуха диких уток. Нововыборный сокольник должен был стоять на сене, покрытом попоной. Его место называлось «поляново». В избе ставили четыре стула, на каждый сажали по охотничьей птице, обряжали сокола, жалуемого сокольника одевали в специальную форму соответственно новому чину. Перед тем как сокольник должен был поклясться верой и правдой служить своему государю, вслух зачитывался специально придуманный для этой церемонии текст присяги – «гамаюнова райския птицы письмо». Вся церемония посвящения была расписана не только по совершаемым действиям, но и по произносимым при этом фразам. Большинство из них представляли собой обращение к государю, в котором спрашивали разрешение на следующее действо. Слова ряда фраз сокращались до нескольких букв, которые сливались в одно слово, понятное только посвященным. Фраза «время ли, государь, совершать дело?» звучала как «врели горьсотьло»; фраза «государев челиг сокольничья пути в мере и чести дан» как «дарык чапу врести дан»; фраза «совершай дар» как «сшайдар» [1, с. 137–138].

Церемонии в наивысших своих проявлениях рассчитаны на максимально возможный круг зрителей, что неизбежно ставит задачу организации особых условий их проведения, особой сцены. Стены даже центрального собора становятся узкими для решения этой задачи. Действо переносится на площади, под открытое небо. Главной сценой торжественных действ Московской Руси стал Кремль и особенно его Соборная площадь. Сама она – своеобразный символ жизни правящей династии. Каждый из трех главных соборов Кремля неразрывно связан с определенными значимыми моментами царской жизни: Благовещенский – домовая церковь, Успенский – венчание на царство, бракосочетание, Архангельский – усыпальница. Их единство – жизненный круг. Неудивительно, что во время коронации этот круг из мысленно очерчиваемого превращался в реально зримый. Тот, кто становился русским царем, в самый значимый день своей жизни должен был пройти

путь от Успенского собора к Архангельскому, от него – к Благовещенскому, от него – в царские хоромы.

Создавая новые церемонии, первые Романовы смотрели на Соборную площадь глазами режиссера-постановщика. Пройти по площади от собора к собору – одно, перенести действо на саму площадь – другое. Именно это было сделано при разработке ритуала представления наследника царского престола подданным. Церемонию отразили «Чины объявления наследника» [4, № 415, 649]. При Алексее Михайловиче их было создано два – в отношении царевича Алексея Алексеевича, а после его ранней смерти в отношении Федора Алексеевича. Решаемая при этом стратегическая задача очевидна: второму Романову, царю Алексею Михайловичу, и его старшим сыновьям нужно было поменять представление подданных о царях – избранниках Земского собора на незыблемое восприятие династии и ее прав на престол. Наследник при этом становился ключевой фигурой, с которой связывалось будущее, своего рода гарантом от наступления новой смуты. Напомним, что если в историографии XX века были охарактеризованы многочисленные социально-экономические и политические причины Смуты конца XVI – начала XVII века, то в XVII веке причину видели в падении легитимной царской власти, прекращении династии Рюриковичей. Реагируя на это, Романовы стремились позиционировать себя как законные продолжатели Рюриковичей, их прямые потомки, а не новая династия.

Церемонию приурочили к празднованию Нового лета, наступавшего на Руси с 1 сентября, в день Симеона Летопроводца. Объявление наследника происходило не в день его рождения, а в первый день года, в который ему суждено стать совершеннолетним по меркам того времени – достичь 15-летнего возраста.

На Соборной площади, как на настоящей театральной сцене, начинали возводить декорации, строили помосты, предназначенные каждый для лиц определенного чина. Специальный помост («рундук»), предназначенный для монарха, обивался (по терминологии того времени, «облачался») червчатым бархатом. Рядом с царским рундуком возводился аналогичный рундук, предназначенный для патриарха. Напротив царского и патриаршего мест, около паперти Архангельского собора, строился рундук, застилавшийся ценными коврами, на котором на украшенных аналоях ставились Честный и Животворящий Крест Господень и святые иконы. Справа от царского рундука и слева от патриаршего возводились деревянные перила, расписанные золотом и красками, по обе стороны которых во время церемонии стояли митрополиты, архиепископы, епископы, архимандриты, игумены, протопопы, иереи и весь церковной причет. Справа от царского места располагались также высшие светские чины: подданные русскому царю грузинский, касимовский, сибирский царевичи, представители думных чинов. Рундуки, немного отдаленные от царского места, возводились для представителей дворцовых чинов: стольников, стряпчих, дворян московских, жильцов, а также для приказных людей. Напротив них за специальными перилами стояли русские военные чины (полковники, головы стрелецкие, полуголовы) в ратном платье – военной форме, вполне сложившейся к этому периоду. На рундуке, расположенном между соборных церквей, стояли иноземцы – полковники и подполковники, более мелкие чины «нового строя».

Соборная площадь, заполненная служилыми людьми в праздничных одеждах, группирующихся по чинам, предстает на миниатюрах «Книги об избрании на царство великого государя, царя и великого князя Михаила Федоровича» [3]. Напомним, что это уникальная рукописная книга была создана в Посольском приказе и преподнесена его руководителем боярином А.С. Матвеевым царю Алексею в 1673 году, как раз в тот момент, когда Соборная площадь была активно задействована в проведении особых церемоний. Пожалуй, не столько события 1613 года, сколько ритуалы, развивавшиеся 60 лет спустя, послужили основой сюжетов уникальных миниатюр.

Церемонии Московской Руси – триединство действия, символики и, конечно же, слова (торжественных речей и молебнов). Проблема пренебрежения духовным словом, молитвой была поставлена сподвижниками царя Алексея Михайловича в самом начале его царствования. Тогда ревнители древнего благочестия – члены неофициального кружка, близкого к монарху, обращали особое внимание на падение престижа главного государственного идеолога – Русской Православной Церкви. На Руси несколько раз менялся порядок службы, переходя от единогласного (последовательного) исполнения молитв к многогласию – произнесению разных молитв одновременно для сокращения срока службы. Какофония звуков отвлекала верующих, внимание к молитвенному чтению и пению ослабевало, каждый во время службы был занят своим делом. Насколько все было плохо, свидетельствует первая глава Соборного уложения 1649 года. В ней из девяти статей только первая посвящена богохульству и наказанию за него. Все остальные определяют наказание за драки во время богослужения, приведшие к смерти или различной степени тяжести телесным повреждениям, прерыванию богослужения подачей челобитных царю и патриарху и пр. Порядок в богослужении все же восстановили, единогласие решением церковных соборов 1649 и 1651 годов вновь ввели [2]. Без обращений патриарха к царю не обходилось ни одно официальное действо, проповедь пастыря к мирянам поднялась на новый уровень, привлекая в храмы сотни людей.

Если изначально речи, торжественные обращения скорее были основным инструментом духовенства, то в период расцвета Московского царства церемониальные чины стали фиксировать все большее количество речей, произносимых светскими лицами, среди которых – царь, наследник, представители ближайшего царского окружения. Концепцию власти невозможно было показать, ее требовалось детально зафиксировать в тексте и провозгласить. Сама система власти, характерная для допетровской России, сочетавшая самостоятельные высшие светскую и духовную ветви, нашла отражение в текстах церемониальных сценариев. Провозглашенный царем тезис еще раз проговаривался, закреплялся и утверждался в речи патриарха.

Сами церемониальные чины превратились в подробнейшие, значительные по объему документы, уделявшие огромное внимание нюансам. Отметив ранее, что красота в представлениях рассматриваемого нами периода была достижима только посредством создания образца-чина-сценария, следует особо оговориться, что не существовало «вечного» чина венчания на царство или объявления наследника, по которому обряд совершался из раза в раз. Чин всегда был привязан к конкретной персоналии, месту и времени. Чины аналогичных церемоний были схожи, но не одинаковы. Традиционное не означало слепого копирования когда-то созданного образца. Тот факт, что официальные идеологи Московского царства постоянно дорабатывали сценарии повторяющихся торжественных действ, делало самих творцов открытыми различного рода новациям. Можно было создать новую церемонию, а можно было завести иного рода действо – театр. Второе не отменяло первое, а, напротив, было подготовлено им. В понимании людей того времени нельзя и не нужно было, пожалуй, только одно – отказаться от того, что уже было создано твоими предками и тобой, все перечеркнуть, забыть, разрушить до основания и на руинах «новый мир построить». К наследию представители Московской Руси относились как к дому – родовому гнезду, который любовно чинят, достраивают, усовершенствуют и тем самым сохраняют для передачи потомкам.

Литература

1. *Безсонов.* Общие примечания к Уряднику // Собрание писем царя Алексея Михайловича. М.: Тип. В. Готье, 1856.
2. Деяние Московского Церковного Собора 1649 г. (вопросы о единогласии в 1649–1651 гг.). Б.м., б.г.
3. Книга об избрании на царство великого государя, царя и великого князя Михаила Федоровича. М.: Синодальная тип., 1856.
4. Полное Собрание законов Российской империи: Собрание первое. Т. I. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830.
5. РГАДА. Ф. 375. № 12.
6. Сказание Авраамия Палицына. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
7. Собрание писем царя Алексея Михайловича с приложением Уложения сокольничья пути, с пояснительною к нему заметкою С.Т. Аксакова, с портретом царя и снимками его почерка. М.: Тип. В. Готье, 1856.
8. Чин венчания на царство Федора Алексеевича // Русская социально-политическая мысль, XI–XVII вв.: Хрестоматия / сост. С.В. Перевезенцев; подг. текстов: С.В. Перевезенцев, Г.В. Талина, Д.В. Ермашов, А.С. Ермолина, В.С. Зубова; под ред А.А. Ширинянца, С.В. Перевезенцева. М.: Изд-во Московского университета, 2011.
9. Чин поставления на царство благочестивейшаго государя, царя и великаго князя Алексея Михайловича всея России самодержца. СПб., 1882.

Аннотация. На основании документов XVII столетия в статье раскрывается понятие «красота» сквозь призму представлений, сформировавшихся в Московской Руси в целом и в период правления первых Романовых в частности. Понятия «мера» и «порядок», с одной стороны, характеризовали прекрасное, с другой – необходимость выстроить любое действие в соответствии с заранее созданным и воплощенным в тексте образцом. Ярким проявлением этих предписаний стали официальные церемонии Московского двора, среди которых особо выделялись венчание на царство, объявление подданным наследника престола, крестные ходы. Особое внимание уделяется инновациям церемониальной сферы, показывается преемственность в организации действа при достаточной свободе творчества его сценаристов. Московская церемония раскрывается как триединство действия, слова и символики.

Ключевые слова: Московское царство, эстетические представления, символы власти, чины церемоний.

Galina V. Talina, PhD in History, Professor, Head, History Department, Institute of Social and Humanitarian Education, Moscow State Pedagogical University. E-mail: gtalina@yandex.ru

Official Ceremonies Aesthetics in Moscow Russia

Abstract. On the basis of the 17th century documents the author of the article reveals th concept of “beauty” through the prism of the ideas shaped in Moscow Russia on the whole and in the period of the reign of the first Romanovs, in particular. The concepts of “measure” and “order” characterized the beautiful, on the one hand, and on the other hand, – the necessity to build any action in compliance with the previously formulated sample objectified in the text. The most vivid manifestations of those instructions were the official ceremonies of Moscow royal court, among which especially stood out such ceremonies as coronation, announcement to the subjects of the heir to the throne, cross processions. Special attention in the article is paid to the innovations to the ceremonial sphere, the author shows the continuity in ceremony organization with enough creative freedom for the organizers. Moscow ceremony is shown as the trinity of action, word and symbolism.

Keywords: Moscow Tzardom, Aesthetic Concepts, Symbols of Authority, Rite of Ceremonies.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-97-101

Игумен Виталий (Уткин)

Эсхатология, власть, социальность и архитектура в русской духовной традиции

Эсхатологические представления занимают значительное место в истории русского самосознания. Они тесным образом связаны как с самим возникновением русского централизованного государства, так и с религиозно-политическим учением ряда диссидентских старообрядческих движений, сложившихся после Великого раскола середины XVII века. Такие представления нашли прямое выражение в храмовой архитектуре.

Как известно, наиболее символически насыщенной частью православного храма является алтарь [9, с. 77–80]. Его наличие свидетельствует о предназначении храмового здания для служения Божественной литургии. В православной литургическом богословии это богослужение напрямую соотносит между собой две реальности – земную и эсхатологическую [9, с. 297]. Последняя являет собой Новый Иерусалим, реальность, которая, согласно Откровению апостола Иоанна Богослова, возникает после Второго пришествия и Страшного суда. Новое небо и новая земля раскрываются за Литургией. Ее первый возглас «Благословенно Царство…» говорит о непосредственном присутствии Царства Небесного здесь и сейчас в собрании верных, понимаемом как Тело Христово. Точнее, сами предстоящие верные оказываются символически восхищены в иное время, известное как «время оно». Царство Небесное одновременно является основанием и выражением земного царства, власть Христа соотносится со властью великого князя или царя.

Земная власть условна в том смысле, что временна. Она призвана довести верных до Царства Небесного, обеспечить неуклонность на этом пути, создать соответствующую социальную реальность.

С.В. Перевезенцев отмечает, что концепты «Нового Израиля», «Нового Иерусалима» были характерны для идеологического обоснования власти в России XV–XVI веков [13, с. 64]. Особенно заметное место здесь занимает всеобщее ожидание Второго пришествия в 7000 году от сотворения мира (по хронологии Дионисия младшего), то есть в 1492 году от Рождества Христова [5, с. 22–23]. Собственно, именно XV столетие можно считать точкой максимально полного выражения русского символически-литургического обоснования власти. Концепция Третьего Рима как точки сбора всех верных под властью православного государя является логическим завершением подобных представлений.

В XVI–XVII веках мы встречаем два ярко выраженных примера такого символизма. Первый из них – икона «Церковь воинствующая», показывающая шествие колонн воинов от земного горящего града к Небесному Иерусалиму [13, с. 53]. Здесь символически передается понимание того, что окончательное торжество эсхатологического «нового

Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич), секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, ученый секретарь и старший преподаватель Иваново-Вознесенской духовной семинарии, старший преподаватель кафедры теологии Ивановской пожарно-спасательной академии ГПС МЧС России, руководитель Миссионерского отдела Иваново-Вознесенской епархии. E-mail: inok_vitl@mail.ru

неба и новой земли» будет означать уничтожение временной реальности – земной России [13, с. 55]. Второй пример – обустройство патриархом Никоном Нового Иерусалима на Истре [3, с. 837–845]. Проблематика иеротопии, то есть обустройства и осмысления архитектурно-пространственных икон давно и плодотворно исследуется А.М. Лидовым [10, с. 11–38]. Стоит заметить, что возведение патриархом Никоном отдельного храмово-монастырского комплекса как Нового Иерусалима показывает произошедшую в XVII веке трансформацию политических и литургических воззрений.

Древнерусское литургическое мировоззрение предполагало непосредственную вовлеченность в раскрывшуюся на земле реальность Небесного Царства не только людей, но и животный и растительный мир. Особенно ярко это видно на белокаменной резьбе домонгольской Северо-Восточной Руси (храм Покрова на Нерли, Дмитриевский собор во Владимире, Георгиевский собор в Юрьеве-Польском) [11, с. 379–431]. Особенно обращают на себя внимание во внешнем декоре Дмитриевского собора фигуры царя Давида и композиция вознесения Александра Македонского [11, с. 409–414]. Последняя имеет четкие эсхатологические коннотации и связана с целым циклом апокрифической литературы [2, с. 539]. Вместе они служат символическим выражением эсхатологических устремлений власти земного князя. Как известно, собор строился великим князем Всеволодом Юрьевичем Большое Гнездо (в крещении – Димитрием) с помощью мастеров, присланных Фридрихом Барбароссой [11, с. 377].

На рубеже XVI–XVII веков в России начинается активное малороссийское влияние. Его главным источником являлась Киево-Братская коллегия, созданная по образцу польских иезуитских колледжей. Польша этого периода была оплотом второй схоластики. В рамках этого богословского направления разрушаются представления о божественном источнике власти монарха. Носителем сакральных начал власти теперь признаётся общество в целом [6, с. 92]. Соответственно, ставится под вопрос непосредственная связь монарха и Церкви. Польско-украинская культура барокко предполагала возвеличивание индивидуальности, частного, земного [6, с. 94]. Мир начинает осмысливаться не как Царство Божие на земле, непосредственно устремленное к Богу в созерцании эсхатологической реальности, а как земной вертоград, лишь благословляемый свыше. Выражением этого концепта индивидуальности, земности являются получившие тогда распространение растительный декор в храмовом убранстве и партесное пение.

Начинается активный процесс секуляризации. Весьма показательным здесь является конфликт между царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном. Собственно, строительство Нового Иерусалима и должно означать некую отдельность Церкви от общества. О Третьем Риме теперь речь уже не идет.

Великий раскол стал величайшей трагедией русской истории. В маргинальную сферу была выдавлена наиболее активная в религиозном отношении и пассионарная часть населения России. Однако внутри мировоззрения самого старообрядческого сообщества достаточно быстро стали происходить кардинальные изменения.

Как известно, концепт Антихриста был характерен для всего старообрядческого дискурса. Этот концепт в России получил свое распространение через ту же Польшу, где в XVI веке велась отчаянная борьба протестантов и католиков, закончившаяся победой иезуитов [6, с. 93]. Польские протестантские маргиналы тем не менее оказали свое влияние на православное самосознание Малороссии, а оттуда – на Москву. Поэтому первоначально под протестантским влиянием Антихриста признавали в папе Римском [4, с. 90]. Впоследствии эти представления были перенесены на царя Алексея Михайловича и в особенности на патриарха Никона и затем – императора Петра I [4, с. 104–112].

Но в радикальной части старообрядцев достаточно быстро начинает распространяться концепт «духовного антихриста». Его внутренняя логика была такова: священство в Церкви больше невозможно, значит, невозможны никакие таинства, за исключением

крещения и покаяния, совершаемых мирянами. Нет Литургии. Раз из мира взята Литургия, нет больше освящения окружающей реальности, сама эта реальность отрывается от своих эсхатологических оснований. Разорван наш мир и Царство Небесное. Мир оказывается погруженным во зло, во всеобщую апостасию [4, с. 115]. Собственно, Антихрист и есть это всеобщее отступление, когда Царство и благодать взяты на небо. Представители светских и церковных властей всех уровней в глазах таких радикальных беспоповцев – слуги Антихриста, его образы. Москва в этом дискурсе оказывается Вавилоном, великой блудницей.

Обычно считается, что главным основанием беспоповского дискурса является физическое вымирание первого поколения духовенства, не принявшего никоновскую реформу. Однако, думается, что в свете вышесказанного стоило бы более внимательно присмотреться к влиянию второй схоластики на русское самосознание. Собственно, выявление такой возможной связи является значимой современной историко-теологической проблемой.

Лишившись литургии, беспоповство встает на путь индивидуализации, с последующим созданием новых горизонтальных социальных связей. Наиболее ярко такая новая социальность проявилась у федосеевцев. Они считают своим основателем дьякона Феодосия Урусова, представителя древнего боярского рода [8]. Чертой, отделившей федосеевцев от ранних беспоповцев, стали категорический отказ молиться за царскую власть и требование всякий раз освящать поклонами еду, купленную вне общины, на рынке, в миру [7, с. 277]. Федосеевцы отрицали брак [18, с. 84].

При этом федосеевское мировоззрение предполагало яркое раскрытие личной индивидуальности. Если невозможна литургическая актуализация Тела Христова, то верующий оказывается один пред очами Божиими. Он встает на путь личного обожения. Вот почему в радикальном беспоповстве столь важное место начинает занимать Исусова молитва.

Верующий христианин бросает вызов миру. Но делает он это, не только удаляясь от мира, а выстраивая вокруг себя новую реальность, уже преимущественно социально-экономическую. Отсюда – предельная хозяйственная активность радикальных старообрядцев.

Собрание верных оказывается собранием индивидуумов, их социальные связи начинают носить преимущественно земной характер. Если раньше социальные связи внутри православной общины определялись общей сакральностью, единством в Теле Христовом, вертикалью, то у беспоповцев вертикаль обеспечивается исключительно общностью веры, они не связаны сакраментальным таинством. Именно такая модель общины, как собрания экономически активных индивидуумов, противостоящих миру, выражается в устройстве беспоповских храмовых зданий.

Федосеевские молельные здания не имели алтарной части, то есть в них, как и говорилось выше, не совершалась Божественная литургия. Отсутствием алтаря и маркируется все описанное федосеевское религиозное мировоззрение. До революции федосеевцы активно присутствовали на территории современной Ивановской области. Остановимся на двух федосеевских храмовых зданиях: молельнях в Середе (ныне Фурманов) и Большом Яковлевском (ныне Приволжск).

Молельное здание в Середе (сейчас – православный Покровский храм) построено известным предпринимателем и общественным деятелем Г.К. Горбуновым. Григорий Климентьевич являлся не только создателем крупной фабрики в Середе, но с 1907 года был первым почетным членом общины федосеевского Преображенского кладбища в Москве, фактически – ее председателем. Там им была основана типография, выпустившая до 1918 года более 80 названий книг [1, с. 100]. Построенное Г.К. Горбуновым в 1880-х годах молельное здание в Середе было посвящено им Святой Троице [15, с. 331]. Это почти обычный храм в традициях второй половины XIX века, только без алтаря. Пространство четверика и трапезной части здесь является общими залами, характерными

для храмовой архитектуры. В постсоветские годы выделенный дополнительно устроенным иконостасом алтарь сразу превратил внутреннее пространство этого здания в обычный православный храм.

В 1882 году в Большом Яковлевском другими федосеевскими фабрикантами С.Д. Сидоровым, В.Ф. Дородновым и Е.С. Крымовым была построена молельня весьма оригинальной архитектуры. Она состоит из трех помещений, каждое из которых отделено от других капитальными стенами и имеет отдельные входы. При этом между двумя из этих помещений проходит г-образная галерея [15, с. 19].

Строители молельни отличались активной благотворительностью по отношению к своим работникам [12, с. 56–59]. Однако можно предположить, что столь своеобразное устройство молельни отражает представления о некоей внутренней религиозно-социальной дифференциации внутри большеяковлевской федосеевской общины. То есть если община верных в православном храме за Божественной литургией являет собой единую духовную общность – Тело Христово, выраженную в том числе и совместным пребыванием представителей разных социальных страт в одном храмовом пространстве, то большеяковлевская молельня предлагает нам какое-то заново осмысленное социальное разделение. Думается, этот архитектурный феномен нуждается в специальном изучении.

Эсхатология радикальных старообрядческих движений противоположна в своих основаниях дониконовской русской православной эсхатологии. Церковная эсхатология предполагала непосредственное литургическое раскрытие символической и духовной реальности Нового Иерусалима уже здесь на земле, непосредственно в православном храме. Эсхатология федосеевцев и других радикальных старообрядцев, выводя их из мира, одновременно порождает экономически активных индивидумов, строящих новые социальные связи и выражающих это в новых архитектурных символических формах.

Литература

1. *Агеева Е.А.* Горбунов Григорий Климентьевич // Православная энциклопедия. Т. XII. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 100.
2. *Александрия* // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 8 / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 2003. С. 14–149, 539–543.
3. *Бессонов И.А.* Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. 333, [1] с.
4. *Бланк, Ксана.* Иеротопия сокровенного града: невидимый Китеж, никоновский Новый Иерусалим и петровский Парадиз // Новые Иерусалимы: Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2009. С. 837–845.
5. *Борисов Н.С.* Повседневная жизнь Средневековой Руси накануне конца света. М.: Академический проект, 2017. 396 с.
6. *Бродский А.И.* Время пресуществления Святых Даров. Киевское богословие и российское просвещение // Вестник СПбГУ. Серия 17. 2015. Вып. 1. С. 89–99.
7. *Виталий (Уткин), игум.* Повседневность, пища и вера: к тезису Ю.Ф. Самарина о «формализме» допетровского периода церковной жизни // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 268–279.
8. Древлеправославная кафолическая церковь. Християне старопоморского федосеевского согласия. М., 2021. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://staropomor.ru/ (дата обращения: 25.01.2021).
9. *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2009. 976 с.
10. *Лидов А.М.* Иеротопия: Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Феория, 2009. 352 с.
11. *Лифщиц Л.И.* Белокаменная резьба Северо-Восточной Руси // История русского искусства: в 22 т. Т. 2. Ч. 2: Искусство второй половины XII века. М.: Гос. ин-т искусствознания, 2015. С. 354–431.
12. *Лисин Г.С.* Приволжск на Золотом кольце. Иваново: Ивановская газета, 1996. 192 с.
13. *Перевезенцев С.В.* Роль русского государя в становлении Святой Руси // Гуманитарные исследования Центральной России. 2018. № 2 (7). С. 52–65.
14. *Плотников К.Н.* История русского раскола старообрядчества. 6-е изд. СПб., 1911. II, 208 с.
15. Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Ивановская область. Ч. 3. М.: Наука, 2000. 814 с.

Аннотация. Статья посвящена символическому выражению в архитектуре связей между эсхатологий, концептами власти и социальности в истории русской духовной культуры. Рассматриваются представления о Небесном Иерусалиме, выраженные в православной литургической традиции. Высказывается предположение о связи католической второй схоластики с концептом духовного антихриста в радикальном старообрядчестве. Дается сравнение двух типов молитвенных помещений у ивановских федосеевцев.

Ключевые слова: храм, молельня, Новый Иерусалим, Новый Израиль, власть, социальность, литургия, иеротопия, старообрядчество, федосеевцы, барокко, индивидуализм, экономическая активность.

Abbot Vitaly (Utkin Igor Nikolayevich), Secretary, Council of Bishops of Ivanovo Metropolia; Secretary and Senior Teacher, Academic Council of Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary; Senior Teacher, Theological Sub-Faculty, Ivanovo State Fire Service Academy, EMERCOM of Russia; Head, Missionary Department, Ivanovo-Voznesensk Diocese. E-mail: inok_vitl@mail.ru

Eschatology, Power, Sociality and Architecture in Russian Spiritual Tradition

Abstract. The article is devoted to the study of the symbolic expression in architecture of the connections between eschatology, power concepts and sociality in the history of Russian spiritual culture. The author examines Heavenly Jerusalem concepts expressed in Orthodox liturgical tradition. The author comes out with the suggestion of the connection between Catholic second scholasticism and the concept of spiritual Antichrist in radical Old Belief. He offers the comparison of two types of prayer rooms of Fedoseevtsy in Ivanovo.

Keywords: Church, Chapel (Oratory), New Jerusalem, New Israel, Power, Sociality, Liturgy, Hierotopy, Old Belief, Fedoseevtsy, Baroque, Individualism, Economic Activity.

Культура как альтернатива

Раздел второй

С.В. Лурье
Опыт переформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии

Н.А. Щипков
Несколько трактовок понятия культуры в истории западноевропейской мысли: Рене Декарт, Джамбаттиста Вико, Огюст Конт, Карл Маркс

С.В. Лурье
К вопросу о теории трех систем: культура и психология
Опыт американской антропологии применительно к православной культурологии

С.В. Лурье
Об особом классе культурных феноменов
Православная культурология путем советских психологов-марксистов

С.В. Лурье
«Картезианский театр» в американской аналитической философии и православной антропологии и культурологии

А.М. Вафин
Пропаганда мультикультурализма в американской индустрии развлечений: либералы против консерваторов

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-105-140

Светлана Лурье

Опыт переформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии

В номере Альманаха, посвященном культуре, я хочу представить науку, которая изучает культуру, – культурологию. Наука эта только косвенно относится к той сфере, которую культурой обычно называют. Искусством ведь занимается искусствоведение, литературоведение, театроведение и т.п. А культурология – наука о другом, она даже не на все сто процентов гуманитарная, в ней немало от естествознания. Однозначно определить предмет, на котором культурология концентрируется, непросто: разные культурологи определяют его очень по-разному. Кто-то сосредоточил свое внимание на моделях деятельности человека (поведенческом аспекте), кто-то изучает общественные ценности и идеалы, кто-то рассматривает символы и знаки, значения в нашем сознании или вокруг нас, а кто-то изучает процессы адаптации человеческого общества к окружающей среде. Конечно, все эти исследователи спорят между собой, но что интересно! Все они продолжают считать друг друга культурологами. И тому есть некая глубокая подоплека, которая лежит в основании культурологии как науки. Она в том, что культурология подразумевает выделение особого класса явлений – культурных, – которые отличны от социальных и психологических. То есть прежде всего культурология предполагает, что существует некий особый класс культурных феноменов.

Собственно, культурология настаивает на том, что она открыла новую реальность, некую среду обитания человека, некие особые механизмы межчеловеческих взаимодействий, которые не были известны ранее. Более того, культурология подводит к открытию самого такого явления, как культура. Проблема в том, что культурологи не всегда могут ясно объяснять, что это за явление. И тут судьба культурологии драматична: она порой претендует на очень многое. Основоположник культурологии Лесли Уайт писал о том, что значение открытия символов, представляющих собой особый класс явлений, которые и изучает культурология, равно открытию клетки в биологии [61, с. 45]. Но культурологи, как правило, заданную себе планку не выдерживают, сосредотачиваясь на каких-то конкретных темах. Если кто помнит, в 1990-х годах культурология была в фаворе, и ею предполагалось заменить группу мировоззренческих предметов, оставшихся в вузах как советское наследие. И это была катастрофа! В России не было культурологии, которая могла бы решить столь глобальную задачу. Большинство кафедр культурологии «сели в лужу», предлагая некую общегуманитарную повестку с уклоном в искусствоведение, тем самым поставив под вопрос значение своей науки.

Но тут надо сказать, что если культурологии не было в России, ее не было нигде. Хотя зародилась она на Западе, но развивалась главным образом в СССР, а потом в России. Но почему-то она никак не задавалась. Говорят о «трех рождениях культурологии»,

Лурье Светлана Владимировна, доктор культурологии, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург). E-mail: svlourie@gmail.com

которые связаны последовательно с именами Вильгельма Фридриха Освальда, Лесли Уайта и Эдуарда Саркисовича Маркаряна[1]. Именно эти трое ученых ставили вопрос о культуре как особом феномене. Автора этих строк, кстати, Э.С. Маркарян признавал своей ученицей. Это большая честь, потому что Эдуарду Саркисовичу действительно удалось создать целостную культурологическую теорию, дающую представление о культуре как об адаптивно-адаптирующей системе, через которую совершается самоорганизация людей и без которой человек уже вовсе не человек. Драма состояла в том, что теория эта претендовала не только на научное, но и на общественное значение, на способность найти ключ к разрешению мировых проблем, который не давали науки социальные. Но вот в общественной сфере значение культурологического «ноу-хау» никто не хотел признавать. И тому есть причины, свое мнение о которых я выскажу далее. Культурология действительно открыла целый новый мир, где механизмы адаптации, знаки и символы, информация, ценности и концепты, модели действия и деятельность (есть в культурологии особый деятельностный подход) – все это оказывалось связанным воедино в некоем грандиозном теоретическом здании, отражающем очень существенные взаимосвязи реального мира, но, к сожалению, погрязало в частных вопросах. Наука о том, как устроена культура, во многом оказалась парализованной и потеряла свое значение не потому, что нет талантливых культурологов или они плохо работают. Причина в том, что при всех своих несомненных достижениях, культурология не может дать вполне ясное определение своего предмета в совокупности.

Напомню, культурология – наука, которая характерна именно для нашей страны, где она активно развивалась в советские годы[2]. Многое в ней определяется реалиями советской истории, тем мировоззрением, которое было характерно для периода, когда культурология пустила корни на нашей почве. А произошло это в те годы, когда «шестидесятники» спорили о физике и лирике. Когда много значили идеалы и идеальное, а об идеальном лучше всех, полагали, писал советский философ Э.В. Ильенков. Так и легло в сознание культурологов, что «идеальное – субъективный образ объективной реальности, то есть отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства» [9, с. 219]. Такой взгляд на идеальное укоренился. И даже сейчас нередко встречается, что и тогда, когда сам культуролог полагает себя православным христианином, в своих научных изысканиях он вольно или невольно оставляет себя в рамках советского материализма.

Вот и случилось, что российская культурология несет в себе родовое пятно марксизма. И это тем более глубоко и тем более не сразу заметно, что культурология, повторюсь, наука не чисто гуманитарная. А в естественных науках, где почти повсеместно присутствует эволюционизм и, что особенно важно, некие еще более тонкие моменты, материалистическое происхождение которых даже не бросается в глаза, порой требуется приложить усилие, чтобы выявить ставшие константами научного мышления во всем мире положения, которые проистекают из марксизма[3].

[1] Об этом лучше всего почитать работу А.В. Бондарева [4].

[2] За рубежом, преимущественно в США, культуру изучали в рамках культурной антропологии и смежных с нею дисциплин. Термин “culturology” там практически не используется. Американская культурная антропология хотя и широко известна в России, большого влияния на российскую науку не оказывает. Я полагаю, что это упущение, американские коллеги достигли больших успехов в исследовании культуры, и я буду охотно обращаться к их трудам. Но их наука о культуре иная по темам и подходам, да и по постановке задач. С российской наукой ее в последние годы сближает увлечение Л.С. Выготским (это я покажу в следующей сноске). Российская культурология и американская антропология – это две параллельные науки, и отдельная задача состоит в том, чтобы установить интеграцию между ними.

[3] Например, при всей привлекательности учения об орудиях, знаках и опосредованиях Льва Семеновича Выготского, работа этого всемирно признанного авторитета далеко не только в психологии, изначально

Тут, конечно, вопрос не об одной культурологии. Сама общенаучная парадигма у нас во многом остается заданной эпохой Просвещения, и если она куда смещается, так в сторону постмодернизма. А когда раздаются голоса в ином направлении, даже христианском, то они не то чтобы не слышны, а скорее недостаточно внятны не только из-за нахождения вне тренда, но и потому, что не основываются на общеметодологическом научном основании. То есть часто работы, написанные в православном духе, не являются собственно научными именно потому, что не используют вполне научные методы. И вот тут стоит большая проблема, для разрешения которой необходимо найти способ в рамках научной методологии.

У материализма нет никаких оснований для монополизации общей методологии науки. Из того, что в Новое время это произошло именно так, а не иначе, не должно следовать, что заложенные тогда в методологию науки аксиомы так и должны оставаться незыблемыми и единственно верными. Вообще ни из чего не следует, что Православие не может предложить такие основания, которые могут быть приняты за аксиомы (и куда более верные!) и на них могут зиждиться те или иные гуманитарные или естественные науки. Если вернуться к культурологии, то тут ясно, что она зависит от антропологии, которая лежит в ее основании. И я думаю, что зависимость от антропологии, то есть представления о месте человека в мире, того, кто такой человек, каков его «состав», касается в той же мере всего цикла как общественных, так и естественнонаучных дисциплин.

В случае культурологии речь может идти о том, чтобы построить ее на основании православной святоотеческой антропологии, православного святоотеческого учения о человеке[1], подобно тому, как до сих пор она строилась на основании гуманистической антропологии, материалистической по своей сути. Дело тут даже не только в том, что гуманизм ставит человека в центре мироздания, тогда как согласно Православному вероучению, в его центре стоит Бог-Творец. Дело в том, что само представление о человеке в православной антропологии принципиально другое, нежели в гуманистической. А потому и культурология, построенная на иной антропологии, получается совсем другой. Это, конечно, не значит, что мы намереваемся отказаться от накопленного ранее ценного багажа знаний. Напротив, мы хотим его интегрировать в нашу версию культурологии. И некоторые основные положения советской и российской культурологии, оставаясь основными и у нас, окажутся в другом контексте…

Контекст этот объясняется как раз отказом от гуманистической антропологии, где человек альфа и омега мироздания, а потому и культура представляется высшей ценностью.

строилась на том, чтобы опровергнуть (скажем словами психолога и педагога Д.Б. Эльконина) «изначальность, заданность “души” и всей душевной жизни», того, что «человек рождается пусть с несовершенной и неразвитой, но все-таки с душой, что она уже есть в нем и что носителем ее является мозг» и доказать посредством теории интериоризации, что «“душа” человеческая, человеческое сознание (психика), существует объективно вне нас как явление интерпсихическое в форме знаков и их значений, являющихся средством организации совместной, прежде всего трудовой деятельности людей, и что только в результате этого взаимного воздействия людей друг на друга возникает интрапсихическое в форме тех же знаков и значений, но направленное на организацию своей собственной деятельности. Душа не задана человеку изначально, а дана ему во внешней, чисто материальной форме!» [цит. по: 22, с. 42]. А это очень значимый для культурологии факт, ибо культурология не может не использовать понятия знака, опосредования и т.п., она исходно, по самому своему происхождению встроена в то же поле, что и выготскианская психология, и «деятельностный подход», существующий как в психологии, так и в культурологии. Поэтому освобождение значимых понятий культурологии от материалистического контекста – отдельная немаловажная задача!

[1] Делаю акцент на том, что я здесь понимаю под антропологией. Православная антропология в этом контексте есть доктрина о человеке – представление, что есть такое человек, – и ее надо резко отграничивать от физической антропологии (что очевидно) и от культурной антропологии, которая, по сути, объединяет в себе теорию культуры и этнографию, взятую в широком теоретическом контексте, и не касается учения о человеке как таковом.

С точки зрения православной антропологии культура выглядит принципиально иначе, ее значение по сути инструментальное. Тем не менее оно более определенное, конкретное и более структурированное, охватывая в единстве самые разные сферы культуры человека. Отчасти, еще раз подчеркну, культурология становится естественнонаучной дисциплиной, что определяет ее новую структуру. И отталкиваться мы будем прежде всего от адаптационистского подхода, казалось бы, наиболее материалистического и тем не менее наиболее сближающегося с православным. Поскольку первичная функция культуры, когда мы смотрим на нее с позиций православной антропологии, – как раз и есть адаптация. С помощью культуры человек адаптируется к «падшему миру». *Культура – это те самые «кожаные ризы», в которые оделся изгнанный из рая Адам.*

Тут мы возвращаемся к вопросу о культуре как об особом классе феноменов. Именно разнообразие проявлений культуры, их разноплановость и порой кажущаяся несопоставимость, заставляют нас ставить вопрос о некоем интегральном принципе, позволяющем их все объединить и выявить соотношения. И нам представляется сомнительной мысль, что есть какие-то специфические явления, которые можно исключить из социологии и психологии. Как разграничить культурное и общественное (культурологическое и социологическое), как разграничить культурное и психологическое – об этом идут споры. Думаю, нет феноменов, которые бы относились только к сфере культурного или только к сфере социологического, или только к сфере психологического. Полагаю, что те явления, в которых мы живем, так или иначе относятся сразу ко всем этим сферам. Но всегда находится такой угол зрения, который высвечивает ту или иную специфику, выделяет ее.

Этот угол зрения помогает определить православная антропология, основанная на святоотеческой традиции, – философская (в нашем случае – раз мы имеем в виду православную антропологию, – скорее богословская) доктрина о человеке, которую мы как аксиому кладем в основание науки. Именно такая антропология стоит за всеми науками, относящимися к человекознанию, будь то общественные или естественные науки. Если мы подходим к проблеме культурологии с точки зрения православной антропологии как учения о человеке, мы прежде всего должны понять, с чем именно в человеке соотносится культура. Иными словами, проявлением чего в человеке, какой его стороны она является? А если вспомнить о широте проявлений культуры, мы должны поставить вопрос скорее так: что культурой категорически не является? Оттолкнувшись от ответа на этот вопрос и памятуя соотношение культуры с «кожаными ризами» падшего Адама, мы попытаемся построить более полную теорию культурологии. Святоотеческая антропология послужит нам каноном (канон ведь – это канат, с помощью которого строители определяли, насколько прямой выходит стена здания), с которым мы постоянно будем соотносить наши теоретические построения.

Итак, культурология изучает не какие-то неизвестные другим наукам явления, а явления, которые сами по себе, изолированно друг от друга уже исследовались разными науками. Она дает новый угол зрения (как бы стереометрический взамен геометрического), позволяющий увидеть в известных фактах то, чего не касались другие науки. Не думаю, что культурология сама по себе может совершить переворот в человеческих умах, чего ожидали культурологи-гуманисты. Культурология не может и не должна быть квазирелигиозной доктриной, претендующей на обнаружение до того совершенно неизвестной человечеству истины. В этом отношении культурология должна смирить себя. Но культурология – это интегральная дисциплина, которая объясняет настолько широкий круг явлений, что обращение к ней как к дисциплине мировоззренческого цикла вполне оправдано, и если бы культурология 1990-х годов не была так раздроблена и так дезинтегрирована, а имела бы четкий общий стержень, то получила бы в иерархии наук более почетное место. В то же время как мировоззренческая дисциплина она, во многом продолжая основываться на

марксизме, привела бы к негативным последствиям как в науке, так и обществе. Потому важно подвести под нее новую богословско-философскую базу. И это тем важнее, что имеется еще целая поддисциплина – прикладная культурология, которая затрагивает вопросы, важные для нашей культурной (и политической!) безопасности. Но это отдельный вопрос для отдельного обсуждения. Покажем, что именно православная антропология дает нам тот принцип, который позволяет посмотреть на класс культурных явлений в их целостности. Начнем же с аксиом!

Что такое культура?

Культура – это среда, в которой человек живет и действует, это все, чего он желает, призма, через которую он воспринимает мир, сам способ его действия в мире, модели взаимодействия людей, которые делают возможным их общение и взаимопонимание, а также тот ряд образов и мыслей, с помощью которых человек говорит сам с собой и с Богом, пока не достигает бессловной молитвы – мистического видения и Богообщения. Что же остается за пределами культуры? Во-первых, материальный мир, как он существует объективно, независимо от нашего восприятия, во-вторых, наша глубинная сущность, которая говорит с Богом и человеками, но говорит при помощи языка культуры и, в-третьих, духовный мир – Бог, Силы небесные и духи злобы поднебесной.

Тут духовный мир мы как культуру не определяем и даже противопоставляем ей. Культуру можно назвать «духовностью» только в переносном смысле, как наличие интереса к духовному миру или тому, что за духовный мир принимается, то есть относится к сфере идеального[1]. Вот эта идеальная сфера, а также, скажем, металлургия, подледная рыбалка, установка стеклопакетов на окнах, все возможные технологии – все это относится к сфере культуры, поскольку связано с вполне конкретными культурными практиками и построенными на их основе пониманиями, интерпретациями действительности: специфическим человеческим взглядом на вещи, процессы, действия. Если имеет место интерпретация, то мы имеем дело с культурным артефактом[2], иногда говорят о двух сторонах артефакта – идеальном (как бы идеи вещи) и материальном (вещи, которая имеет идею)[3].

[1] Как пишет греческий богослов Неллас Панайотис, «созданный по образу Божиему, человек с самого начала и неотъемлемо наделен умом и свободой воли, и потому способен творить свой мир, будь то общий человеческому роду мир цивилизации или индивидуальный внутренний мир отдельных творческих личностей. Жизнь на этом уровне можно назвать внутренней, как, например, умозрения художника или философа. Нередко о ней говорят как о “духовной” – в том смысле, что в ней действуют высшие “невещественные” способности человеческого естества: интеллект, душевные чувства и воображение. Однако эта внутренняя психическая жизнь, не будучи в узком смысле телесной, все же, безусловно, биологична, учитывая все то величие и богатство, которое Создатель пожелал вложить даже в биологические пределы человека. Но как бы ни был развит психический мир личности, но ей не дано в ее автономности достичь Божественной реальности и начать жить жизнью Духа. Поэтому тут нет ничего общего с собственно духовной жизнью христианина. При этом, поскольку человек носит в себе неискоренимую память о своем Творце, он может создать мир с серьезным отношением к Богу, устроенный по законам и предписаниям, согласным с представлением о Боге. Это то, что называется религиозной жизнью. Но жизнь и этого плана, в рамках которой лишь учитывается существование Бога, без вхождения в живое общение с ним, – еще не духовна в строгом смысле слова. Духовная жизнь не есть следование законам и предписаниям, а участие, преданность и любовь, жизнь приобщения к Богу и единения с Духом. Поэтому на какие бы ступени “внутренней” или “религиозной” жизни ни взошел человек, он еще не становится от этого подлинно духовным. Апостол Павел удачно назвал его “душевным” (1 Кор. 2: 14)» [36, с. 145–146].

[2] Тут артефакт мы понимаем как «интерпретацию, воплощение некоей культурной формы в конкретном материальном продукте, вещи, информационном сообщении, поведенческом акте или оценочном суждении» [48, с. 221].

[3] О соотнесенности и неразрывности материального и культурного артефакта см. у Майкла Коула [18].

У нас получается, что культурой является все, что не относится к духовному или материальному миру, причем материальному или духовному так, как они существуют независимо от нас. Едва мы их осознаём – мы сопрягаем их с культурой. Таким образом, культурным является все, что исходит от человека, порождается человеческой мыслью и распространяется посредством человеческого действия и взаимодействия, то есть все, что является результатом человеческой интерпретации.

А сам человек, является ли он культурным феноменом, точнее, что в человеке принадлежит культуре? Кажется, все. Язык культуры опосредует восприятие природы, другого человека и даже Бога, поскольку и наши мистические чувства во многом также имеют культурную окраску. Не принадлежит к культуре лишь то в человеке, что относится к духовному миру.

Тут для нас важно трехчастное деление человека на тело, душу и дух, которое встречается у некоторых Отцов Церкви. Поясню. Трихотомия в христианском богословии восходит к апостолу Павлу. Правда, она характерна и для неоплатонизма, который был адаптирован Отцами Церкви. В их трудах встречаются различия в описании состава человека: он может быть как трехчастным (тело – душа – дух), так и двухчастным (тело – душа). Но спора между дихо- и трихотомистами история патристики не знает[1]. Когда в святоотеческой антропологии речь шла о двухчастном составе человека – душе и теле, – то душа сама мыслилась как сложная, причем «чистейшая часть» души – это дух или ум (νοῦς)[2].

«Ум» часто приближается к понятию «дух», противопоставляясь душе как психее, психике с ее раздражительной и желательной частями, о которых говорили Отцы Церкви. Напрашивается и отождествление духа, ума с личностью, которая отнюдь не совпадает с душой, что очевидно из корпуса аскетической литературы[3]. В человеке есть некое глубинное начало, в котором и содержится человеческая идентичность и которое наблюдает за всеми проявлениями души: мыслями и чувствами. В патристической литературе для этого

[1] По словам православного богослова XX века Владимира Лосского, «греческие отцы говорят о человеческой природе то как о троечастном составе духа, души и тела, то как о соединении души и тела. Разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма сводится, в общем, к терминологии: дихотомисты видят в «духе» высшую способность разумной души, способность, посредством которой человек входит в общение с Богом. Личность, или человеческая ипостась, объемлет все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее. Будучи образом Божиим, она – незыблемое начало динамичной и изменяющейся человеческой природы, всегда стремящейся по своей воле к внешней цели. Можно сказать, что сообразность есть отмечающая природу Божественная печать, которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа «уникальное». Это отношение становится реальным, осуществляется посредством воли, направляющей природу к Богу, в Котором человек должен найти полноту своего бытия» [22, с. 186–187].

[2] Так, прп. Иоанн Дамаскин и прп. Максим Исповедник называли «ум не иным по сравнению с душою, но чистейшей частью ее» [39].

[3] Важно, что в православной антропологии и христологии личность нельзя приравнивать к душе. Как об этом пишет Д.В. Новиков, «во Христе была человеческая душа, единосущная душам других людей, но не было человеческой личности. Отсюда следует важнейший антропологический факт: личность ни в коем случае нельзя отождествлять с душой. *Личность владеет душой и всеми ее силами и проявлениями, но сама личность – это ни сила или проявление души, ни какая-либо совокупность этих сил и проявлений.* Значит, личность – это иной принцип, не сводимый к психике и трансцендентным психическим явлениям. <…> Богословие Леонтия Византийского показывает, что для отцов Церкви личность есть организующий принцип бытия, она *воипостазирует*, т.е. вбирает в себя природу и таким образом дает ей бытие. В частности, именно личность приводит в единство душу и тело человека, – подобно тому, как личность Спасителя соединяет божество и человечество. <…> Для святоотеческого богословия именно личное начало служит причиной существования индивида, соединяет вместе разобщенные качества, делает индивид самотождественным. <…> Личность всегда находится как бы *над проявлениями своей природы*, не являясь ни материалом, ни средством, ни продуктом деятельности. Более того, личность даже не столько является субъектом деятельности, сколько тем, *в силу чего человек может им выступать. Личность есть иной принцип, не сводимый и не выводимый из деятельности*» [38].

начала нет особого термина, ближе всего к нему именно дух или ум[1]. Он владеет душой и всеми ее силами и проявлениями, смотрит на них как будто сверху. Именно он же отсекает помыслы[2]. Термин «ум» у Отцов Церкви мог означать и образ Божий в человеке, и «частицу Бога», в человека вложенную, и то самое «Я», которое является субъектом спасения или погибели, то есть субъектом свободной воли. Поэтому я в своей работе под духом в человеке имею в виду именно такой ум (νοῦς), а под душой – психею (Ψυχή), психику. Уже отсюда понятно, что мы непосредственно связываем душу с психологией, а дух психологии противопоставляем. После смерти человека в рай или ад попадает именно это его личное начало, идентичность человека, дух или ум – в культурологическом контексте мы употребляем эти слова как синонимы. И вот при этом нашем понимании состава человека тело материально, дух духовен, а душа – психея, психика –культурна. Дух – это то, что в нас бессмертно, что обладает безусловной и конечной свободой, то, что соединяет нас с Богом[3] и что выбирает между Богом и дьяволом. Но дух человека укоренен в его душе и теле – в сердце[4]. Вспомним Достоевского, который говорил, что в самом сердце человека Бог борется с дьяволом.

Люди в нашем падшем мире обычно не видят в себе того начала, которое стоит над всеми их психическими проявлениями и может повелевать душевными стихиями. Они психическое принимают за свою личность, психические треволнения – за свою сущность, и даже душеведы-психологи видят двумерную картину человека вместо трехмерной, где есть начало, представляющее собой свободное произволение человека, которому душа должна стать послушна[5]. И вот это истинное «Я» человека, субъект его свободной воли,

[1] По замечанию Каллиста, епископа Диоклийского: «Каково мое подлинное самостояние? Кто я и что я? Ответы вовсе не очевидны… Нам явно не хватает чего-то существенного в понимании того, что означает быть личностью. Причина в том, что человеческое существо устроено по образу и подобию Бога. Как непостижим Он, так и отпечаток Его в человечестве ускользает от четких определений. Момент апофатичности присущ размышлениям о человеке. Апофатическое богословие дополняется апофатической антропологией» [13, с. 7].

[2] Как пишет современный православный богослов XX века Жан-Клод Ларше, «Ум является самой высшей способностью человека; он властен в нем командовать и руководить (поэтому его часто называют ηγεμονικόν). С его помощью человек имеет возможность ориентироваться, управлять собой и совершенствоваться… Для отцов Церкви он прежде всего – то, с помощью чего человек привязан к Богу, обращается к Нему, склоняется к Нему и соединяется с Ним. Через ум человек связан с Богом объективно, со своего сотворения, и окончательно: он воистину образ Божий в человеке. Этот образ может быть замаскирован или осквернен грехом, но не уничтожен: он – неизгладимый отпечаток его глубинной сути, его истинной природы, логос которой, или определяющая основа, не может быть искажен» [19].

[3] По словам Ларше, «ум может подчинять все другие начала человеческого состава, приспосабливать их к себе и одухотворять, сообщая им вплоть до самой их глубокой сущности Божественные энергии, которые он по природе способен (δεκτικός) получать. И таким образом с его помощью весь человек может соединиться с Богом и достичь обожения. Следовательно, ум – основа физического единства состава человеческой природы, основа его духовного единства и, наконец, способ его единения с Богом» [19].

[4] Как утверждает преподобный Иоанн Дамаскин, «ум принадлежит душе не как что-либо другое, отличное от нее, но как чистейшая часть ее самой. Что глаз в теле, то и ум в душе» [10, с. 50]. Ларше по этому поводу замечает, что, «прибегая в других случаях к трихотомическому понятию дух/интеллект – душа – тело, они [Святые Отцы – *С.Л.*] особенно тщательно стараются выделить человеческую способность единения с Богом. Тем не менее они не хотят превращать ум в способность, отдельную от души и от тела, или другую душу… Ум не находится вовне тела. Как и душа (животная и растительная), ум соединен с телом, притом не в одной его части, но во всей совокупности. Как ум пронизывает все тело, так он пронизывает и всю животную и растительную душу… При полном единении ума с совокупностью души и тела весь человек становится образом и подобием Божиим» [19].

[5] Как пишет Д.В. Новиков, «после грехопадения меняется иерархия духа, души и тела. В изначальном состоянии главенствовал дух, который, будучи “наиболее сродным” Богу, и мог соединяться со Святым Духом, “образовывая”, формируя жизнь души и тела человека. При этом душа, следующая духу и “возвышаемая духом”, оказывалась как бы посредницей между духом и телом. По грехопадении дух человеческий был в результате духовной смерти отделен от Духа Божия и утратил свое главенство. С другой стороны, влечение

о котором говорит вся аскетическая литература, вот оно и попадает на падшей земле в мир культуры, в ней на земле себя реализует.

Возьмем свободную волю человека за точку отсчета. Когда-то ангелы вмиг совершили свой выбор между Добром и злом, реализовали тем данную им свободу: им Добро и зло было очевидно. Ангелы – существа внекультурные, ибо они и внепсихологические. Но для психологического существа выбор не может быть мгновенным, не сразу совершили свой выбор и Адам и Ева в раю, а после искушения и некоторого рассуждения, разговора между собой. Но Добро и зло были ясны людям и в Раю, потому и была столь страшна расплата за отступление первых людей. В психологической среде после падения выбор для ума – субъекта свободной воли – оказывается порой затруднительным, искаженная психология выстраивает ловушки и порождает иллюзии, которые могут сбивать «ум» с толку. Эти ловушки и иллюзии как раз и относятся к сфере культуры. В падшем мире человек видит Добро и зло как в тумане, принимая одно за другое[1], предается сомнениям[2]. Почему? Он живет как бы в полусне, который затрудняет его восприятие[3]. И человек видит картину мира, не вполне соответствующую реальной. Вкусив вопреки запрету с Древа познания Добра и Зла, человек разучился просто и непосредственно различать Добро и Зло, и был изгнан в мир, где, чтобы познать, ему приходится пробираться сквозь дебри иллюзий. В результате поистине космической катастрофы – грехопадения – стало так, что наш «мир во зле лежит»[4], где искажено, попорчено все, начиная с природы и кончая

человека к чувственным (т.е. получаемым, в основном, посредством тела) наслаждениям привело к тому, что в данной иерархии стало главенствовать тело. Душа обратилась от духа к плоти и потому все время ниспадает в земные похотения. Таких людей Священное Писание называет *плотскими* (1 Кор. 3, 1), *плотью и кровью*, которые не могут наследовать Царства Божия (1 Кор. 15, 50). В результате изменения иерархии души и тела произошло раздвоение духовного и телесного чувства, телесное чувство стало главенствовать. Следует отметить, что телесному чувству не дано видение добра и зла: оно воспринимает мир в категориях наслаждения и страдания. Это изменило жизненную “психодинамику”: вся жизнь человека стала подчинена стремлению к наслаждению. Вместе с тем, подчеркивает прп. Максим Исповедник, к любому наслаждению примешивается “тягота страдания”. Изменилось соотношение и трех сил души. Изначально желательная и раздражительная силы были подвластны мыслительной, которая в свою очередь питалась от духа или ума. По грехопадении они вышли из повиновения, и раздражительная сила стала проявляться в виде неразборчивой ненависти, а желательная – в неразумной любви, т.е. похоти. Отвлекая ум от Бога, они ввергают человека в состояние уныния [Максим Исповедник. Главы о любви]» [38].

[1] «Для святого Григория Нисского, – как пишет В.Н. Лосский, – грех – болезнь воли, которая ошибается, принимая за доброе его призрак. Зло становится реальностью только через волю, которая является единственной его субстанцией; именно она дает злу известное бытие» [22, с. 188–189].

[2] «Отцы Церкви – св. Кирилл Александрийский, Каппадокийцы, св. Иоанн Дамаскин и др. – рассматривали свободу воли, наряду с разумным началом в человеке как проявление в человеке образа Божия» [39]. В падшем состоянии человека Образ Божий в нем затуманивается и искажается.

[3] Что само по себе есть следствие греха. По словам св. Иоанна Дамаскина, по грехопадении прежде всего ум человека, отвлекшись от Бога, подвергся болезни и впал в мрачное неведение; говоря иначе, умное око человека покрылось тиною. Владычественное место ума заступила неразумная похоть, которая стала управлять разумной душою [цит. по: 7].

[4] Панайотис Неллас приводит рассуждения свт. Григория Паламы о том, что падение человека имело космические последствия: «Искажение человека не могло не повредить логосы и природы всех существ, исказив все творение… Падение Адама нарушило известную динамику материи». От того, чтобы ее отношения с человеческим телом, а следовательно, с душою и с Богом стали противоестественны, она оказалась замкнута на себя, стала двигаться слепо и бесцельно. Вещественность – это такое состояние мира, в котором материя определяется исключительно своими собственными свойствами как не обусловленная движением в сторону духа. То есть падение включает в себя и падение материи. Заключение человека в вещественность сделало мир, который был «весьма хорош», миром, «подвластным смерти», и сам человек, одевшись в вещественность, от нее, то есть от «своей «кожаной ризы», терпит «жизнь многострадальную и весьма несчастную» [цит. по: 36, с. 108–109]. Св. Николай Кавасила пишет: «Неистовство человека против Бога, будучи не в силах затронуть правду Божию – ибо как может бесконечное претерпеть какой-либо ущерб от конечного? – на деле повредило образ Божественной правды в творении, разбив и повергнув в беспорядок как иконическую душевно-телесную структуру и освещаю-

психической сферой человека. Человек утратил способность видеть мир ясно и правильно, утратил способность непосредственно постигать Добро[1]. Чтобы жить в этом мире и иметь моральные ориентиры, человеку приходится нагораживать целые конструкции, не только материальные, но и психологические. И вот эти конструкции, вне которых в падшем мире не остается ничего, и являются культурой.

В раю культуры не было[2], ее не будет и в Царствии Небесном, она вся – на земле. Культура возникла после грехопадения, когда изменился характер деятельности человека[3]. Теперь человек вынужден трудиться в «поте лица» для того, чтобы добывать себе пропитание (Быт. 3: 17–18).

Жизнь превратилась в выживание[4], ведь падение человека было космической катастрофой, которая исказила весь видимый мир, всю вселенную. Свт. Иоанн Златоуст пишет о том, что до падения не было речи «о городах, искусствах, одеждах и множестве других нужд»[5] [11]. Потому что тогда это было излишним, а стало необходимым по

щее назначение самого человека, так и порядок и гармонию всего творения. Неистовство на деле оказалось травмой» [цит. по: 36, с. 75–78]. По словам свт. Игнатия (Брянчанинова), «ныне взорам нашим представляется земля совсем в ином виде. Мы не знаем ее состояния в святой девственности, мы знаем ее в состоянии растления и проклятия, знаем ее, уже обреченную на сожжение (2 Пет. 3, 10); создана была она для вечности… Гнев Творца изменил землю. “Проклята земля в делех твоих” (Быт. 3, 17), – сказал Он человеку, поправшему заповедь Его: и отъятие благословения у земли выразилось немедленно разнообразным всеобщим расстройством ее, предвозвещающим сожжение ее, соделывающим это сожжение как бы естественною необходимостью. Пало на землю проклятие – и засвистели ветры, забушевали бури, засверкала молния, возгремел гром, явились дожди, снега, грады, наводнения, землетрясения. Животные утратили повиновение и любовь к человеку, утратившему повиновение и любовь к Богу. Они вступили в враждебные отношения к нему... Малые черты первоначального состояния земли, сохраненные для нас книгою Бытия, показывают, какое огромное, какое горестное, непостижимое для нас изменение совершилось над землею по падении человека» [8].

[1] Как писал Владимир Лосский, «дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душею – таково было первоначальное устроение бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух вместо того, чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем “духовными ценностями”); душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это – происхождение страстей; и наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается» [22, с. 188].

[2] «Культура зародилась в момент грехопадения, когда Адам и Ева съели запретный плод, – «и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3: 7). Опоясания – это первое проявление земной культуры в истории, искусственная компенсация появившейся внутренней неполноценности человека (стыд – чувство несоответствия самому себе). Адам и Ева прикрыли свои нагие тела, как бы «защищаясь» от райской природы и от Бога, которые с этого момента показались им враждебными. Вся последующая история человечества – это процесс модернизации этого опоясывания, создания прослойки из искусств, наук, техники между человеком и «враждебным» миром. Культура делает нашу жизнь возможной (без культуры человечество бы не выжило), но одновременно с этим является барьером, отделяющим человека от первозданного, райского состояния» [50].

[3] Как писал свт. Игнатий Брянчанинов: «Боговдохновенный бытописатель говорит, что земля, в первоначальном состоянии своем, не нуждалась в возделывании (Быт. 2, 5): сама производила преизобильно и превосходного достоинства хлебные и другие питательные травы, овощи и плоды. Никаких вредных произрастений не было на ней; растения не были подвержены ни тлению, ни болезням; и тление, и болезни, и самые плевелы явились после изменения земли вслед за падением человека, как должно заключать из слов Бога изгоняемому из рая Адаму: “Терния и волчцы возрастит тебе земля” (Быт. 3, 18). По сотворении на ней было одно прекрасное, одно благотворное, было одно приспособленное к бессмертной и блаженной жизни ее жителей. Перемены погоды не существовало: постоянно была она одинаковою – самою ясною и благорастворенною. Дождей не было: источник исходил из земли, и напаявал лицо ее (Быт. 2, 5–6). Звери и прочие животные пребывали в совершенном согласии между собою, питаясь произрастениями (Быт. 1, 30)» [8].

[4] Неллас Панайотис пишет, что основной, хотя и не единственный смысл библейского рассказа об облачении первых людей в «кожаные ризы» – это указание на смертность человека в падшем мире, «превращение жизни в выживание» [36, с. 73].

[5] Хотя и некоторые занятия, и труды Адама в раю упоминаются Златоустом. По интересному замечанию В. Щипкова, «мы можем также предположить, что культура и природа в раю составляли единое целое,

причине нашей немощи[1]. Как пишет прп. Максим Исповедник, «первозданный человек жил безыскусно, без художеств и изобретений, потому что «не было отнято у него естественное благобытие, присущее логосу его природы», и не было ни в чем недостатка, чтобы восполнять его человеческими средствами. Ему не нужен был покров благодаря бесстрастию и, следовательно, совершенному неведению стыда; перепадам же холода и жары, благодаря которым нам стали необходимы дома и одеяния, он не подвергался. Кроме того, – продолжает прп. Максим, – обычно человеческая жизнь вращается либо вокруг обманчивых впечатлений внешнего мира, производимых неразумием страстей ради чувственных удовольствий, либо вокруг искусств и ремесел, нужных для удовлетворения естественных потребностей, либо вокруг естественных законов сотворенного мира для научения. Однако ничто из перечисленного до падения не касалось человека, стоявшего выше этого уровня бытия. Будучи бесстрастным по благодати, он не был подвержен обманчивым фантазиям, производимым страстями. Обладая благобытием – не нуждался во внешних искусствах для устроения жизни. И имея мудрость, был выше такого познания тварей, которое требует внешнее обучение. Ничего не стояло между ним и Богом, что требовало бы постижения, препятствуя свободному в любви устремлению к Нему, приводящему ко все большему Богоподобию» [см. 36, с. 110–112]. Но все человеческие занятия – это проявление свойств, которые были даны первозданному человеку[2]. Так, обучение и труд являются как бы огрублением первозданных способностей мудрости и господства над миром, присущих человеческой природе по образу Божиему. Эти способности дали человеку возможность выжить в условиях, созданных падением[3]. Так

которому в нашем языке нет названия. То, что было в раю, лишь отчасти напоминало культуру, а в сущности – было чем-то совершенно другим. Но Адам обладал речью, "возделывал" Эдемский сад, "нарекал" имена животным. Чем же тогда была деятельность первого человека, если не культурой? В раю было творчество. Человек был создан Богом как сотворец окружающего мира. Однако что бы первый человек ни делал, он не отгораживался от природы, а творил вместе с ней. Всё, что он создавал, становилось органичным продолжением мира и не противоречило ему. Творчество в раю не было "культурной деятельностью" в нашем понимании, ведь сам рай уже был той особой, "огороженной", "культурной" зоной, созданной Богом для человека, внутри которой не было разделений, отдельных пространств – культуры, науки, религии, а также не было искусств. Сам окружающий человека мир был высочайшим из искусств, речь человека – поэзией, движения – танцем, жизнь с Богом – Церковью. Переводя на богословский язык, можно сказать, что сама жизнь в раю была непрекращающимся таинством» [50].

[1] «Кожаные ризы», в которые оделся человек после грехопадения, – «это одежда противостояния смерти. Можно понимать их как новую организацию жизни, новый модус бытия, необходимый как спецодежда в неестественно сложных условиях, приспособленный для выживания во всей совокупности нестроений, обрушившихся на нашу землю с грехопадением… Итак, обычную для нашей жизни деятельность, направленную на удовлетворение потребностей, приобретение и усовершенствование профессиональных качеств и прочего, Отцы Церкви однозначно относят к тому, что вошло в человеческую жизнь после падения, то есть считают принадлежностью "кожаных риз". Перечисленные [у свт. Иоанна Златоуста] и все произведенные от них человеческие занятия – следствие дисгармонии, внесенной грехом во всеобщий порядок вселенной. В частности, обучение и труд являются как бы огрублением первозданных способностей мудрости и господства над миром, присущих человеческой природе по образу Божиему. Так выглядят эти способности в вещественной одежде. Их назначение осталось прежним: вести человека, и с ним мир, к Богу. Но грех затянул их в тленный поток биологической жизни – они огрубели и стали частью "кожаных риз"» [36, с. 109, 112–113].

[2] Способности человека – это «повеление Божественного человеколюбия и премудрости, давшие человеку возможность выжить в условиях, созданных падением [адаптироваться! – *С.Л.*]». Бог не попустил окончательного повреждения и бесследного уничтожения того, что в человеке «по образу». Остановив начавшийся распад, он преобразил богоподобные свойства в свойства "кожаных риз" – и именно ими устроил его выживание» [36, с. 114].

[3] По грехопадении, «хотя и проявляются творческие силы и способности человека, тем не менее, они вызваны новыми условиями существования, слабостью и зависимостью человека от окружающего мира. *Жизнь превращается в выживание*. Теперь уже деятельность нужна не только для того, чтобы преобразовывать мир, но и для защиты себя от окружающего мира» [38].

и о творчестве некоторые Отцы Церкви, в частности, свт. Григорий Палама, говорят как об образе в человеке Бога-Творца [15].

Итак, культура – это в значительной мере именно система адаптации человека к некомфортному падшему миру, средство, с помощью которого человек движется к своей цели, которую видит более или менее ясно, часто таким образом, каким представляет ему его культура.

Нет необходимости связывать понятие адаптации с эволюционизмом и понимать ее как атрибут эволюции. Понимание падшести мира также требует использования понятия адаптации, когда речь идет о жизни человека в мире. И речь идет не только об использовании человеком орудий и приспособлений, которые помогают ему адаптироваться в мире и адаптировать мир к себе, речь об идеальных и психологических орудиях адаптации, которые представляют собой целую систему адаптивных феноменов, которая и является культурой. Ко всем невзгодам и несовершенствам нашего мира, что «во зле», ко всем катастрофам и постоянно преследующим человека неурядицам – физическим и психологическим – человеку дает возможность приспособиться и притерпеться культура, ко всем – даже к смерти, которая остается для него и в падшем мире чем-то внешним, ибо создан человек бессмертным[1].

В падшем мире внешним пребывает человеку и весь духовный мир. Внешним пребывает и Бог – для огромного большинства людей это так, – полностью внутренним Он становится тем, кто в соответствии со святоотеческим учением достиг обожения или через покаяние пытается прийти к нему. Кроме тех немногих, кто готов каяться, падать и снова каяться до кровавого пота, Бог в конечном счете всего лишь «Исполнитель желаний», «Палочка-выручалочка», «Громовержец» или «Громоотвержец».

И даже Бог говорит с нами, за исключение редких случаев прямого Богообщения, на языке культуры – литургика, гимнография, это ведь тоже культура, высшая ее форма, в культурные формы встроены таинства (которые сами по своей сути уже культуру превосходят, и совершаются не на падшей земле, а в Царствии Божием), Господь говорит с нами на нашем языке, снисходит к нам, чтобы быть нами понятым. Мир духов злобы поднебесной тоже говорит на языке культуры, приноравливаясь к особенностям того или иного народа[2]. Культура – это среда, вне которой падший человек действовать не способен. Че-

[1] В Книге премудрости Соломона сказано: «Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего...» (Прем. 2: 23). Как пишет свт. Игнатий Брянчанинов, ссылаясь на послание Апостола, «до греха не было в мире смерти. Смерть вошла в мир грехом (Рим. 5, 12), быстро объяла, заразила, неисцельно повредила мир. Разрушение мира соделалось необходимостью: разрушение его есть естественное последствие его смертного недуга [8]. Прот. Иоанн Мейендорф пишет, что «по словам *Феодорита Киррского*, смерть есть космическая реальность, под власть которой подпала человеческая природа в результате грехопадения. Конечно, Адам и Ева, став смертными, не могли родить бессмертных детей. Поэтому и дети их подвержены смерти, и эта смертность, таким образом, унаследованная от Адама, является источником наших личных грехов. Смертной же природе требуются и пища, и питие, и одеяние, и жилище, и разные искусства [то есть, культура! – *С.Л.*]. Потребность же всего этого раздражает страсти до неумеренности, а неумеренность порождает грех. Посему божественный Апостол говорит, что, когда Адам согрешил и по причине греха соделался смертным, то и другое простерлось на весь род» [34]. Как писал свт. Филарет (Дроздов), «как от зараженного источника течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство». [46, с. 34]. В другом месте свт. Филарет отмечал: «Впрочем и здесь [в наказание за грех человек] приобретает нечто, именно смерть – в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог» [47, с. 74].

[2] В книге «Душа после смерти» известный американский подвижник и духовный писатель второй половины XX века иеромонах Серафим (Роуз) пишет: «Углубляясь в это исследование опыта умирающих и смерти, мы должны помнить о большом различии между общим опытом умирающих, который сейчас вызывает столько интереса, и благодатным опытом смерти праведных православных христиан». Более того, о. Серафим указывает, что опыт умирания у европейцев и американцев и, скажем, у индусов различен. Если в состоянии клинической

ловек выстраивает в ней некую произвольно понятую картину добра и зла, в соответствии с которой и действует.

Культура как инструмент адаптации человека к падшему миру

Наш падший мир трагичен, в нем бушуют стихии и человеческая ненависть, он полнится иллюзиями и неправдами, в нем зло выдает себя за добро. Воспринять мир как он есть, адекватно действовать в нем могут лишь святые, которые в известной мере находятся вне культуры, в лучах Божией благодати. Грешный человек выстраивает для себя некую схему мира, которая только относительно соответствует реальности, он мир рационализирует, стремясь как бы «назначить» ответственных за опасности и угрозы и определить средства защиты, иногда мифические, лишь бы попроще и попонятнее. Картина мира, которую конструирует падший человек, зачастую иллюзорна, но она более комфортна, чем если бы отражала мир как он есть. Цель культурной картины мира – как раз в психологическом комфорте человека, ради этого в ней искажается реальность. Но именно такая картина мира и есть квинтэссенция культуры. Тут нет повода к возмущению и осуждению: у падшего человека нет другого способа приспособиться к миру, который «лежит во зле».

Да, культура тут – инструмент искажения реальности. Но человек в таком искажении привычно живет, это, по сути, для него норма. Когда искажение реальности носит коллективный характер – это становится картиной мира, свойственной тому или иному сообществу, например, этнической картиной мира. Тут говорят об интенциональности культуры, как это делает, скажем, Ричард Шведер [59]. Сам термин «интенциональность» означает соотнесенность нашего знания с внешним миром, но знания не непосредственного, а субъективного, содержащегося в сознании человека. В XX веке этот термин был используем в основном философами и социологами-феноменалистами, понимавшими под ним субъективное содержание человеческого сознания, соотнесенное с явлениями внешнего мира. Культурная картина мира – это содержащаяся в сознании соотнесенная с внешним миром, (а значит, интенциональная) схема, своеобразный культурный конструкт, где человеку удобно действовать, хотя его действия также интенциональны[1]. Схема эта

смерти человек западной цивилизации видит свет в конце туннеля и своих умерших родственников, а того, кого они принимают за Бога «некоторые описывают как “забавную личность” с “чувством юмора”, которая “развлекает” и “забавляет” умирающего», то «многие умирающие индусы видят богов своего индуистского пантеона (Кришну, Шиву, Кали и т.д.), а не близких родственников и друзей, что обычно бывает в Америке… [Людьми Западной цивилизации] явление потусторонних посетителей воспринимается как нечто положительное, больной принимает смерть, этот опыт приятен, вызывает спокойствие и душевный подъем и часто – прекращение боли перед смертью. В исследованиях же индийских случаев не менее одной трети больных, видевших явления, испытали страх, угнетение и беспокойство в результате появления “ямдутов” (“вестников смерти”, *хинди*) или других существ; эти индийцы сопротивляются или пытаются избежать потусторонних посланников… Некоторые ямдуты имеют страшную внешность и вызывают в умирающем еще больший страх». О. Серафим приходит к выводу, что умирающий на самом деле видит падших духов, бесов, которые, стремясь человека обмануть, предстают ему в образах его культуры. «Естественные переживания души, когда она отделена от тела – будь то переживания мира и приятности, света или “экстрасенсорного восприятия”, – являются поэтому всего лишь следствием ее повышенной восприимчивости, но дают (мы вновь должны это сказать) очень мало положительной информации о состоянии души после смерти и слишком часто приводят к произвольным толкованиям иного мира, а также к прямому общению с падшими духами, к чьему царству все это и относится» [42].

[1] Мы не утверждаем, что все содержащееся в психике интенционально, а говорим именно о культуре. Мы не следуем здесь за феноменологами и не утверждаем, что человеку недоступно объективное познание. Однако этот вопрос в данной статье мы оставляем за рамками нашего рассуждения, указывая на то, что даже относительно математики существуют споры, объективна она или порождена человеческим умом, а, следовательно, математические объекты существуют в нашей психической реальности. Даже если так, то «психические силы, которыми создается математическая реальность, одинаковы у всех людей» [17, с. 17]. Одинаковы у всех людей и психические силы, которыми создается интенциональная реальность культуры.

неизбежно иррациональна, но человеку, находящемуся внутри культуры, кажется, что как раз рациональна, поскольку в ней словно бы флажками отмечены опасности и содержатся рецепты, что и как делать, – пусть они и бесполезны, но главное тут в том, что человек им верит и уже не чувствует, что мир «во зле», не так остро ощущает его неопределенность и глубинную опасность, трагичность.

И это на падшей земле неизбежно, иначе человек будет просто парализован, оставаясь в тревоге и бездействии. Чтобы что-то делать, человек должен ощутить почву под ногами, как-то определить себя – все равно, насколько истинно или ложно. Святой прозревает Божию волю и в соответствии с ней действует. Хотя и тут связь с Творцом порой идет через культурное посредство, через определенные клише восприятия, которые дает нам культура. Обычный грешный человек на земле, как в тумане. Поэтому он нуждается в интенционально сконструированной схеме мира, которую дает ему культура, в нее же он вписывает свои действия. Мы не будем сейчас говорить о духовной сути этой культурной схемы, поскольку она может быть очень разной: от богоборческой или основанной на черной мистике до опирающейся на упрощенные и адаптированные к повседневности постулаты веры в истинного Бога. Но она – именно схема, культурный конструкт, и потому никогда не бывает вполне адекватной. Она может быть дальше или ближе к истинной сущности бытия, которая доступна в полноте только святым. И через эту схему как через призму грешный человек видит мир, в котором живет, видит те условия, в которых он действует, видит предметы, явления, людей, самого себя, Бога – все видит через искаженную культурную призму. Призма эта разделяется в большей или меньшей степени всеми носителями той или иной культурной традиции, что дает людям возможность успешно взаимодействовать.

В интенционально сконструированной культуре человек получает такой образ мира, в котором все согласовано, все соотнесено, вписано в общую структуру, всему есть название и определение. В каждой традиции интенциональная картина своя, каждый народ искажает собственное видение мира по-своему. Чем дальше культура от истинной веры – Православия, тем более она искажена, чем ближе к ней – тем менее[1]. Но поскольку носители культуры в подавляющем большинстве не святые – искажение истинного облика мира неизбежно.

Причина искаженности, сконструированности культуры именно в ее защитной функции. Картину мира можно назвать универсальным защитным механизмом, ибо в ней содержатся алгоритмы действия в различных опасных ситуациях, опять же не всегда помогающие реально их преодолевать: действия могут носить и просто символический характер, лишь бы устранилось напряжение, пусть даже просто психологически. Тут важно выделить два аспекта. С одной стороны, культура, основанная на интенциональной картине мира, содержит в себе целый набор ситуативных защитных механизмов, помогающих преодолевать конкретные угрозы. Это, например, память об аналогичных ситуациях в прошлом и тех действиях, с помощью которых критическую ситуацию удалось относительно успешно пережить, опыт, который переносится на новую реальность. С другой стороны, защитным механизмом является сама картина мира именно потому, что она рационализирует мир, маркирует опасности и дает рецепты. Сложная, многоуровневая картина мира представляет собой конструкт, обеспечивающий надежную адаптацию человека в падшем мире, адаптацию как практическую, так и психологическую.

[1] Наверное, в отдельный феномен надо выделить культуру церковных людей, которую, например, попытался представить в своей книге «Несвятые святые» тогда архимандрит, а ныне – митрополит Тихон (Шевкунов) [44]. Но и она имеет свои черты упрощения и некоторой стилизации, неизбежной в падшем мире, где взаимодействия между людьми идут через культурные формы, которые сами по себе представляют определенные условности.

Подчеркнем, что адаптация – это явление, укладывающееся и в православную парадигму культуры, когда она понимается как приспособление человечества к жизни в мире после падения, о чем говорили и Святые Отцы. Дома, автомобили, тракторы, ракеты, лопаты, космодромы, ботинки и шапки, автомагистрали и зонтики, антенны и ложки-вилки, кастрюли и томагавки – все, что использует человек, чтобы сделать свою жизнь удобнее и безопаснее. Человек не только сам приспосабливается к миру, он приспосабливает мир к себе: пашет землю, мелиорирует поля, сажает сады. Человек как образ Божий имеет дар Творца, а потому ему естественно стремиться падший мир подправить, усовершенствовать.

Орудиями приспособления являются также социальные и идеальные явления: право, литература, фольклор, мэрии, собесы, полиция, детские сады – все это регулирует действия и взаимодействия людей в таком беспорядочном падшем мире. То, как люди используют различные орудия приспособления к миру, связанные с ними системы человеческого взаимодействия – это тоже культура. Так возникает специфическая «адаптивно-адаптационная деятельность» людей, которую кто-то из культурологов называет основой культуры. Из адаптивно-адаптационной деятельности вызревает человеческая самоорганизация [33, с. 252]. Если рассуждать в этом ключе далее (и определенные основания это имеет), то даже культурные ценности можно рассматривать в технологическом, адаптационном аспекте, и тогда культура предстает как «совокупность способов и средств человеческой деятельности, как объективированных, так и идеальных, поскольку и идеальные элементы культуры имеют в ней свои технологические функции. Культура – технология жизнедеятельности общества» [33, с. 465]. Даже культурогенез – механизм формирования культур – выражается «в адаптации человеческих коллективов к совокупности природных и исторических условий своего существования, к результатам собственной социальной самоорганизации и развитию технологий деятельности» [49, с. 128]. Мир наполняется «орудиями деятельности, адаптации» [56, с. 8]. И мы полагаем, что речь идет в том числе и о ментальных, психологических орудиях.

Мы говорим и о разнообразных умениях, без которых все орудия бесполезны: в этом суть понимания культуры как технологии. Вот мартышка «вертит очками так и сяк, очки не действуют никак». Для человека же очки, как и любой предмет или явление, приобретают в его сознании значение. Чем помогут очки, если нет понятия о диоптриях. А кому-то нужна модная оправа. А у кого-то глаза карие, а у кого-то голубые, как незабудки. А кто-то уверен, что «ячмень» на глазу проходит от того, что в глаз неожиданно плюнут. А кто-то любит песню «Очи черные». Но ведь не зря говорят, что «око – зеркало души»? Вот целая палитра значений, связанных с одним словом, и это тоже культура, семиотика. И с каждым значением связано представление, как с предметом можно поступать. А это уже технология, которая предполагает адаптацию и адаптирование одновременно.

Адаптация и адаптирование как культурные технологии универсальны. Только посредством их падший человек может жить в падшем мире. Даже святой подвижник адаптируется к миру, будучи вынужден пользоваться лежанкой и кастрюлькой с ложкой в своей каливе, а также штампами и обусловленными культурой образами, присущими речи, когда он говорит с единомудренными братьями. Есть подвижники, цель которых свести использование материальных и идеальных орудий адаптации до минимума, но есть и такие, кто плавает пароходами и летает самолетами.

Раз человек телесен, он не может жить в мире с его перепадами температур, разгулами стихий без средств адаптации-адаптирования. Но ведь и мыслит человек культурообусловленными формами, используя мыслительные схемы, значения и образы, которые во многом задаются той культурной традицией, в которой человек живет, и которые являются в определенном смысле идеальными технологиями. Без таких схем и мыслительных штампов мышление – даже о вещах самых простых и очевидных – было бы чрезвычайно трудозатратно, а то и вовсе невозможно. Но если у падшего человека

мыслительные комплексы призваны исказить мир, чтобы сделать его более комфортным и пригодным для деятельности, то святой в этом искажении не нуждается. Тем не менее, как правило, он использует заданные культурой образы и схемы для коммуникации, да порой и для упорядочивания собственных мыслей, поскольку по смирению своему существует в рамках какой-то конкретной культуры, выражает себя на языке той или иной интенциональной схемы. Он, однако, со своей стороны делает эти мыслительные образы и схемы более адекватными истинной реальности, поскольку ему доступно и видение истинной реальности вне образов и схем, – в безóбразной молитве. Даже гимнографическая или аскетическая духовная литература имеют свои культурные штампы, которые ничуть не снижают их высоты, но делают более доступными, поскольку встраивают их в определенный культурный ряд.

Безóбразная молитва – единственный доступный человеку способ выйти за пределы адаптации к миру и вообще из культуры. Все остальное предопределено культурой. Культура – весьма жесткая среда обитания человека, не менее, может быть, жесткая, чем материальная и биологическая, которая определяет способ восприятия человеком мироздания и модели его действия в мире. Культурно детерминироваными являются как будто все сферы жизни человека, и кажется порой, что идеальные сферы, которые мы привыкли считать выражением своей свободы, не менее чем материальные или биологические. Картина культуры может пугать! Но человек, несмотря на это, остается наделенным свободой воли. Но свобода эта не в культуре, а в духовном. Большинство людей духовным пренебрегают, идут «широкими вратами». Отец лжи рад ввести их в мир жесткой детерминации, и культура тут может оказаться удобным инструментом. Но культура может служить и орудием в руках Божиих, служить мостом к Горнему миру именно потому, что в жесточайшей культурно-социальной среде, этом плотном переплетении адаптаций и технологий, детерминации психических проявлений человека присутствует дух человека как Божья искра, воспринимающая Символы Горнего мира. И среди многообразных человеческих институтов есть Церковь как богочеловеческий Институт.

Человеческая способность к символизации

Культурная сконструированность – всегда результат (и процесс) интерпретации. Способность к интерпретации – специфическая способность человека, которая приводит к символизации человеком материальной и духовной реальности, превращая культуру в систему символов. Так, включаясь в культуру, объекты превращаются в артефакты. Интересное рассуждение по этому поводу мы встречаем у американского антрополога Роя Д'Андрада. Он постулирует некий «поток материала» – это все объекты и явления, которые объективно существуют, но находятся вне поля внимания человека. Те компоненты «потока материала», которые люди начинают различать, на них реагировать, вписывать в человеческий контекст, становятся объектами интерпретаций – «значимыми системами»: одновременно «значениями», если брать их образ в уме человека (ментальную репрезентацию), и символами, если брать их как явления внешнего мира [51]. Тут очевидно, что человек, воспринимая мир, символизирует, превращает в символы попадающие в его поле восприятия (а значит, в культурное поле) различные объекты и явления, относящиеся к сферам материальным, социальным, психологическим (душевным), а также и к духовным – все это посредством символизации сопрягается с культурой.

Наш мир наполняется символами, которые можно назвать «кирпичиками культуры», – они и становятся объектами интерпретации. Символами-артефактами становятся объекты не только материального мира, но и душевного (ментальные артефакты) и даже духовного, поскольку идет символизация духовного в культуре. Символы в культуре

интерпретируются и переинтерпретируются: возникают все новые и новые «значимые системы». В результате весь мир превращается для человека в переплетение значений и символов. Соответствуют ли человеческие культурные значения в мире после падения значениям-логосам, вложенным в творение Творцом? Далеко не всегда, но культурные значения с логосами объектов и явлений всегда соотносятся, являются их интерпретацией, хотя иногда и выворачивают их наизнанку. Культура – это механизм и результат интерпретации и символизации, превращения объектов в артефакты.

Культура – это еще и механизм опосредования. Прежде всего это опосредование между вегетативным чувствованием и объектами внешнего мира, что делает чувствование предметным и образным, это опосредование также психологического и социального. Но, что самое главное – культура опосредует и отношение сознания (идентичности), ума (как идеальной субстанции, сопряженной с духовным началом в человеке) с материальным миром. Другими словами, мы говорим об опосредовании между нематериальной душой и материальным миром, которое осуществляет культура. Артефакты всегда представляют собой пограничье материального и идеального или идеального и духовного, то есть ту сферу, в которой творит человеческая душа, психея.

Но вернемся к вопросу, как возникают значения, символы, артефакты. Антропологи в своем большинстве полагают, что берутся они из головы человека. Напомним, что Рой Д'Андрад описывал появление символов в результате наложения на объекты внешнего мира значений, пребывающих в голове человека. То, на что человек (в собирательном смысле) не смотрит, значений не имеет. Джефри Уайт тоже считал, что система значений находится у человека в голове, а во внешний мир проецируется посредством дискурса – выговаривания, что и ведет к созданию культурных и социальных миров, которые в конечном счете есть миры символические [60]. А как писал Теодор Шварц, культуру составляют производные опыта, который выстраивается в систему значений, передаваемую от поколения к поколению [58]. То, что становится объективированной культурой, проистекает из психологии человека, без нее оно – только хаос. Значения порождаются внутренним миром человека. Тут человек и только человек источник смыслов культуры. Но в свою очередь внутренний мир человека формируется из внешней культуры. Замкнутый круг!

В крайней форме мысль об интенциональности мира и человека выразил культурный психолог Ричард Шредер: это идея о мире как человеческой субъективности без Бога-Творца. Интенциональный, то есть субъективно сконструированный в культуре мир Шведера населен интенциональными, субъективно в культуре сконструированными личностями, которые снова и снова переконструируют друг друга [59, с. 25]. Одна субъективность переходит в другую, другая интерпретирует третью, одна относительность обуславливает другую относительность, и конца-края этому нет. Сам внешний мир для человека у Шведера выступает как проявление его психического.

Как понимают многие известные современные культурные антропологи, психическое обуславливает внешний мир, насаждает свои значения и смыслы. Но откуда эти значения берутся? Если мы говорим о мире, в котором отсутствует Творец, о культуре без Творца, то она – всего лишь субъективная система, где нет ничего объективного, где все психологично, относительно.

Но так ли это на самом деле? Объяснить феномен культуры возможно, если принять, что через культуру, которая есть язык, понятный человеку в этом временном мире, выражает себя Творец – Личность, которая стоит над всеми другими индивидуумами в культуре. Другое дело, что в падшем мире значения символов искажены, затемнены, люди не осознают их непосредственно и ясно – отсюда разница в толковании символов теми или иными индивидами, культурами и традициями. Но их основа – объективна, и она идет от

тех смыслов, которые закладывает в творение Творец. Именно поэтому святые видят мир адекватно, то есть в соответствии с замыслом Творца.

В антропологии символы – это знаки человеческой субъективности, смыслы, которые придает вещам человек. И действительно, человек наделен даром символизации, продуцирования смыслов. Но человеческие смыслы всегда вторичны. Символы в своей основе отражают смыслы, заложенные Богом-Творцом, а человек, наделенный творческим даром как Образ Божий, Божии логосы постигает и интерпретирует – более или менее (чаще менее) адекватно. Это так, ведь Божий мир всегда во внимании Божием, вне зависимости от того, смотрит ли на те или иные творения человек, для Бога нет «потока материала», Бог постоянно присутствует и в этом падшем мире. Способность же постигать знаки Творца – коренная способность человека, и, как правило, человек постигает их через культуру.

Культура становится для человека второй природой. Младенец с рождения попадает в культурную среду и в каком-то смысле становится культурным объектом. Культурный психолог Майкл Коул пишет: «Дети не рождаются способными к опосредованию своей деятельности артефактами, но они приходят в мир, где взрослые, заботящиеся о них, имеют такую способность. Фактически, сами дети, входя в мир, становятся в некотором важном смысле культурными объектами» [18, с. 208–209]. Мы полагаем, что верно как раз то, что дети рождаются способными к использованию механизмов опосредывания, то есть способными к культуре, к созданию артефактов. Этот дар дан человеку вместе с даром речи, врожденной способностью человека к языку (в другой статье мы останавливаемся на этой теме подробнее [24]). Так человек, носящий в себе образ Бога-Творца, способен творить артефактные культурные интенциональные миры, которые в падшем мире только более или менее (и нередко именно менее) соответствуют замыслу Господа. Мир, в котором живет человек, интенционалено сконструирован, можно сказать, культурно искорежен, но в то же время вся вселенная наполнена знаками Божия Бытия, которые и сквозь культурную сконструированность находят свое доподлинное выражение. Символы Божественного культурой никак не являются, но культурой интерпретируются.

В каждое явление тварного мира вложен знак мира Горнего, который человеку надлежит истолковывать. В самых заурядных явлениях нашего мира есть знак Вышнего. Это очевидно также из притчи, которую приводит прп. Паисий Святогорец. «Научи меня молиться, ибо я неграмотна», – просит старца простая деревенская женщина. Старец спрашивает: «А как ты молилась до сих пор?» «Когда я мету комнату, я прошу Господа, чтобы, так же как я выметаю мусор, вымести грехи из моей души. Когда стираю, прошу, чтобы, так же как я очищаю от грязи это белье, Господь вычистил мою душу». «Продолжай молиться, как молилась», – ответил старец. Так простая женщина постигала в самых простых своих действиях символы Горнего мира[1].

Культура представляет собой множество артефактов. Одна часть – это материально-культурные и социально-культурные артефакты, представляющие сопряжения значений, присутствующих в сознании человека (которые в значительной мере культурно обуслов-

[1] По словам архимандрита Киприана (Керна), «все вещи и события суть только прозрачная оболочка какого-то иного мира, недоступного наблюдению наших органов чувств. Духовный взор усматривает и духовный смысл, истинный корень данного предмета и явления; взор же материальный не поднимается с поверхности земли и не проникает в суть данного явления. Близоруки те, кто думают, что телесным зрением ограничивается восприятие мира… Сам Спаситель Своими притчами учит нас такому подходу к миру явлений. В Его притчах предметы, так сказать, самые прозаические приобретают иной смысл и открывают свою потаенную суть, вводят в мир иных реальностей. Тогда зерно, закваска, вскисающая тесто, невод, соль, лоза и подобное открывают нам тайны, скрытые от телесного взора. За этими предметами внешнего мира видятся истинные их логосы, смыслы вечного бытия. От Спасителя этому научились свв. отцы, проникавшие духом в тот мир, за прозрачную ткань чувственных явлений. Им мир этот представляется символически, логосно, духовно» [15].

лены) с материальным и социальным субстратами их значений (которые сами по себе культурой не являются, а представляет собой физические явления или объекты). Вторая часть – это сопряжения обусловленных культурой значений с Божественными Символами (которые сами по себе также культурой не являются). Так элементы материального мира могут превращаться в символы Горнего мира. Так культура может быть и средством, с помощью которого Господь открывает Себя народу Божию через символы Горнего мира – таинства, иконы, а также сам мир Божий – естественное откровение[1]. В культуре Божественные Символы становятся символами уже со строчной буквы, символами культуры, а также вырабатываются модели действия по отношению к ним.

Нечистый тоже старается символизировать свои черные смыслы. К примеру, представляет похоть как любовь. В современном мире создана тонкая и разветвленная символизация блуда. Гиперкультура блуда – активная в положительной коннотации интерпретация символов низшего мира. Но дьявол – отец лжи – не творит символы, он как обезьяна Бога просто выворачивает их наизнанку, встраивая в порочные ряды якобы положительных коннотаций, совершая смысловые подмены. На основе этих подмен человек символизирует похоть как положительную ценность[2]. Да, человеку дана и такая свобода.

Так на основании символов духовного мира (которые могут быть как Божиими, так и бесовскими) человек порождает культурные символы. Последние часто служат основанием, на котором человек и совершает свой главный выбор между Добром и злом.

Разные люди, группы людей, этносы порождают на основе этих интерпретаций, а также различного рода адаптаций различные картины мира и культурные традиции. Само же различие этнических культур и порождено грехом: Господь разделил людей на языки вследствие Вавилонского столпотворения. Тем не менее и через этнические культуры может говорить Господь, и они в большей или меньшей степени могут выражать Горнии смыслы, однако в зависимости от большей или меньшей близости народа к Господу могут быть ближе и дальше к Евангелию.

Человеческие символы, которые возникают из символизации человеческих смыслов посредством дискурса (вспомним теорию Джеффри Уайта), составляют культурный пласт, вторичный по отношению к Символам Божественного.

Но человек нередко воспринимает кривое бесовское перетолкование Символов Горнего мира и символов человеческого бытия, на основе которого человек может «сотворять» ложную символическую систему, используя во вред свой дар творца. Бесовские смыслы могут вплетаться в ткань культуры. Так культура становится причудливым переплетением различных артефактов, получивших разную полярность, вкрапляющихся в собственно человеческие порождения, носящих, как правило, адаптационную нагрузку.

Первый Адам имел настоящий дар сотворца, давая имена (смыслы, значения) тварям. Падший Адам во многом утратил этот дар. Тем не менее у человека осталось стремление к творчеству. Те смыслы, которые вкладывает в свое творчество человек-художник, тоже истинны лишь в большей или меньшей степени в зависимости от меры его таланта – дара Божия и интенции его личности. Великий художник порой приближается к истинным смыслам, но его творчество может быть иллюзорно, коверкать смыслы Творения, даже если его называют большим художником, дело тут в мере его человеческой личности.

[1] «Бог устроил этот видимый мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам, через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть оного мира» (свт. Григорий Палама) [цит. по: 15].

[2] Владимир Лосский со ссылкой на Диадоха Фотикийского замечает: «Если человек, тот, кто естественно был расположен познавать и любить Бога, мог стремиться по своей воле и к несуществующему благу, к иллюзорной цели, то это можно объяснить только внешним влиянием, внушением чьей-то посторонней воли, которому поддалась воля человеческая» [22, с. 189].

Но есть деятельность, и она доступна человеку, которую отцы-исихасты называют субботствованием, – непосредственное Богообщение через творение бессловной молитвы. Тут нет более культурных символов, она творится в мире духовном, вне культуры.

Витальная функция культуры

Но у культуры есть и другая сторона. Культура – мир символов, в котором пребывает человек, что недоступно, скажем, животному, хотя фундаментальное отличие человека от животного в другом – пребывании Бога в человеческом уме, а через ум и в душе, в психике. И в земном мире человек интерпретирует Символы Творца и творения через свою душу – говорят, «пропускает через душу». Душа человека неразрывно связана с его духом, умом, но также и с его телесностью[1], а значит имеет общее и с животной душой. А потому у культуры есть ярко выраженный срез, который представляется скорее естественнонаучным, чем гуманитарным.

И вот тут не вполне лишено смысла сравнение роли культуры в человеческом обществе с ролью инстинкта в животном мире. Мысль (а она принадлежит Э.С. Маркаряну) тут в том, что для поддержания жизнеспособности человеческого общества требуется система интегративных средств, которые могли бы так же эффективно выполнять свои функции, как мы наблюдаем в сообществах некоторых насекомых, которыми руководит социальный инстинкт. Вот такие средства предоставляет культура, причем имеется в виду идеологическая система общества, та, что относится к ценностям и идеалам, да даже и моральные нормы [33, с. 63].

Обратимся к концепции весьма авторитетного английского социального антрополога Бронислава Малиновского, создателя так называемого функционалистского направления в науке о культуре. По его мнению, те или иные компоненты культуры удовлетворяют те или иные потребности человека, каждый из них, каким бы отвлеченным и возвышенным он ни казался, несет в культуре функциональную нагрузку. Так культура понимается как механизм, посредством которого человек справляется со своими разнообразными проблемами, как то: голод, безопасность (а это в значительной мере ментальная потребность) и т.д. [57, с. 150]. Подобно тому и у Маркаряна мы читаем: «Источник самодвижения и активности социальной системы – потребности» [33, с. 255]. Разница в том, что если Малиновский делает более акцент на потребности индивида, то Маркарян подчеркивает потребности поддержания именно социальной системы как целого. Для этого, по сути, культура и нужна.

Особое внимание к интегративной функции культуры не новость, акцент на ней делал другой английский социальный антрополог – Альфред Редклифф-Браун. Он полагал общество подобным живому организму, оно может существовать, только если его элементы выполняют каждый свои функции, которые всегда взаимосвязаны и не могут обходиться одна без другой. Суть культуры как раз в такой интеграции общества, и цель всех элементов культуры, включая идеалы, нормы, ценности, мораль, обряды, эмоции, мотивы, в том, чтобы скреплять общество, причем иногда в ущерб отдельному человеку. Тут подчеркнем, что, по Редклиффу Брауну, мораль, идеи, ценности функциональны [40].

[1] Как пишет Жан-Клод Ларше, «душа обладает собственной сущностью, не ограничивается телом и, собственно говоря, не определена им. Однако тело обусловливает ее деятельность, оно является ее органом, ее необходимым инструментом. Без него она не может проявляться или осуществлять какую-либо из своих способностей к выражению. Чтобы душа могла в нем, с ним и через него нормально самовыражаться, необходимо, чтобы оно было полностью способно к своей инструментальной функции (что происходит, когда тело находится в здоровом состоянии), будучи предназначенным для этой цели Создателем» [19].

Тут для нас нет ничего незнакомого: человек кладет психологические конструкты, включая ценности и идеи, в основу своего интенционального мира. Как говорит Маркарян, «без наличия подобной системы человек как социальное существо не был бы способен выполнять свою функцию в обществе, преодолевать невзгоды и испытания в борьбе за существование. Веру в смысл и ценность жизни ему придает [как правило! – *С.Л.*] как раз культура. Потребность в этом столь же реальна и важна, как в пище и убежище. Именно культура создает в человеке иллюзию его значения, всемогущества и всеведения» [33, с. 64]. Конечно, обидно, что такую нашу человеческую способность Маркарян сравнивает с инстинктом, объединяющим сообщество насекомых, но если подойти к делу со смирением, то заслуживает ли вера человека в свое всемогущество иного сравнения? Да и что тут нового? Еще свт. Григорий Палама писал: «…на самом деле, много ли мы отличаемся от муравьев? Разве не из тех ли веществ составлено это наше смешение, т.е. наше тело, что и их? Разве не тем же веществом питаемся мы, что и они? Разве не в тех же местах живем мы, что и они? Разве не почти одинаковыми способностями мы обладаем, что и они? Да и разве нет ли чего такого, в чем бы муравьи не превосходили нас? Ведь, в самом деле, они более, чем мы, сообразительны в отношении своих потребностей; более предусмотрительны в своих жизненных нуждах, и более деятельны в накоплении годичных запасов пищи. Но с другой стороны и мы превосходим их разумной способностью нашей души. Но что значит это превосходство наше над муравьями по сравнению с превосходством Божиим над нами?» [цит. по: 15].

В таком контексте ценности относятся к сфере технологии, ибо и сама культура тут является технологией. В качестве такой особой человеческой информационной технологии, заменяющей людям связи, построенные у животных на инстинкте, Маркарян рассматривает традицию. То, что у животных передается биологически, у людей из поколения в поколение усваивается посредством передающихся через научение культурных стереотипов. Маркарян к тому же проводит мысль о сходстве клеточных организаций биологического организма и стереотипов человеческой деятельности, которые и закреплены в традиции. «Как клетка, так и стереотип человеческой деятельности являются элементарными воспроизводящими единицами. В то же время они создают внутренние источники изменения биологических и социальных систем» [33, с. 485]. И не удивительно, что для Маркаряна «значение категории “общества” для социальных наук примерно таково, как значение понятия “организм” для наук биологических» [33, с. 220]. Он также пишет: «Макросоциальная система представляет собой своеобразный коллективный социальный организм… Общественная жизнь людей представляет собой коллективный организм не биологического, а социального порядка, формирование и развитие которого обеспечивается внебиологически выработанными механизмами и средствами, в частности, хранения и передачи информации» [33, с. 23–25]. Поэтому Маркарян проводит параллели между человеческой и биологической адаптацией: «Адаптация людей, как и адаптация биологических систем, происходит благодаря модификациям существующих программ или путем их перестройки и замещения новыми. Подобные перестройки в процессах человеческой деятельности происходят благодаря механизму творческих инноваций. Питательной средой последних является флуктуация стереотипов традиции, выражающаяся и в постоянно имеющем место девиантном поведении людей. Это девиантное поведение и рекомбинация инноваций выполняет функцию мутации и рекомбинациии генов... Человеческие инновации порой в литературе называют “культурными мутациями”» [33, с. 185].

Такой биологизм может шокировать, но трактовка эта имеет свое оправдание, свою правду, поскольку культура отражает всю душевную деятельность человека, в том числе и витальную функцию души, а потому культура непосредственно связана с удовлетворением человеком своих жизненных потребностей, телесных нужд, которые мы понимаем в самом широком смысле.

Потребность же человека в социальном окружении зачастую вполне может быть описана в понятиях, близких к естественнонаучным, в терминах социального организма. У Маркаряна тут речь идет о социорегулятивной потребности. Но черты упомянутого социального организма в случае человеческого общества имеют черты, отличные от животного сообщества, поскольку человек порождает идеи и способен к свободному выбору, ибо свободная воля дана ему вместе с Образом Божиим. И что важно: человеку дана потребность и в мистической социальности – церковности, причастности Церкви как Телу Христову. Эта мистическая социальность, социальность духа может порой накладывать некоторый отпечаток и на формы органической социальности. И тут духовное пронизывает социально-биологическое.

Касаясь регулятивной функции культуры, отметим, что она имеет как бы два измерения: с одной стороны, она может быть предметом естественных наук, но с другой – очевидно относится к идеальной сфере. И эти аспекты неразрывно связаны и дополняют друг друга. Безусловно, что в основе общественной жизни лежат идеи, которые конкретные люди свободно по своей воле принимают и воплощают. От этих идей и зависит, куда идет общество, но… для описания общественного взаимодействия, закономерностей движения идей применимы социокультурные закономерности, а те сопоставимы с естественнонаучными закономерностями. Социокультурные закономерности, конечно, далеки от биологических и основаны отнюдь не на генетике, а на передаче и интерпретации информации, которая является благоприобретенной, то есть что-то напоминающее животные закономерности в их реализации, некая детерминированность, которая преодолевается только постольку, поскольку человек интерпретирует символы духовные – Горнего мира или мира падших духов, когда в естественные закономерности вторгается духовное. И по аналогии, конечно, весьма поверхностной, но напрашивающейся, как душа дает жизнь телу (мы тут говорим о витальной функции души), так общественный организм одушевляет культура, также выполняя в нем витальную функцию.

В контексте витальной функции культуры ценности и идеалы (которые могут являться плодом самых высоких или низких идеальные устремлений человека) могут видеться в качестве инструментальных, встроенных в технологию жизнедеятельности общества, – пусть это только один их срез. Но, значит, существует и тот срез культуры, в котором она вся вместе со своими идеальными компонентами, может рассматриваться как механика функционирования коллектива людей, например, этноса. И в этом измерении обычно и живут люди, поднимаясь над ним (или опускаясь ниже него), только обращаясь к жизни духа (обращаясь с молитвой к Господу или же вступая в отношения с падшими духами посредством магии). Но и обращаясь к духовному, человек в большинстве случаев не выходит за рамки своей культуры, духовное сопрягается с душевным и принимает формы культуры. Культура является душевно-телесной сущностью, не исключая и своей идеальной составляющей, ибо и последние, доколе они в рамках культуры, психологичны. И это идеальное в культуре может быть доброкачественным (более или менее в конкретных случаях), или и вовсе злокачественным.

Но душевно-телесная природа культуры, выраженная в ряде ее измерений, не означает, что культура есть нечто неполноценное, нет. Как известно, и тело (не говоря уже о душе!) способно помогать человеку в достижении Горнего[1]. Но важно поставить вопрос так: да, культура душевно-телесна и в таком виде функционирует как бы по инерции, подчиняясь социокультурным закономерностям, которые мы выше сопоставили по многим своим механизмам с естественными закономерностями. Но в отличие от биологических сообществ,

[1] «Тело и душа при единении [с духом] получают возможность полностью участвовать в духовной жизни» [19].

которые на биологическом уровне (и отчасти душевном, если иметь в виду животную душу) и живут, человек как существо телесно-душевно-духовное вне духовного мира жить не может, даже если и хочет. Он никак не может избавиться от Образа Божия в себе и приданной ему свободы воли, а потому он, хочет или не хочет, свободу воли реализует. И для самой культуры, поскольку она есть человеческое установление, необходимо соприкосновение с духовным миром, без этого она, теряя осмысленность, разрушается. Смысл в человеческом мире, играя порой и функционально-инструментальную роль, в своей основе духовен. Но мы говорим здесь о парадоксе: само влияние духовного в большинстве случаев происходит по приближенным к естественным социокультурным закономерностям.

Итак, подведем итог. Человеческое общество, то, что антропологи и называют словом «культура», является особым социальным организмом, и культура в нем может рассматриваться как витальное начало, она оживотворяет его и формирует его жизнедеятельность через культурные технологии, которые суть традиции и их стереотипы, модели действия и взаимодействия. Но витальное измерение культуры не может существовать без идеального.

Идеальное измерение культуры

В культуре идеальные и естественнонаучные начала переплетены. Сами законы человеческого восприятия – основа культуры – явление во многом биологическое, они определяют, как видит человек, но только сам человек решает, куда ему смотреть. Но вот эта переплетенность идеального с естественнонаучным определяет сам подход к идеальному в культуре. Получается, что идеалы в культуре лежат как бы не совсем в сфере идеального. Поскольку культурная картина мира всегда интенциональна и содержит искажения реальности, искажения затрагивают и заложенные в нее комплексы восприятия, а значит, и присущие культуре преломления идеалов и ценностей. Мы уже говорили об этом: культура – это адаптационный механизм и адаптирует она в числе прочего и область идеалов в соответствии с культурным восприятием мира.

Сфера идеального – добро, красота – отражает реальность мира духовного, но как ее видит падший человек? Как абстракцию, которую он еще должен приспособить к своей жизни. Приспособление, адаптация этих понятий происходит посредством обретения ими культурных значений, преломление в сознании человека и его действиях.

Истинными смыслами вещей являются те логосы, которые были заложены в них при творении. Понимать их могут только те люди, которые обладают духовным зрением, тем, что православные называют даром прозорливости. В культуре же логосы вещей искажаются, их восприятие в падшем мире попорчено. Восстановление своего видения логосов вещей – задача человека как существа духовного, а в культуре он оперирует их преломлениями, разнящимися в разных обществах да и у разных людей – носителей культуры. Такие преломления можно назвать концептами понятий, вещей и явлений, а также ценностей и идеалов.

Система значений, понятий, идеалов и ценностей, присущих культуре, составляет концептосферу, включенную в культурно сконструированную картину мира, сетку взаимопересекающихся и взаимозависимых культурных значений и смыслов, которые творит и интерпретирует человек. Концептосфера лишь в большей или меньшей степени соответствует смыслам, заложенным Творцом в Творение. Те смыслы, которые отражаются в концептосфере, созданы человеком в культуре, которая имеет своей функцией не познание Истины, а адаптацию человека в падшем мире и организацию его жизни в нем. Но истина пробивается сквозь «плотные переплетения» культуры» (термин Клиффорда Гирца [5]). А потому концепты соответствуют логосам вещей с зависимости от того, насколько близка к Истине та религиозная подоплека, которая лежит в основе интерпретирования мира людьми.

Но концептосфера имеет функцию, большую, чем простую адаптацию идеалов и ценностей, смыслов и значений. Она хранилище интерпретаций, а значит – хранилище опыта, который человек накопил за свою историю, опыта, который включает в себя переживания святыми Богообщения и саму память Адама. (Вспомним «Плач Адама» у старца Силуана: «Скучает душа моя о Господе и слезно ищу Его. Как мне Его не искать? Когда я был с Ним, душа моя была весела и покойна, и враг не имел ко мне доступа; а теперь злой дух взял власть надо мною, и колеблет, и томит душу мою, и потому скучает душа моя о Господе даже до-смерти, и рвется дух мой к Богу, и ничто на земле не веселит меня, и ничем не хочет душа моя утешиться, но снова хочет видеть Его и насытиться Им. Не могу забыть Его ни на минуту, и томится душа моя по Нему, и от множества скорби стоном плачу я: “помилуй мя, Боже, падшее создание Твое”» [41].)

Как социальные, идеальные элементы «потока материала» превращаются в культуре в артефакты материальные, так реальности духовного мира превращаются в особого рода артефакты (концепты), ибо и они, когда не воспринимаются человеком, представляют для него своеобразный «поток материала». Символы Божественного в уме человека в падшем мире тоже, как правило, представляют собой такие концепты, через их посредство Божественные знаки включаются в ментальную ткань культуры, приближая культурные смыслы-концепты к Истине. И через это культура перекидывает мост к Божественному.

Как человек наделен Богом способностью (и призывается) к обожению, к тому, чтобы стать богом по Благодати, так может становиться богоподобной и его душа. И тогда культура в литургике, церковной гимнографии и иконописи становится непосредственным выражением Горнего мира, тем местом, где человек общается с Богом. Культуре придана функция быть мостом между человеком и Богом!

В литургической культуре это дано самым непосредственным образом, но к этому в свою меру стремятся и все высшие образцы человеческого искусства. К этому стремится эстетика и этика через высшие образцы человеческих поступков. Через выполнение Заповедей Божиих человек по Благодати уподобляет себя Богу. И что особенно важно, «искусством из искусств», «наукой из наук», как говорили Отцы Церкви, является «умное делание», достижение человеком обожения, когда уподобляются по Благодати Христу-Богочеловеку и дух, и душа, и тело святого. Но это уже вне компетенции культурологии.

Психика, культура, сознание

Говоря о культуре, нельзя не поставить сложного вопроса о соотношении культуры, психологии и сознания. Если мы вспомним о трехчастном составе человека «дух (ум, νοῦς) – душа – тело», то как будто само собой напрашивается отождествление ума с сознанием. Правомерно ли оно? Субъектом культуры является именно сознание, но является ли оно частью культуры? Как соотносится с культурой человеческое «Я», то, которое непосредственно говорит с Богом?

Начнем издалека, с рассуждения о трех силах души, о которых говорит прп. Иоанн Дамаскин: «Должно знать, что человек и имеет общее с неодушевленными предметами, и участвует в жизни бессловесных существ, и получил мышление существ, одаренных разумом. Ибо с неодушевленными предметами он имеет общее со стороны своего тела, также и потому, что он соединен из четырех стихий; а с растениями как в этом отношении, так и со стороны силы питающей, и произращающей, и заключающей в себе семя или способной рождать; с бессловесными же существами имеет общее и в этом, а сверх того, и в отношении к желанию, то есть гневу и похоти, и в отношении к чувствованию, и в отношении к движению, соответствующему побуждению… Должно знать, что разум по природе владычествует над неразумною частью. Ибо силы души разделяются на ту, которая

разумна, и ту, которая неразумна. Но есть две части неразумной стороны души: одна – непослушна разуму, то есть разуму не повинуется; другая – послушна и повинуется разуму. Непослушная и не повинующаяся разуму часть есть, конечно, жизненная сила, которая называется пульсовой, так же сила, которая заключает в себе семя, то есть способность рождать, также и сила растительная, которая называется и питающей; а ей принадлежит и сила, способствующая росту, которая и образует тела. Ибо эти управляются не разумом, но природою. Послушная же и повинующаяся разуму часть разделяется на гнев и похоть. А вообще неразумной частью души называется способная к чувствованию и возбуждающая желания. Должно же знать, что и движения, соответствующие побуждению, принадлежат к той части, которая послушна разуму» [10, с. 82, 83–84][1]. Указание на три силы души мы встречаем и у целого ряда богословов и Отцов Церкви, таких как прп. Максим Исповедник, который пишет: «Из сил души одни – питательные и растительные, другие относятся к способностям воображения и желания, третьи – к способностям разумения и мышления. Растения сопричастствуют только первым, неразумные животные [еще] и вторым, а люди – всем трем. Первые две силы тленны, а третья нетленна и бессмертна» [31, с. 109]. Немезий Эмесский тоже пишет подобное: «Разделяют душу еще и иначе по способностям, вилам или частям, а именно: на растительную, которая называется вместе питающей и возвращающей [силой], на чувствующую (ощущающую) и мыслящую» [37]. Этой темы также касается свт. Григорий Нисский [6, с. 200–203].

Из современный православных богословов на тему трех сил души в святоотеческой антропологии пишет Жан-Клод Ларше. По его словам, по учению Отцов, «самому элементарному уровню (который не всегда четко обозначен и часто включается в расширенную концепцию второго уровня) соответствует растительная, или жизненная сила, которой обладают все живые существа: люди, животные и растения. Ее основные функции – питание,

[1] Сопоставим с тем, что у Аристотеля, большим знатоком которого был прп. Иоанн Дамаскин, есть три силы души, которые соответственно присущи растениям, животным и человеку: «Мы назвали растительную способность, способности стремления, ощущения, пространственного движения, размышления. Растениям присуща только растительная способность, другим существам – и эта способность, и способность ощущения; и если способность ощущения, то и способность стремления. Ведь стремление – это желание, страсть и воля; все животные обладают по крайней мере одним чувством – осязанием. А кому присуще ощущение, тому присуще также испытывать и удовольствие и печаль, и приятное и тягостное, а кому все это присуще, тому присуще и желание: ведь желание есть стремление к приятному. Далее, животные имеют ощущение, вызываемое пищей; именно осязание есть такое ощущение… Животным, обладающим чувством осязания, присуще также стремление. А присуще ли им воображение, это еще неясно и должно быть рассмотрено в дальнейшем. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве, иным – также способность размышления, т.е. ум, например людям и другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют» [2]. В комментарии на это место В. Асмус пишет: «Основные силы души – сообразующиеся с разумом и не сообразующиеся с разумом. В своем действии они принимают вид ума и желания. Главные проявления разумной души – умственная деятельность, неразумной – стремление, желание… Между двумя крайними звеньями – душой разумной и душой неразумной – Аристотель помещает – как среднее звено – способность ощущения. Он причисляет ее то к разумному, то к неразумному началу, так что способности души в действительности приобретают у него вид трехчленного (трихотомического) деления: способность питания (роста и размножения), способность ощущения (чувства, желания и движения) и способность мышления (теоретического и практического). При этом в теоретическом мышлении различаются еще способности, или моменты, усвоения и творчества. В аристотелевском разборе состава психических явлений единство основного принципа деления не нарушено: все чувствования Аристотель считал одним моментом развития второй силы души – животной. Там, где имеют место ощущения, пояснял он, является удовольствие и страдание, а где есть удовольствие и страдание, необходимо возникает и желание. Однако, исключив из своей классификации особую способность для выражения совокупности явлений удовольствия и страдания, Аристотель отнюдь не смешивал их ни с какими-либо другими – смежными или несмежными – явлениями. Он весьма ясно отграничивает удовольствие (а стало быть, и страдание) как от деятельности рассудка, так и от ощущения. Он вполне признает самобытность и специфичность функции чувствования. В итоге чувствования у Аристотеля совершенно самостоятельный момент в развитии способностей, принадлежащих второму началу души» [3].

рост и размножение». Именно она является источником жизни – витальной силой. «На втором уровне находится животная сила, общая для людей и животных. Вместе с растительной силой они составляют неразумную часть души. Ее также называют пожелательной и страдательной». Животная сила имеет способность воспринимать мир и чувствовать, а также два начала – «раздражительное», которое выражается в гневе и агрессии, и «вожделевательное», то есть способность желать чего-либо. Животная сила наделена и способностью к воображению, но только во внерациональной форме. «На третьем уровне находится разумная сила, которая свойственна человеку, составляет главную характеристику его природы и отличает от других творений. Два главных ее свойства – это разум и, на высшей ступени, дух (πνεύμα) или ум (νοῦς), который является основой сознания (в психологическом и моральном смысле) и способности человека к самовластности (αυτεξούσιον), а значит, лежит в основе наивысшего проявления человеческой воли и свободы… Ум – основа физического единства состава человеческой природы, основа его духовного единства и, наконец, способ его единения с Богом. Благодаря своей разумной душе человек управляет своими действиями и поступками, причем ум является одновременно основой как его рассудка, так и его воли и свободы» [19].

Учение о трех силах души кому-то может показаться наивным и архаичным, не отвечающим современным знаниям о человеке. Но дело в том, что наука, новое знание возвращает нас к святоотеческому учению, от которого, кажется, в прошлые века отводила. Посмотрим, как выглядит проблема трех сил души в свете современных открытий. Прот. Константин Константинов, рассуждая о трех силах души, предполагает, что душа есть даже у растений – особая растительная душа. Говоря о синтезе современной наукой искусственной клетки, он утверждает, что «в основе биологической жизни – слово (или информация). Именно информация (слово) является той животворящей силой, которая вещество превращает в существо. Подчеркнем, что не ДНК оживляет клетку, а информация, носителем которой она является (в этой связи весьма интересны проекты, где в качестве носителя информации рассматриваются другие молекулы [пара нуклеотидов]). Но информация нематериальна. Вообще, понятие “информация” в большей мере относится к субъектному, личностному началу, а не к объективному, вещественному (хотя бы потому, что информация предполагает смыслы и значимости – чего нет без субъектности). Это позволяет провести следующую параллель: термин “генетическая информация” весьма неплохо соотносится с понятием “растительная душа”» [16, с. 63]. Далее о. Константин говорит о душе и внутреннем мире, «не вынося за скобки животных, так как подразумеваем, что внутренний мир есть и у них. Это, как мы увидим, недоказуемо, но интуитивно, пожалуй, приемлемо: животные, по крайней мере, высшие млекопитающие внутренним миром обладают… Итак, мы говорим о Личности и личностности. И мы не должны забывать о животных, так как не можем исключить субъектность (в определенном смысле – личностность или долю личностности) животных из нашего анализа. Животные чувствуют и желают, они способны к анализу и целенаправленным действиям, хотя этого нельзя доказать в полной мере в контексте личностных свойств» [16, с. 64, 69]. Не психическое различает человека от животного: «Признание внутреннего мира животных позволяет нам не делать сразу акцент на моменте богодухновения: “И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни” (Быт. 2: 7), ибо здесь речь идет только о человеке. Мы вынуждены искать другие акты наделения живых существ психическим, что весьма актуально в контексте нашего вопроса о субъектности синтетических существ. Тем более, что в Священном Писании есть и такие слова: “И сказал Бог: да произведет земля душу живую...” (Быт. 1: 24), и это сказано уже после сотворения растений. То есть, возможно, в данном случае слово “душа” употребляется не только в контексте растительной силы, но и психического» [16, с. 69–70].

Так и мы предполагаем определенную психическую жизнь и начатки сознания у животных, которые тоже являются субъектом культуры, поэтому мы допускаем и у животных начатки культуры. Домашнее животное определенно является объектом культуры, но оно тут, очевидно, «подыгрывает», его поведение не свести только к дрессировке, оно как будто по своей воле принимает обычаи, принятые в доме хозяина. Если смотреть только на культурные навыки, нет границы, которая бы четко отделяла человека от животного. Такие навыки, которые, например, постулировали марксисты в качестве специфических для человека (которые-де создали человека), как использование и даже изготовление орудий труда, присутствуют и у обезьян. Более того, обезьяны могут изготавливать орудия труда, намереваясь использовать их через некий значительный промежуток времени и до поры до времени их припрятать [43, с. 18]. Все различия, хотя и гигантские, но, создается впечатление, количественные. Качественное различие находится уже вне сферы культуры.

Получается, идея некоторых культурологов, что культура – это специфически человеческое явление[1], не совсем корректна. Культура, скорее, по преимуществу человеческое явление. Долговременные исследования культурного фактора в формировании человеческого сознания, ставшие центральными в советско-российской культурно-исторической психологии и американской исторической психологии, привнесли в науку множество экспериментальных доказательств. Отвергая идеологическую базу этих подходов, мы не можем отвергнуть их доказательный багаж, который представляется порой интуитивно очевидным. Факты, добытые этими исследователями необходимо лишь «пересадить» в иной научный контекст, вырвать из детерминирующих доктрин фило- и онтогенеза.

Возвращаясь к вопросу о животной душе и сознании, отметим: из святоотеческой литературы не следует напрямую, что сознание – это специфически человеческое явление, оно по преимуществу человеческое. На специфичности сознания для человека настаивают материалисты, ибо у них нет другого способа показать качественное отличие человека от животного, святоотеческое богословие проявляет в данном вопросе безразличие.

Нам также вопрос о животных, по сути, безразличен, но нам необходимо показать, что не сознание делает человека человеком – венцом творения. Водораздел в Православии проходит иначе. Животное имеет только лишь душу животную. Человек отличается от животного тем, что имеет душу разумную, то есть дух. Животное – двусоставно: тело и животная душа. Человек – трехсоставен: тело – душа – дух. А раз так, то мы не можем отождествлять сознание с духом или душой, ведь νοῦς – это Искра Божия в человеке.

Человеку дано Дуновение Божие – то, что мы не в состоянии познать, о чем можем говорить только апофатически. Прп. Серафим Саровский говорит Мотовилову: «Но вот в чем сила, что если бы Господь Бог не вдунул потом в лице его сего дыхания жизни, то есть благодати Господа Бога Духа Святаго от Отца исходящего и в Сыне почивающего и ради Сына в мир посылаемого, то Адам, как ни был он совершенно превосходно создан над прочими Божиими созданиями, как венец творения на земле, все-таки пребыл бы неимущим внутрь себя Духа Святаго, возводящего его в Богоподобное достоинство, и был бы подобен всем прочим созданиям, хотя и имеющим плоть, и душу, и дух, принадлежащие каждому по роду их, но Духа Святаго внутрь себя не имущим. Когда же вдунул Господь Бог в лице Адамово дыхание жизни, тогда-то, по выражению Моисееву, и “Адам бысть в душу живу”, то есть совершенно во всем Богу подобную и такую, как и Он, на веки веков бессмертную» [35].

[1] Так, по мнению Э.С. Маркаряна, культура представляет собой «специфический способ человеческой деятельности, включающий в себя чрезвычайно сложную и многогранную систему внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется, координируется и реализуется активность людей в обществе» [32, с. 85].

В человеке психика (и в этом ее отличие!) отражает и преломляет лучи Божественной благодати. «В нас есть свет – это нетварная, благодатная природа внутреннего мира, но этот свет может стать тьмою, то есть внутренний мир может быть тёмным. Это возможно, когда свет отраженный, и зависит от состояния отражающей поверхности, от того, что на ней “запечатлено”… Возможно, “отражательная” способность связана с особенностями возбудимых мембран нейронов и сетевой организации нервной системы. При обеспечении надлежащего становления структур “отражающей поверхности” (мозга) психика образуется. Она именно образуется по мере созревания “отражающих” структур, а не дается сразу» [16, с. 72][1]. Так появляется самоосознающееся и самоответственное «Я» человека, которое полностью проявляет себя в обожении. «Святой Григорий Богослов подразумевал, – пишет Владимир Лосский, – именно эту высшую способность человеческого духа, когда говорил о Боге, вдувающем в человека вместе со Своим дыханием “частицу Своего Божества” – благодать, которая с самого начала в душе присутствовала, давая ей способность воспринимать и усваивать эту обожающую ее энергию. Ибо человеческая личность была призвана, по учению святого Максима Исповедника, “соединить любовью природу тварную с природой нетварной, являясь в единстве и тождестве стяжанием благодати”. Единство и тождество относятся здесь к личности, к человеческой ипостаси. Таким образом, человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать “тварным богом”, “богом по благодати” в отличие от Христа – личности Божественной, воспринявшей природу человеческую. Для достижения этой цели необходимо взаимодействие обеих воль: с одной стороны – обожающая Божественная воля, сообщающая благодать Духом Святым, присутствующим в человеческой личности; с другой – человеческая воля, подчиняющаяся воле Божией в своем приятии благодати, в ее стяжании, в отдаче своей природы для полного благодатного проникновения. Так как воля есть действенная сила разумной природы, она будет действовать по благодати в той мере, в какой природа будет приобщаться благодати, будет уподобляться Богу силой “огня изменяющего”» [22, с. 185–186].

Приходится признать, что есть различия между самоосознающимся, самоответственным, контролирующим субъектом (тем, который способен отсекать помыслы) и субъектом спонтанных желаний. Тот субъект, который хочет есть-пить, получить ту или иную вещь, следующий культурным моделям поведения и взаимодействующий в соответствии с культурными сценариями – это скорее психологический субъект или в нашем понимании культурный субъект. Тот, кто говорит «не ешь в пост скоромное, не излишествуй, не мшелоимствуй, соблюдай заповеди, не флиртуй, ибо это поведение блудное», – субъект духовный. Все мы интуитивно чувствуем, в чем здесь разница. Ниже мы усложним нашу схему, остановившись на Божественных и бесовских внушениях, которые человек часто принимает за свои мысли.

Таким образом, человек «беременен» умом, νοῦς-ом. Когда νοῦς проявляет себя, он проявляет себя через сознание (это дар разума), но само по себе сознание как таковое – явление более психическое. Доказательством тому служат интерфейсы, которые могут считывать мысли, улавливая движения нейронов, и внушать человеку мысли, воз-

[1] Свт. Григорий Нисский пишет: «В соответствии с устроением и совершенствованием тела, возрастают вместе с телом и деятельности души… Как тело из самого малого приходит в совершенный возраст, так и душевная деятельность, возрастая в человеке соответственно телу, развивается и увеличивается. При первоначальном устроении тела, подобно некоему корню, скрытому в земле, предшествует в душе одна растительная и питательная сила, потому что малость приемлющего тела не может вместить большего. Потом, когда это растение выйдет на свет и росток свой покажет солнцу, расцветает дар чувствительности. Когда же созреет и достигнет уже соразмерной высоты, тогда, подобно некоему плоду, начинает просвечивать разумная сила, впрочем, не вся вдруг обнаруживаясь, но быстро возрастая вместе с усовершением орудия и столько принося всегда плода, сколько вмещают силы человека» [6].

действуя на нейроны [20, с. 88–79]. Это доказательство того, что сознание не противопоставляется телу. Сознание скорее то, что соединяет духовное, психическое и телесное, поскольку неоспорима и «нейрофизиологическая специфика сознания, позволяющая говорить о нейрофизиологии субъективного опыта», тогда как «природа психического принципиально иная, не от мира сего, нефизична» [16, с. 69].

Такой взгляд позволяет нам рассматривать сознательные проявления человека в разрезе его бытования как существа культурного, как проявление психического, психологического. И когда мы говорили о человеке как о существе с «культурно сконструированным» сознанием, как о «культурно сконструированной личности», мы имели в виду те проявления человека, которые относятся к сфере психического[1]. К психическому, однако, человек не сводится, поэтому культурно-конструктивистская составляющая в человеческой психике не является ее конечной сущностью, а скорее имеет инструментальную функцию для падшего человека в падшем мире.

О сердце человека как поле битвы Добра и Зла

Коль скоро мы кратко коснулись проблемы сознания, остановимся и на так называемом подсознании. Вопрос этот, кажется, напрашивается, когда речь идет о падшем человеке, ведь бессознательное представляется местом, где скапливаются неосознаваемые, но влияющие на поведение человека импульсы нашей психики, в том числе, если исходить из социальной нормы, извращенные и неприемлемые. Правомерен ли этот вопрос?

Та идея, что в основе нашего поведения лежат некие неосознаваемые (или плохо осознаваемые) нами мотивы, те, которые мы не отождествляем с нашим «Я» и не включаем в нашу осознаваемую идентичность, и руководят нами, порой навязчиво, очевидна. Можно ли ее оспорить? Но где гнездятся эти мотивы? Напрашивается ответ: в некоем иррациональном подполье, которое можно назвать подсознанием. Интуитивно кажется правдоподобной мысль о таком иррациональном греховном подполье падшего человека. Именно это, кажется, и делали психоаналитики. Они клали в основу своей концепции ту или иную страсть и представляли ее главным движущим механизмом психики. Зигмунд Фрейд говорил о сексуальности, Альфред Адлер – о самоутверждении (компенсации чувства неполноценности), а Карин Хорни – о комплексе гордости (pride-system). Как будто несложно согласовать такой подход с православной аскетикой. Вроде бы как остается лишь добавить, что свое бессознательное человек вычищает только в Церкви, достигая святости и обожения. Но… мы так не говорим, ибо в психоанализ заложена совсем иная, отличная от православной, антропология.

В современном психоанализе сосуществуют и причудливым образом переплетаются две, казалось бы, противоположные посылки, две антропологии, одна из которых исходит из того, что человек по природе порочен, а вторая, что человек по природе хорош. Так, Фрейд, хотя и пытался лечить неврозы, но к человеку все-таки относился весьма скептически и видел в нем порочное существо, в котором что-то кардинально извращено. Но впоследствии, уже после Фрейда, психоаналитики поверили в возможность и необходимость полного избавления человека от комплексов и таким образом – в исправление человеческой природы. Особое внимание тут обращали на так называемое надсознание, то есть моральную сферу, очищение которой от «комплексов» считали первостепенно необходимым. Предполагалось, что каждый если не сам, то с помощью своего персонального психоаналитика может себя исправить. И если Фрейд видел психические травмы как

[1] Тема сознания, которой мы кратко коснулись в этой главе, и личности станет темой отдельной работы в рамках моего проекта, посвященного православной культурологии.

нечто глубинное для человеческой психики, то, что лежит на самой глубине и фатально искажает всю природу человека, становясь его сущностью, то его последователи стали смотреть на травмы как на нечто внешнее для человека, то, что необходимо вылечить, подобно тому, как лечат насморк. У Фрейда природа человека изначально и неискоренимо порочна, у его последователей (коль скоро комплексы легко излечиваются, человек легко поддается исправлению) человеческая природа в своей основе хороша, ее искривляют лишь травмы, преимущественно, детские. Психоанализ становится гуманистическим, то есть еще более далеким от православной антропологии.

Что касается травм, то действительно, последнее столетие широко распространена идея о влиянии на психику человека детских травм, и она кажется весьма правдоподобной, но научного подтверждения пока не получила. Антропологи начиная с Маргарит Мид, то есть еще с 1920-х годов, вдохновленные психоанализом, несколько десятилетий целенаправленно изучали влияние детского опыта, различных практик воспитания и социализации на взрослую личность, специфическую для той или иной культуры. Практически эта тема была ведущей для всей довоенной американской культурной антропологии. Исследования эти ни к чему не привели.

Остановимся на очень характерной для американской антропологии концепции Абрама Кардинера, нацеленной как раз на то, чтобы увязать культуру и ранний детский опыт. Кардинер обращался к сравнительно «простым» (как говорили антропологи, примитивным) культурам небольших бесписьменных народов, где влияние различных факторов на личность проследить было проще. Предполагалось, что у членов небольших племен с единой практикой воспитания детей должны были переживаться схожие травмы, оказывающие схожее влияние на формирование взрослого [54]. Однако Кардинер не смог показать ни в одной из изучаемых культур убедительной связи между типом личности взрослого и его детским опытом, не было выделено и типа личности, который бы доминировал в той или иной культуре, имеющей одни и те же травмирующие практики детского воспитания. Получилось, что ни одна культура не имеет того, что Кардинер называл «основной личностной структурой» (basic personality structure), и это всем антропологам того времени казалось непостижимым. Последующие поиски ведущего в культуре типа личности порой напоминали фарс: так, Джеффри Горер попытался вывести сталинский тоталитаризм из русской практики тугого пеленания младенцев [53]. Но не удалось найти не только ведущего типа личности, который, по рассуждениям Кардинера, должен быть единым для «примитивного» немногочисленного племени, но и так называемых модальных личностей (modal personality) (термин Коры Дюбуа) в примитивных культурах, то есть ряда наиболее распространенных типов личности [52]. И к 1960-м годам антропологи полностью разочаровались в идеях «базовых личностей» или «национального характера», а отец и сын Киссинги выразили мнение многих антропологов, что человеческая душа – это «черный ящик»: что-то в нее закладывается, что-то с этим опытом происходит, но почему выходит тот или иной результат, почему формируется тот или иной человеческий характер – сказать невозможно [55]. Наверное, Киссинги здесь утрировали, но такое признание от антропологов дорогого стоит, поскольку не одно поколение их стремилось эту связь найти. Значение детских травм, якобы оседающих глубоко в бессознательном детей и влияющих на всю их последующую жизнь, очень сильно преувеличено!

Конечно, ранние травмы и ласки влияют на личность человека, но как именно? Современный человек придает этому опыту несоразмерно большое значение, опять же исходя из неверной предпосылки, что человек по природе хорош, а ребенок чуть ли не ангел во плоти, добрый и талантливый. Это гуманистическая парадигма, которая не соответствует истине, что и подтверждают исследования антропологов.

С православной точки зрения неверно как то, что человек по природе хорош, так и то, что он по природе дурен. И из писателей именно Достоевский наиболее отчетливо выразил православное учение о человеке, православную антропологию, когда говорил, что в человеке Бог и дьявол борются, и поле битвы – сердце человека.

А означает эта мысль то, что многие помыслы, интенции, мыслительные веяния как добрые, так и дурные, приходят к человеку из внешнего для него духовного мира, а не гнездятся непосредственно в его над- и подсознании. Человек их воспринимает и как-то к ним относится. Существует целая градация степеней, последовательности особенностей принятия человеком помысла[1]. Также под влиянием внешних впечатлений зарождается в человеке собственный помысел. Человек находится в состоянии постоянного выбора, по каждому случаю и поводу. Мозг обычного человека – не святого и не подвижника – порой просто переполнен разнообразными помыслами. Человек может так и жить среди этих помыслов-впечатлений, не стремясь в них разобраться, а может каждый помысел отдельно анализировать-оценивать, совершая в каждом случае выбор в пользу Бога или в пользу дьявола. Сознание человека полнится помыслами, они тянут его в разные стороны, и, не умея их различать и по необходимости отсекать, человек чувствует порой свой внутренний мир словно бы иррациональным – если вообще даст себе труд обратить на него внимание. Обычно человек безвольно предается потоку мыслей, которые кажутся разрозненными, как бы неким мыслительным шумом, среди которого могут всплывать и неожиданные причудливые образы[2]: тут человек предпочитает включить телевизор погромче, наедине с

[1] Как пишет прп. Иоанн Лествичник, «по определению рассудительных отцов, иное есть *прилог*, иное – *сочетание*, иное – *сосложение*, иное – *пленение*, иное – *борьба*, и иное – так называемая *страсть в душе*. Блаженные сии определяют, что прилог есть простое слово, или образ какого-нибудь предмета, вновь являющийся уму и вносимый в сердце; а сочетание есть собеседование с явившимся образом, по страсти или бесстрастно; сосложение же есть согласие души с представившимся помыслом, соединенное с услаждением, пленение есть насильственное и невольное увлечение сердца, или продолжительное мысленное совокупление с предметом, разоряющее наше доброе устроение; борьбою называют равенство сил борющего и боримого в брани, где последний произвольно или побеждает, или бывает побеждаем; страстию называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе, и чрез навык сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою к нему стремится. Из всех сих первое безгрешно; второе же не совсем без греха; а третие судится по устроению подвизающегося; борьба бывает причиною венцов или мучений; пленение же иначе судится во время молитвы, иначе в другое время, иначе в отношении предметов безразличных, т.е. ни худых, ни добрых, и иначе в худых помышлениях. Страсть же без сомнения подлежит во всех, или соразмерному покаянию, или будущей муке; но кто первое (то есть прилог в мысли) помышляет бесстрастно, тот одним разом отсекает все последнее» [12, слово 15, 73].

[2] Характерное описание внутреннего мира человека встречаем у свт. Феофана Затворника. Он предлагает обратить око внимания внутрь и посмотреть, что там: «На первый раз вы ничего там не увидите – не потому, чтоб там не было ничего, но потому, что там слишком много всего и все сбито и бродит в беспорядочном смятении. Вы будете испытывать то же, что испытывают в густой туман. Как в сем случае туман, как стеною, отграждает от нас все предметы и сокрывает их в себе, так кто в первый раз обращается внутрь себя, тот видит, что, как мрачным покровом, закрыто все его внутреннее. В этом можете удостовериться теперь же. Но не прекращайте труда самоуглубления. Потерпите немного в сем труде, и вы скоро начнете различать мало-помалу происходящее внутрь вас подобно тому, как вошедший снаружи в слабоосвещенную комнату, постоявши немного, начинает один за другим различать находящиеся в ней предметы. Усугубьте же внимание и смотрите: вот предмет, который вас занимал, отошел – его место заступил другой; этот тотчас замещен третьим; не успел этот показаться, как его теснит четвертый, гонимый в свою очередь пятым, и так далее. Одно помышление спешно сменяется другим – и это так быстро, что всегда почти нет возможности дать себе отчета в том, что прошло чрез нашу голову. Эта подвижность помышлений не оставляет нас не только в промежутках занятий, например при переходах с одного места на другое, но и во время их, как бы важны они ни были: и во время молитвы здесь, в храме, или дома, и во время чтения и даже размышления углубленного и прочее. Обычно называют это думанием, в существе же дела это есть расхищение ума, или рассеянность и отсутствие сосредоточенного внимания, столько нужного в деле управления самим собою. Вот это и поставьте первою чертою нашего внутреннего человека. Подобие ему – смятение снежинок, падающих при ветре, или толчение насекомых в воздухе в летние вечера. Противоположное ему состояние у святых есть внимание ума, по коему

потоком своего сознания ему дискомфортно. Но эти мысли зачастую – вражье нашептывание, которое порой служит аккомпанементом, под который человек совершает и жизненно важный выбор. Бывает даже каким-то чудом он совершает его в пользу Добра, поскольку Бог продолжает бороться за сердце человека. Но когда человек продвигается в своей духовной жизни, он начинает различать в этом мраке отдельные помыслы и каждый их них оценивать, то, что кажется глубоким мрачным подпольем человека, наполняется светом его разума – на место вегетативно-психологического раздражения от помыслов приходит их восприятие умом, νοῦς'ом, и помыслы человек начинает различать на дальних подступах, когда вражий помысел выступает еще только в форме едва различимого прилога. Так об этом говорит православная аскетика[1].

Когда человек не осознаёт свои помыслы, не разделяет их и не отвергает вражьи, а дает им укорениться в своей психике, вражьи помыслы разрастаются и усложняются, переплетаются – становятся комплексами (то есть сложностями), их уже действительно нелегко расплести. Но не невозможно, ибо порой кающийся грешник распознает сложнейшие хитросплетения в своем сознании. Эти комплексы не бессознательны, а просто недостаточно осознаваемы. Что они представляют собой? Комплексы – связки устойчивых ассоциаций и коннотаций, которые порабощают человека, не давая ему мыслить и чувствовать свободно[2].

ничто самовольно не входит в голову и не выходит из нее – все подчинено свободе и сознанию, в коем обычно пребывает один Бог и лицо, Его созерцающее. Между сими противоположностями стоят разные степени душ, потеющих в борьбе с помыслами и ревнующих об умиротворении их. Смотрите еще глубже – и вы должны увидеть внутри пленника, связанного по рукам и ногам, против воли влекомого туда и сюда, в самопрельщении, однако ж, мечтающего о себе, что он наслаждается полною свободою. Узы сего пленника составляют пристрастия к разным лицам и вещам, окружающим его, от которых больно нам отстать самим и болезненно расстаться, когда другие отнимают их у нас. Как на удочку попавшаяся рыба плавает еще, но никак не дальше, как позволяет нить, к коей прикреплена удочка; или как птица в клетке летает и ходит, но никак не далее пределов клетки – так пристрастия оставляют еще душе свободу действовать, как хочет, пока она не касается предметов их» [45].

[1] Свт. Феофан Затворник писал: «Скажу вам, когда начинается грешность. Вот как идет искушение: 1) представляется в мыслях худое или глаз что увидит, и виденное пробуждает мысли недобрые! Это есть прилог или приражение. Тут нет грешного, ибо и то и другое невольно нападает. Если вы тотчас, как только сознаете, что это худое, воспротивитесь ему и к Господу обратитесь, вы сделаете должное – подвиг духовный. Но если вы не воспротивитесь, а станете думать и думать, не сопротивляясь и не ненавидя, не отвращаясь, то это уже не доброе. Душа пошатнулась. Тут нет еще греха, но шаг ко греху сделан... Но если кто займется помыслом этим и станет думать о нем и думать, то он сделает второй акт грехопадения: 2) внимание к злому помыслу или собеседование с ним. Тут нет еще греха, как я сказал, а полагается ему начало; 3) третий момент в грехопадении – сочувствие худому помыслу: приятно думать и самое дело приятно. Тут больше греха (ближе к греху – *П.Д.*), но еще нет его. Это нечистота. И бывает, сочувствие вырывается вдруг – непроизвольно; 4) четвертый момент в грехопадении есть склонение воли, пожелание дурного, хотя еще не решительное. Тут грех есть, ибо есть дело произвольное. Чувствами не всегда можно владеть, но пожелания в нашей власти. Однако ж все это не настоящий грех, а только преддверие к нему; 5) пятый момент – согласие на грех или решение согрешить. Тут грех настоящий, только внутренний. За этим не замедлит явиться и 6) грех делом... И се настоящее падение, пагуба души, потеря благодати, подпадание под власть врага. Так вот... гоните помыслы, не вступая с ними в разговоры, подавляйте тотчас сочувствие, уничтожайте пожелания... Тут вся борьба... И бывает, что помысел, сочувствие и пожелание – все в один момент произойдут... Ничего... В таком случае они все стоят будто прилог... И борьба всё удобно прогонит их. Чувство грешно, когда соизволяют на него, удерживают и разжигают его; а когда оно невольно врывается в душу, душа не хочет его и напрягается вытеснить его – тут греха нет, а есть борьба добрая... Грешное дело так идет: мысль, чувство и сочувствие, соизволение, решение или избрание и дело. Кто прогонит мысль... чист остается. С чувства и сочувствия начинается грешность по мере соизволения. Где нет соизволения, там нет греха» [цит. по: 7].

[2] Вот такой комплекс, свойственный каждому человеку, описывает апостол Павел: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то, делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех... Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7: 15–24). Как пишет Д.В. Новиков: «Психоте-

Но избавиться от комплексов человек по одному своему произволению не может, ибо нет такого, что человек сам по своей природе хорош. Человек – образ Божий, но он пал. И поднять его вновь, дать возможность сделать свою психику правильно сознательной и правильно рациональной может только Бог. Чтобы распутать свои комплексы – такие обычные и неизбежные для человека, он должен совершить выбор, выбрать Бога и отречься от врага рода человеческого и прибегнуть к Церковным Таинствам, к Благодати Божией. Именно через Таинство покаяния достижимо избавление от комплексов, Господь дает разумение. Готовясь к исповеди, христианин анализирует порой тончайшие движения своей души, ищет, не угнездился ли где в его мыслях грех, какие мотивы вызывают те или иные его поступки, не греховны ли они. Он бесстрашно исследует все свое подполье, то, о котором психоанализ учит, что оно принципиально недоступно сознанию. И если человек живет во мгле неосознаваемых и иррациональных импульсов и мотивов, то только потому, что он в итоге сам это выбрал, сам выбрал не узкий тернистый путь, на котором помыслы, прячущиеся в глубине подполья, выводят на свет и исповедуют, «открывают», а широкий, где их загоняют подальше вглубь и заглушают шумом мира сего. Но как может человек жить не вегетативно-психическими реакциями, а именно умом?

Можно рационализировать свой внутренний мир и с помощью психотерапевта-психоаналитика. Но, как говорит Христос: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом» (Мф. 12: 43–45). Душа, из которой выметены комплексы, должна, чтобы в ней не угнездились новые бесы, нашептывающие новые помыслы и плетущие новые комплексы, наполниться Божией Благодатью.

Обретя в своей психике дюжины комплексов, не в силах их размотать, человек оказывается живущим в мареве разнообразных помыслов, и самому себе кажется сильно зависимым от своего подсознания. Ему кажется, что марево это невозможно рассеять. Но вся православная аскетика учит именно тому, как его рассеять. Чтобы отринуть рои помыслов на дальних подступах к своей психике, подвижник постоянно пребывает в состоянии

рапевту, даже глубоко верующему, бывает трудно уйти от соблазна, интерпретировав эту двойственность как *внутриличностный конфликт*, использовать в своей работе соответствующие психотехники интеграции. Вместе с тем, данные христианской антропологии показывают, что такой терапевтический процесс обречен в подобном случае на неудачу просто потому, что данный конфликт не может быть разрешен на психологическом уровне. Ведь интегрировать можно то, что было изначально единым или, по крайней мере, принадлежащим одному роду. В данном же случае стремления, определяющие внутриличностный конфликт, имеют, согласно антропологическим воззрениям, совершенно разный *онтологический* статус. Отмеченное Апостолом Павлом стремление к добру, к жизни согласно Божественной воле – от изначального состояния человеческой природы, как она была сотворена Богом. Человек изначально был добр, по грехопадении же его состояние изменилось, но от первозданного состояния в нем остались определенные желания и стремления. Влечение ко греху есть нарушение Божественной воли и плод воли человеческой, отдаленной от Бога. Грех тесно связан с теми новыми условиями существования человеческой природы, которые выявились по грехопадении. Таким образом, два эти стремления в человеке различны хотя бы потому, что у них совершенно разный источник. Эти два несводимых друг к другу вида стремлений – то, что от сотворения и возникшее по грехопадении – определяют ряд "экзистенциальных" кризисных проблем в жизни человека, в том числе и ту, о которой писал Святой Апостол… Однако телесными проявлениями не ограничивается действие тления в человеке. Из греческого текста 2 Кор. 11, 3 – *...боюсь, чтобы, ваши умы не повредились* (φοβοῦμαι δέμή πωςφθαρή τάνοήματα ύμών; слав.: да не истлеют умы ваша), *уклонившись от простоты во Христе*, можно понять, что тление проявляется и на уровне души. Ум растлевается, обращаясь от простой веры в Бога, основанной на созерцании и надежде, к сложным теологическим системам. На уровне всех сил души заметна дезинтеграция, появляются противоречивые стремления и мысли, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (Рим. 2, 15)» [38].

собранности и напряжения, трезвения, как это называется. И пребывает он в состоянии перманентного противоборства, внутренней брани, мысленной брани, невидимой брани, как ее называют. Именно поэтому подвижника часто называют духовным воином, который постоянно начеку и готов отбить любой удар противника. И именно поэтому в православной антропологии не говорится о бессознательном. Сферы психики, в которой бы содержались принципиально неосознаваемые комплексы, у человека просто нет. Человек сам загоняет свои мысли вглубь, комплексы и образы загромождают периферию его сознания, образуя там темную хаотическую зону, подполье человека. Но человек призван не культивировать свое подполье, а вычистить, осветлить его, вывести на свет Божий с помощью тех средств, которые предлагает ему православная традиция духовной жизни.

И, конечно, не только бесовскими наущениями полнится психика человека, его душа. Сам Бог говорит с человеком в его душе. Голос этот звучит, пока человек душою своею жив, и нет у христиан вопроса, откуда у человека совесть: Бог вкладывает представления о добре в человеческую душу. Господь и его Ангелы вкладывают добрые мысли в голову человека. Иногда они тоже как бы всплывают из сферы неосознаваемого, берутся неизвестно откуда – Бог вкладывает их в голову человека, часто не как готовые умозаключения, а как интуиции, внутренний голос. Голос Ангела-Хранителя слышим мы в своем уме и молимся ему: «Освяти ум мой, блаже, и просвети мя, молюся ти, святый Ангеле, и мыслите ми полезная всегда настами мя» [14].

Итак, психика человека – это поле битвы. Подвижник все свое поле битвы наблюдает, а значит, все, что происходит в психике, по мере необходимости осознаёт. Жизнь подвижника всегда некомфортна, постоянно связана с мыслительным напряжением, вниманием к каждой своей мысли. Мыслительный комфорт всегда сопряжен с большой неосознанностью в человеческих мыслях. Иногда такая неосознанность неизбежна. И если что-то остается вне сознания человека, то не потому, что это нечто принципиально бессознательное, а порой из экономии усилий, когда в усилиях нет нужды.

У человека нет принципиально неосознаваемой области психики, если не иметь в виду ее процессуальные инструменты, которые не имеют содержания, а представляют собой, например, механизмы восприятия, которые у обычного человека и делают мир культурно сконструированным. Но тут надо говорить о функциональной неосознаваемости. Функционально неосознаваемые психические орудия и инструменты предоставляет человеку культура. Так, когда человек говорит на родном языке, он не осознаёт правил, по которым строит свою речь, так же, мысля культурными клише, человек не рефлексирует культурные парадигмы, которые направляют его мышление и восприятие. Но это – всего лишь экономия усилий. Человек может и отрефлексировать грамматические правила, по которым строит предложение, и осознать культурные штампы своего мышления. Что-то человек делает, не задумываясь, безотчетно, машинально, но все это он может при необходимости осознавать. Все это тоже функциональная неосознаваемость.

Культура состоит из орудий интерпретации духовного и материального мира, которые позволяют человеку постигать духовный мир и адаптировать мир материальный, в том числе психологически. И эти орудия для подавляющего большинства людей безотчетны. Человек просто обитает в среде, наполненной этими орудиями, использует их, вовсе того не осознавая. Совокупность, систему этих орудий можно назвать имплицитной, скрытой культурой.

Но имплицитная культура не что-то доминирующее над человеком, бессознательное, а потому необоримое. Человек со-творец значений и символов, которыми полнится его психика. Он выбирает их направленность, интенциональность – к Творцу или к врагу. Или отказывается от выбора и тогда выбирает-таки врага, к которому идет широкой

дорогой, просторным путем под беспрепятственный шепот вражьих помыслов и наветов, полагая их неподконтрольными, а происхождение их бессознательным, которое, де, иррационально по определению. Вот это якобы бессознательное – тоже культура, над которой должен встать человеческий дух, ум. Без духовного начала через реализацию свободы воли человека культурные мыслительные штампы будут представляться проявлением бессознательного, которым, льстя, будет пользоваться отец лжи.

Литература

1. Слава Богу за все: акафист благодарственный [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/molitvoslov/akafist-slava-bogu-za-vsyo.html
2. *Аристотель*. О душе. Кн. 2. Гл. 3 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.mnogobook.ru/starinnoe/antichnaya_literatura/250936/fulltext.htm
3. *Асмус В*. Трактат «О душе» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://litrus.net/book/read/91163?p=20
4. *Бондарев А.В.* Третье рождение культурологи // *Маркарян Э.С.* Избранное: Наука культуры и императивы эпохи. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив «Университетская книга», 2014. С. 563–625.
5. *Гирц К*. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
6. *Григорий Нисский, свт*. Об устроении человека [Электронный ресурс] / Свт. Григорий Нисский // Творения. Ч. 1. М., 1861. С. 76–222. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/
7. *Добросельский П.В.* О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека. М.: Благовест, 2009. 816 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/o-polemicheskih-aspektah-proishozhdenija-grehopadenija-i-tseli-zemnoj-zhizni-cheloveka/
8. *Игнатий (Брянчанинов), свт*. Слово о человеке. М.: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. 30 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/slovo_o_cheloveke/
9. *Ильенков Э.В*. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М.: Изд-во политической литературы, 1968. С. 219–227.
10. *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону: Братство Святого Алексия; Приазовский край, 1992. 446 с.
11. *Иоанн Златоуст, свт*. О девстве. Гл. 15. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vsetsaritsa.ru/holyword/Svyatitel_Ioann_Zlatoust_Kniga_o_devstve_Chast3.php
12. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, или скрижали духовные. М.: Сибирская благозвоница, 2014. 330 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/
13. *Калист, еп. Диоклийский*. Предисловие к английскому изданию // *Панайотис, Неллас.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011. С. 7–15.
14. Канон Ангелу хранителю [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://pravoslavie.ru/105665.html
15. *Киприан (Керн), арх*. Антропология свт. Григория Паламы. LXXVIII. М.: Паломник, 1996. 449 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/antropologija-svjatogo-grigorija-palamy/
16. *Константинов К.В., прот.* Синтетическая биология и проблема сознания // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии: научный журнал. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. № 2 (4). С. 59–75.
17. *Копейкин К.В., прот*. «Трудная проблема сознания» в контексте соотнесения естественнонаучного и теологического дискурса // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии: научный журнал. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. № 2 (4). С. 7–24.
18. К*оул М.* Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. 431 с.
19. *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 224 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/zdorovie/iscelenie-psixicheskix-boleznej-opyt-xristianskogo-vostoka-pervyx-vekov#n4
20. *Лебедев М.А.* Сознание и душа: что добавят нейроинтерфейсы? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии: научный журнал. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. № 2 (4). С. 76–105.
21. *Леонтьев А.А*. Л.С. Выготский. М.: Просвещение, 1990. 158 с.
22. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: СТСЛ, 2012. 586 с.

23. *Лурье С.В.* К вопросу о теории трех систем: культура и психология // Тетради по консерватизму. 2021. № 1.

24. *Лурье С.В.* Об особом классе культурных феноменов: Православная культурология путем советских психологов-марксистов // Тетради по консерватизму. 2021. № 1.

25. *Лурье С.В.* Что такое культурная картина мира и как формируется культурная традиция // Тетради по консерватизму. 2021. № 1.

26. *Лурье С.В.* К формированию православной культурологии: первые опыты // Сибирский антропологический журнал. 2020. № 2 (06). С. 122–139.

27. *Лурье С.В.* О теории культуры с точки зрения православной антропологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии: научный журнал. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020. № 3 (7). С. 110–133.

28. *Лурье С.В.* Существует ли бессознательное? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии: научный журнал. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020. № 2 (6). С. 73–85.

29. *Лурье С.В.* Историческая этнология: Видеолекции [Электронный ресурс]. Алма-Ата: Открытый университет Казахстана, 2019. Режим доступа: https://openu.kz/ru/courses/istoricheskaya-etnologiya?fbclid=IwAR2MKrZq-dB20WyDXw2NvOcNhc-GasF8dQVvL6OuoeZMWXEZ0yRtSYWmgfc

30. *Лурье С.В.* Историческая этнология. М.: Академический проект, 2004. 624 с.

31. *Маркарян Э.С.* Системное исследование человеческой деятельности // Вопросы философии. 1972. № 10. С. 77–86.

32. *Маркарян Э.С.* Избранное: Наука о культуре и императивы эпохи. СПб.: Центр гуманитарных инициатив «Университетская книга», 2014. 656 с.

33. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви. М.: Сибирская благозвоница, 2018. 256 с. Сотница третья, 32 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/tvorenija-prepodobnogo-maksima-ispovednika-kniga-i-bogoslovskie-i-asketicheskie-traktaty/3

34. *Мейендорф И., прот.* Антропология и первородный грех / пер. с англ. А.В. Левитского [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/antropologija-i-pervorodnyj-greh/

35. *Мотовилов Н.А.* Беседа с Серафимом Саровским о цели христианской жизни [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/agio/o_celi_hristianskoi_jizn1/

36. *Неллас П.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011. 304 с.

37. *Немезий Эмесский.* О природе человека. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. 464 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://yakov.works/acts/05/1/nemes1.html

38. *Новиков Д.В.* Христианское учение о человеке. М.: Синодальная Богословская комиссия; Христианская жизнь, 2004, 432 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/hristianskoe-uchenie-o-cheloveke/

39. *Пантелеймон (Успенский), иером.* Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина: (Пример церк.-отеч. антропологии). Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1914. 30 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Panteleimon_Uspenskij/antropologija-po-tvorenija-sv-ioanna-damaskina/

40. *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функции в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 304 с.

41. *Тихон (Шевкунов), митр*. Несвятые святые и другие рассказы. Издание Псково-Печерского монастыря, 2018. 640 с.

42. *Сафроний (Сахаров), прп.* Старец Силуан Афонский. Ч. 2: Писания старца Силуана. Сергиев Посад: ТСЛ ИО, 2012. 528 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/starets-siluan-afonskij/

43. *Серафим (Роуз), иером*. Душа после смерти: Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. СПб.: Царское дело, 1995. 253 с.

44. *Соколова Е.Е., Федорович Е.Ю*. К проблеме «культуры» у животных: критический анализ современных исследований с позиций психологии деятельности школы А.Н. Леонтьева // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12. № 2. С. 14–23.

45. *Феофан Затворник, свт*. Внутренняя жизнь. М.: Отчий дом, 2012. 192 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/vnutrennjaja-zhizn/

46. *Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катехизис. М.: Терирем, 2018. 160 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/prostrannyj-pravoslavnyj-katekhizis/

47. *Филарет (Дроздов), свт*. Толкование на книгу Бытия. М.: Лепта-пресс, 2004. 475 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/tolkovanie-na-knigu-bytija/

48. *Флиер А.Я.* Артефакт культурный. // Прикладная культурология. М., 2019. С. 221–223.

49. *Флиер А.Я*. Культурогенез. М., 1995. 128 с.

50. *Щипков В*. Была ли культура в раю? [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://pravoslavie.ru/105798.html

51. *D'Andrade R.* Cognitive Anthropology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1994. P. 47–58.

52. *DuBois C.* The People of Alor: a Socio-Psychological Study of an East Indian Island. Minneapolis: University Minnesota Press, 1944. 654 p.

53. *Gorer G. and Rickman J.* The people of Great Russia: a Psychological Study. London: The Gresset Dress, 1949. 256 p.

54. *Kardiner A., Linton R.* The Individual and His Society. NewYork: Columbia University Press, 1945. XXVII. 503 p.

55. *Keesing P.M., Keesing F.M.* New Perspectives in Cultural Anthropology. New York: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.XIV. 457 p.

56. *Markarian E.* Capacity for World Strategic Management. Yerevan: Gitutyun, 1998. 202 p.

57. *Malinovski B.* A Scientific Theory of Culture. Chapell Hill, 1944. 228 p.

58. *Schwartz Th.* Anthropology and Psychology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 324–337.

59. *Shweder R.A*. Thinking Through Cultures. Cambridge (Mass.), London (England): Harvard University Press, 1991. 404 p.

60. *White G*. Ethnopsychology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 21–46.

61. *White L*. The Science of Culture. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1949. 328 p.

Аннотация. В основании науки, какой бы внеидеологической, позитивистской она сама себя ни провозглашала, всегда лежит философия, и от нее зависит структура, понятийный аппарат, методология исследования, думает об этом ученый или нет. Тут дело прежде всего в общенаучной парадигме. Так сложилось, что основные аксиомы как теоретические, так и методологические у современной науки материалистические. Казус в том, что даже когда ученый хочет отказаться от этих сомнительных аксиом, мыслить он продолжает в их ключе, ведь на них основан и сам язык науки, сама парадигма научного мышления, и без них мы вместо науки имеем набор оценочных высказываний. Отказаться же от материалистического языка науки – это отдельный труд. Такие парадигмы, как «тварность мира», наличие в человеке «бессмертного начала» и т.п., так же рационально не доказуемы, как и филогенез, например, но как методологические основания науки они работают как минимум ничуть не хуже. Наука не станет менее научной, если будет выстроена на других основаниях, если при этом соблюдается научная методология, некий специфический познавательный модус науки. Но при этом сам язык науки должен быть обновлен. Вот так мы попытаемся пересказать культурологию.

Статья представляет собой фрагмент большого проекта, предпринятого по инициативе автора в целях переформатирования культурологии на основании православной святоотеческой антропологии.

Ключевые слова: культурология, православная антропология, трехчастный состав человека, культурная картина мира, адаптация, артефакты, концептосфера, интенциональность, интерпретация, символы.

Svetlana V. Lourie, PhD in History, Doctor in Culturology, Leading Researcher, the Sociological Institute of RAS – Branch of Federal Center of Theoretical & Applied Sociology of the RAS (St. Petersburg). E-mail: svlourie@gmail.com

The Experience of Discipline Reformatting: Culturology on the Basis of Orthodox Anthropology

Abstract. Philosophy always lies at the heart of any science, regardless of how non-ideological and positivistic it claims to be; and the structure, conceptual apparatus and research methodology depend on it, whether the scientists acknowledge it or not. It is all primarily in general scientific paradigm. It so happens that key axioms, both theoretical and methodological, of modern science are materialistic. The case is that even if any scientist would like to abandon those doubtful axioms, he would continue to think along those lines as the very scientific language and scientific thought are based on them, otherwise instead of science we'll get just an assortment of value judgments. To abandon materialistic scientific language will require sufficient efforts. Such paradigms as "created world", the presence of "immortal origin" in a human being, etc, can't be rationally proved, as well as, for example, phylogenesis; but they work none the worse as science methodological basis. The science won't become any less scientific, if it is built on different basis but with adhering to scientific methodology, some specific cognitive modus of science. At the same time, the scientific language itself should be renewed. Thus we'll try to remodel culturology.

This article is a fragment of a big project, started at the initiative of the author with the goal of reformatting culturology on the basis of Orthodox patristic anthropology.

Keywords: Culturology, Orthodox Anthropology, Tripartite Human Composition, Cultural World Image, Adaptation, Artifacts, Conceptual Sphere, Intentionality, Interpretation, Symbols.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-141-147

Николай Щипков

Несколько трактовок понятия культуры в истории западноевропейской мысли: Рене Декарт, Джамбаттиста Вико, Огюст Конт, Карл Маркс

Главная методологическая проблема, которая и сегодня лежит в основе споров о научном предмете культурологии – это проблема различения культуры самой по себе и науки о ней. Последняя является совокупностью знаний о культуре, однако сама наука о культуре, как ни парадоксально это прозвучит, тоже является частью культуры. Это следует из любого определения культуры. Если мы определим культуру как, например, «универсум искусственных объектов» [12], то поймем, что любая наука тоже является производной человеческой деятельности, а значит, «искусственным объектом»[1]. Это относится в том числе и к науке о культуре. Сложность определения предмета культурологии по сравнению с другими науками состоит в том, что к культуре, по большому счету, относится вся человеческая деятельность. В этом смысле если точные науки оперируют абстрактными понятиями, естественные науки изучают конкретные, внешние по отношению к человеку объекты, а социально-гуманитарные занимаются отдельными, частными сторонами культуры, то культурология должна обнимать собой весь спектр человеческой деятельности, и конкретно-материальной, и абстрактно-мыслительной.

Другая проблема понятия «культура» – жесткая привязка к человеческой деятельности. Чтобы полностью познать объект, нужно взглянуть на него со стороны. Чтобы понять устройство материи, нужно увидеть атом, чтобы понять устройство жизни, нужно увидеть клетку. Применив подобную аналогию к культурологии, мы получим следующее утверждение: чтобы понять культуру, нужно выйти за рамки культуры. Здесь – парадокс. Невозможно выйти за рамки культуры, потому что невозможно перестать быть человеком. Есть два пути решения этого парадокса. Первый и наиболее простой: вывести понятие культуры за рамки человека, например, дать подобное определение культуры: «Культура является производной общественных отношений». Таким образом, предметом изучения науки о культуре становится не всеобъемлющее понятие человека и всех производных его деятельности, а социальные связи, которые по определению являются внешним по отношению к человеку объектом. Второй способ решения этого парадокса – выход в метафизику. Иначе говоря, это попытка вынести источник культуры за пределы непосредственной человеческой деятельности в трансцендентное пространство. Культура, таким образом, становится трансцендентальным по отношению к человеку явлением, которым человек только оперирует, но не является ее производителем. Скорее, наоборот, в данном случае человек является производным культуры.

[1] До конца не решен вопрос, как при таком подходе учесть отвлеченные понятия, концепты, ценности и другие объекты познания нематериального характера. Исследователь, стоящий на материалистической позиции, будет искать, каким образом эти понятия являются производными от человеческой деятельности, а идеалист будет искать их истоки вне человека.

Щипков Николай Александрович, магистр культурологии, старший преподаватель Российской академии зодчества, ваяния и живописи Ильи Глазунова. E-mail: nik75e@gmail.com

«Что касается культуры, то здесь тоже можно зафиксировать некие устойчивые характеристики, – пишет академик А.А. Гусейнов, – первое, культура – это то, что отличается от природы. Второе, это не только не природа, но это неприродный аспект человеческого существования во всех его проявлениях, то есть у нас нет ни одного природного аспекта в нашей жизни, которое бы мы не включали в понятие культуры. Можно говорить о культуре удовольствий, чувств и т.п. Вы не найдете таких аспектов человеческого существования, которые не включались бы в понятие культуры. Еще одна характеристика: культура – это не только то, что отличается от природы, но и то, что возвышается над ней. Мы видим здесь уже некую иерархию. Следует обратить внимание также на следующий момент: культура как феномен и как понятие не разделяется на ценностную оппозицию. В морали мы различаем добро и зло, в эстетике – прекрасное и безобразное. А в культуре нет таких оппозиций. Иногда говорят «антикультура», но она не внутри самого феномена. Таким образом, культура выступает как нечто позитивное, плюсовой полюс в ценностном мире. И в этом качестве она выделяется из природы, возвышается над ней. Культура – это некая ступень, возвышающая человека. И по отношению к этому все другие феномены, в том числе нравственность, эстетика, научные и т.д., вторичны. Они конкретизируют, являются продолжением этого состояния» [2].

До эпохи Возрождения необходимости в отдельной науке о культуре не было именно по этой причине. Объект и предмет культуры не воспринимались как отдельные от религии субъекты. В эпоху Возрождения происходит отделение культуры от культа, потому что предметность и объектность культуры отрываются от метафизики и помещаются внутрь человека. Это происходит неосознанно. Для сравнения: если в Средние века человек был не творцом, а сотворцом, то в эпоху Возрождения он стал именно творцом. Поскольку вышеописанный парадокс науки о культуре не был в то время явственно осмыслен, то не было и необходимости в отдельной науке.

Первые подвижки в этом направлении появляются только в XVII веке. Центральный персонаж этой эпохи – Рене Декарт. Рационалистический принцип, лежащий в основе его философии, отрывал научное познание мира от метафизических предустановок и поэтому хорошо подходил для естественных наук того времени. Для Декарта истинно то, что «ясно и отчетливо»; на современном языке мы бы сказали: истинно то, что можно проверить экспериментально, или, говоря научным языком, верифицировать. Конечно, у самого Декарта речь о научной верификации в ее современном понимании не идет. Однако можно говорить, что он заложил принципы новой европейской науки. Один из главных принципов его метода «никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью» [3]. При этом Декарт совершенно не учитывал последствий применения своего рационалистического метода в каких-либо других областях познания, кроме естественнонаучных.

Если мы экстраполируем метод Декарта, например, на историю, то будем вынуждены столкнуться с проблемой неверифицируемости исторического знания. При таком подходе окажется, что истории как объекта научного познания не существует в том смысле, в котором клетка существует как объект познания в биологии. Исторические события не существуют, а существовали, и чтобы исследовать их как объект, мы должны сделать реальным предметом своего исследования косвенные свидетельства исторического процесса. Таким образом, если мы опираемся на декартовский метод при изучении, например, периода правления персидского царя Артаксеркса, то фактически мы должны признать, что реальным предметом нашего исследования является не сам Артаксеркс, а, скажем, монеты, на которых он отчеканен, или рельефы, на которых он изображен.

Историческая наука вынуждена достраивать реальность, потому что у нее всегда присутствует недостаток информации и эмпирических данных. Подобная историческая

наука сродни выстраиванию пазлов, у которых всегда недостает частей, – и чем дальше мы спускаемся по временной шкале, тем меньше у нас этих частей. Другими словами, исключительная опора на рационализм в историографии приводит к обратному по отношению к постулируемому результату: история становится мифом. Борьба за интерпретацию истории – прямое следствие такого научного подхода. Разные историки по-разному заполняют исторические лакуны, что в свою очередь приводит к борьбе различных картин мира. Так подобная борьба картин мира вскоре становится борьбой исторических мифов. В этом смысле становится понятно, почему для Декарта в полном смысле науками были только точные и естественные – потому что только к ним в полной мере применяемо декартовское понятие «ясности и отчетливости»[1].

В жесткую полемику с Декартом именно по этому поводу в конце XVII века вступает итальянский философ и писатель Джамбаттиста Вико. В своей основной работе «Основания новой науки об общей природе наций» [1] он закладывает основания совершенно другого метода. Вико критикует декартовский метод за его тотальность и универсализм. Для него не существует одного-единственного типа рациональности: природный и исторический миры устроены по-разному, а значит, познаваться должны различными методами. Как бы странно это ни звучало для уха современного ученого, для Вико естественнонаучное знание лишь достоверно, а историческое – правдоподобно. Согласно Вико, «знать» можно только то, что ты сам «творишь», или, другими словами, «знание» является продуктом деятельности. Это означает, что в полной мере «знать» человек может только человеческое. Бог творит мир и, следовательно, Бог знает мир; человек творит только в своей деятельности, занимается самопознанием, значит, в полной мере может знать только сам себя. Таким образом, для Вико понять что-то – значит создать модель действия.

Фактически Вико создает альтернативный естественнонаучному метод, а значит является одним из основоположников современной гуманитарной науки. Для сравнения: если для Декарта знать историю значит обладать наибольшим количеством фактов об определенном историческом периоде из возможных, то для Вико знать историю означает строительство наиболее благоприятной модели будущего, пользуясь информацией о закономерностях исторического процесса. Ученый, который будет следовать декартовскому методу, будет изучать историю ради нее самой, из любопытства, а тот, который будет следовать методу Вико, в конечном счете будет заниматься познанием человеческой природы и социальным моделированием реальности, конструктивизмом.

Именно этим и занимается Вико в «Новой науке». Он выстраивает историософскую схему истории человечества. Его история целенаправленна, но не телеологична. Вико не фаталист. Человек сам определяет цель истории, и таким образом формируются разные культуры. Исходная позиция у всех культур одна, а цели разные, и, соответственно, способы достижения этих целей тоже могут быть разными. Для Вико история есть процесс самопознания, но не человека в отдельности, а человечества в целом. Немецкий ученый Эрнст Кассирер так характеризует труды Вико: «…это произведение, задуманное в сознательной оппозиции Декарту и предназначенное вытеснить рационализм из истории, – Вико вместо логики “ясных и отчетливых идей” опирался на “логику фантазии”, – не оказало никакого влияния на философию Просвещения; оно оставалось в неизвестности, пока Гердер в конце столетия не открыл его вновь» [5, с. 233].

Идеи Вико достаточно сильно обогнали его эпоху. Вплоть до Канта учение о культуре оказывается заложником рационализма. Она не понимается как предмет научного исследования, потому что, находясь внутри человека, культура должна лишь подчиняться тем правилам, которые человек рационально устанавливает. Парадоксальность этой ситуации

[1] О проблемах методологии истории подробнее см. [6].

плохо осознается философами вплоть до Канта, который выводит культуру или, вернее, понятие эстетического из-под иерархической зависимости от морали и политики. Начиная с Канта культура становится субъектом свободного выбора человека. Не удивительно, что именно в эпоху романтизма слово «культура» наконец приобретает те понятийные очертания, к которым мы привыкли сегодня. Начинается поиск предмета науки о культуре.

Идеи, которые развивал Вико, у романтиков снова актуализируются. Эпоха Просвещения, включая и Канта, и Гердера, больше говорила о реализуемости свободы в человеке, любила употреблять слово bildung, то есть воспитание человека на таком уровне, на котором он сможет принимать решения с полным понимаем своей ответственности [10]. Романтики очень сильно расширяют контекст этого понятия. Вместе с Вильгельмом фон Гумбольтом в европейский научный дискурс входит сравнительное языкознание. Он писал: «Язык всеми своими корнями и тончайшими фибрами сплетен с национальным духом», это «произведение национального духа» [цит. по: 9]. Таким образом, Гумбольт фактически настаивает на культурспецифичности этносов и утверждает цивилизационную самоценность каждой отдельной этноязыковой группы. Если эпоха Просвещения говорила об универсальности разума, то эпоха романтизма уже говорит о разности путей достижения тех высоких идеалов, которые провозглашала эпоха Просвещения.

Отметим, что в целом эта идея очень органична именно для Германии, которая исторически была раздробленным государством и внутри формально единого германского этноса уживались различные субэтнические группы. Идея германской нации, которая по европейским меркам сформировалась достаточно поздно, была в большей степени основана на ценностях, чем на крови. Германцем мог стать и итальянец, если он говорил по-немецки и исповедовал идеалы немецкой нации. Именно здесь культура впервые начинает пониматься как инструмент достижения каких-либо целей – политических, социальных и т.д. Чтобы эффективно пользоваться инструментом, нужно понимать механизм его действия.

Для понимания современного состояния наук о культуре принципиальными нам кажутся две фигуры XIX века: Карл Маркс и Огюст Конт. Модели, которые они создали и которые могут быть использованы для объяснения предмета наук о культуре, актуальны и сегодня. Можно даже сказать, что современные культурологи работают с результатами, следствиями этих моделей. И та, и другая выносят предмет культуры вне человека, однако обращаются не к метафизическому, а к механистическому объяснению.

Рассмотрим марксистскую модель культуры. Ключевое понятие для Маркса – труд. Труд – это производство материальных благ. Процесс производства – основа человеческой деятельности. Соответственно, все, что связано с трудом, является базисом, а то, что производится, является надстройкой. Культура – это материальное производство или, иначе говоря, форма общественного богатства [13, с. 15][1]. Культура для Маркса является процессом, а не конечной точкой. В этом смысле предметом науки о культуре в этой модели будет совокупность условий и внешних воздействий, при которых производится культурный продукт. Эту мысль можно перефразировать так: марксистскому культурологу в конечном счете неважно то, что составляет культуру, ему важно как организован процесс производства культуры, а также чтобы ее продукты справедливо и равномерно распреде-

[1] В данном случае мы говорим о Марксе как о символической фигуре в истории развития философской мысли в Европе, которая безусловно оказала влияние на укрепление того подхода, который мы в настоящей работе называем материалистическим. Однако проблематика, которая затрагивается в марксизме, и проблемы, которые затрагивает сам Маркс, шире и сложнее. Культура, по Марксу, разделяется на материальную и духовную (надстроечную), исследуется проблема их взаимодействия. У него отсутствует жесткий примат материального над духовным. Бытие хотя и определяет сознание, но лишь в конечном счете. Более того, на определенном этапе сознание может оказывать определяющее влияние на бытие.

лялись между всеми людьми. Поскольку условия и процесс культурного производства превалируют над внутренним содержанием культурного продукта, то результат этого процесса всегда будет зависеть исключительно от предзаданных условий. Буржуазный писатель плохой, потому что он буржуазный. Внешние условия сделали его таким. В этом смысле марксистскую модель несложно свести к биологической метафоре. Человек в этой модели оказывается в положении передаточного звена от условий к продукту. В процессе этого «творчества» человек приходит к пониманию себя, к самопознанию. Отсюда формулировка: «Труд сделал из обезьяны человека» [11].

В марксизме не было задачи сформулировать оригинальную и целостную науку о культуре. На практике его попытки построить социалистическую модель культурных исследований всегда оканчивались построением гибридных моделей. Такой была и модель, принятая в Советском Союзе. Отдельной науки о культуре не существовало, а то, что мы сегодня назвали бы культурологическими исследованиями, было тонким слоем размазано по совокупности гуманитарных наук. В Советском Союзе не поощрялся выход на обобщающие выводы, если они противоречили вышеобозначенной марксистской модели[1]. Это обязывало любого исследователя, историка, филолога, этнографа, философа, которому было тесно в рамках марксисткой модели, фактически подгонять Маркса под нужды его конкретной теории. Вся советская гуманитарная наука была не чисто марксистской, а гибридно-марксистской, в каждом отдельном случае соединяя марксизм с каким-либо другим методом исследования. Марксистская линия сохраняется и сегодня [подробнее см. 14, 8].

Вторая философская линия, которая появится в XIX веке и сыграет важнейшую роль в XX веке, – позитивная философия Огюста Конта. Неслучайно Конта называют основателем социологии. Если главным субъектом марксизма был труд, то главным субъектом контовского позитивизма становится общество. Именно в обществе, понимаемом как совокупность эгоистически настроенных индивидов, и происходит культурный процесс. Конт понимает человеческую историю как последовательную смену мировоззрений, «теоретических стадий». «Согласно моей основной доктрине, все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые должны неизбежно пройти, последовательно три различные теоретические стадии» [7, с. 2]. Первая стадия развития «человеческого разума» – теологическая, вторая – метафизическая, третья – позитивистская. Позитивистская – значит руководимая интересами гражданского буржуазного общества. Позитивная – значит служащая благой цели. То есть это такая наука, которая на место метафизической недостижимой цели ставит достижимую (по мысли Конта) цель общественного прогресса. Иными словами, общество ставится на место Бога. Способ достижения этого прогресса – направление деятельности различных наук в одну сторону. Способ этого направления – классификация наук. На ее вершине Конт ставит социальную физику, такую науку, которая изучает объективное, эмпирически верифицируемое устройство общества и законы его функционирования. Нижнюю часть этой пирамиды занимают естественные науки. Таким образом, социальная физика направляет, а естественные науки реализуют общественное благо[2].

Конт не употребляет слово «культура», основным для него понятием все-таки остается понятие «общество», однако, переводя на современный язык, можно сказать, что

[1] Безусловно, существуют примеры таких попыток – например, в работах Ю.М. Лотмана или О.М. Фрейденберг. Однако в рамках советской науки статус их подходов был вторичен по отношению к господствующему.

[2] Необходимо отметить, что по этому вопросу Ф. Энгельс полемизировал с Контом. В частности, Энгельс настаивал на том, что человек является не только социальным, но и биосоциальным существом, а также на том, что классификация наук, предлагаемая Контом, несовершенна. Подробнее о сущности этой полемики см. [4].

культура и общество для Конта, по сути, одно и то же. Такое состояние общества, в котором полноценно реализована позитивная философия, и есть культурное и цивилизованное состояние. Культура – это мерило общественного прогресса. Если для эпохи Просвещения главным мерилом прогресса была творческая и нравственная свобода индивида, то для контовского позитивизма таким мерилом становится коллективный социальный отказ от поиска причин в пользу поиска законов. «Основной переворот, характеризующий состояние возмужалости нашего ума, по существу, заключается в повсеместной замене недоступного определения причин – простым исследованием законов» [7, с. 7]. По Конту, мы не можем узнать подлинные причины культурных явлений: мышления, нравственности, красоты и т.д., но можем узнать только взаимные связи, которые возникают в процессе их реальных проявлений в мире.

Таким образом, Конт видит задачу социальной физики не просто в изучении этих законов или связей между предметами, а в построении на основе информированности ученого об этих законах так называемого рационального предвидения. «Истинное положительное мышление заключается преимущественно в способности видеть, чтобы предвидеть, изучать то, что есть, и отсюда заключать о том, что должно произойти согласно общему положению о неизменности естественных законов» [7, с. 9Т. В этом смысле Конт отмежевывается не только от метафизики, но и от непосредственного эмпиризма, называя последний пустой эрудированностью.

Мы рассматриваем Конта именно как теоретика культуры. Однако Конт не отвлеченный теоретик, а горячий сторонник практических социальных изменений. В этом смысле он очень похож на Маркса. Понимая культуру совершенно различно, они тем не менее сходились в том, что она нуждается в радикальных преобразованиях. Важно отметить, что и для Маркса, и для Конта целеполагание рождается в культуре не само по себе. Оно задается рационально извне и направляет культуру по определенному вектору, результатом которого должно стать наиболее благоприятное состояние культуры, общества, индивида.

Неслучайно учения обоих мыслителей часто сравнивают с религиозными учениями. И Маркс, и Конт отталкиваются в своих рассуждениях от того, что те функции, которые на протяжении столетий в западноевропейском обществе выполняла христианская церковь, в современную им эпоху она выполнять больше не может. Марксизм и позитивизм, таким образом, выступают как альтернативы христианству. Не случайно Конт в своей теории стадиального развития человечества ставит позитивную стадию в качестве эволюционного следствия теологической и метафизической стадий. Другим подтверждением того, что и марксизм, и позитивизм пытаются выполнять религиозную функцию в обществе, является тот факт, что сегодня оба учения не остались цельными и неизменными. Вернее говорить о том, что под этими названиями скрывается набор разночтений и трактовок, школ и течений мысли, объединенных только общим посылом.

Таким образом Маркс и Конт – мыслители, оформившие определенные тренды западноевропейской философской мысли о культуре, которые сыграют свою роль уже в XX веке. Они впервые осознанно задают понятию культуры идеологический и практический разрезы. С середины XIX века культура начинает пониматься не как заранее установленная данность общественного бытия, а как субъект, самостоятельно подверженный изменению, и в то же время способ изменения социальной реальности. Становится понятно, что понятием культуры можно оперировать как инструментом социального прогресса и изменения. В XX веке именно эта идея ляжет в основу большого количества определений культуры и школ научного ее исследования.

Литература

1. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М.: REFL-book; Киев: ИСА, 1994.
2. *Гусейнов А.А.* Культура и нравственность // Вестник МГИМО-Университета.Т. 2. № 35. М.: Изд-во МГИМО (У) МИД России, 2014. С. 221–223.
3. *Декарт Р.* Рассуждение о методе / Р. Декарт / Соч.: в 2 т. М., 1989–1994.
4. *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М.: Современные тетради, 2004. С. 228–235.
5. *Кассирер Э.* Философия Просвещения. М.: РОССПЭН, 2004.
6. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.
7. *Конт О.* Дух позитивной философии. М.: Либроком, 2011.
8. *Миронов В.В.* Об актуальности идей Маркса // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. № 5. С. 9–11.
9. *Панченко В.А.* Вильгельм фон Гумбольдт: Внутренняя форма языка как отражение самобытности этнической культуры [Электронный ресурс] // Известия РГПУ имени А.И. Герцена. 2010. № 124. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/vilgelm-fon-gumboldt-vnutrennyaya-forma-yazyka-kak-otrazhenie-samobytnosti-etnicheskoy-kultury (дата обращения: 06.04.2020).
10. *Черничкина А.А.* О понятии bildung в философии культуры немецкого романтизма // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 72–80.
11. *Энгельс Ф.* Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20.
12. Философия: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2004.
13. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала») // *Маркс К.*, *Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. 1.
14. *Миронов В.В.* О роли философии в обществе: уроки Карла Маркса // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна / отв. ред. А.А. Гусейнов; сост. А.В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 245–254.

Аннотация. В статье рассматриваются несколько основополагающих философских концепций понятия «культура» в истории западноевропейской мысли, которые впоследствии лягут в основу современной культурологии. Рассмотрены в сравнении основные идеи Р. Декарта и Дж. Вико, а также К. Маркса и О. Конта. Освещены ключевые подходы к культуре: субъективный и объективный, материалистический и идеалистический.

Ключевые слова: культура, наука о культуре, культурология, общественные отношения, научный метод, цель истории, исторический миф, позитивизм, Декарт, Вико, Маркс, Конт.

Nikolai A. Shchipkov, MA in Culturology, Senior Lecturer, the Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture. E-mail: nik75e@gmail.com

A Few Definitions of Term "Culture" in the History of Western European thought: René Descartes, Giambattista Vico, Auguste Comte, Karl Marx

Abstract. The article examines several fundamental philosophical concepts of the term "culture" in the history of Western European thought which would later form the basis of contemporary cultural studies. The author of the article compares the key ideas of René Descartes and Giambattista Vico as well as Karl Marx and Auguste Comte. He covers the main approaches to culture: subjective and objective, materialistic and idealistic.

Keywords: Culture, Cultural Science, Culturology, Social Relations, Scientific Method, the Purpose of History, Historical Myth, Positivism, Descartes, Vico, Marx, Comte.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-148-172

Светлана Лурье

К вопросу о теории трех систем: культура и психология

Опыт американской антропологии применительно к православной культурологии

Проблема соотношения культуры и психологии в культурологии

В данной статье мы развиваем тему построения культурологии на иных, нежели материалистические или позитивистские основаниях, а именно, на основаниях православных. В отдельном материале мы анализировали общие теоретические подходы православной культурологии [см. 9]. Здесь же мы попытаемся раскрыть некоторые конкретные и насущные проблемы, стоящие перед нашей дисциплиной. Ведь если культурология строится на основании православной антропологии, это отнюдь не значит, что все те проблемы, которые стояли перед ней, когда она строилась на иных парадигмах, снимаются автоматически. Меняется иерархия проблем и их формулировка, но часто сами проблемы остаются, и мы должны дать им решение в новой парадигме.

В частности, для нас очевидно, что развитие культурологии как полноценной дисциплины невозможно без постановки вопроса о соотношении культуры и психологии. Вопрос в том, каким образом культуролог, убежденный в значительном влиянии психологии на культуру, может ввести психологические параметры в культурологию. Тут проблема не только в том, на каких психологических подходах культурологу остановить свое внимание и как их представить релевантным культурологии образом, но и как понимать культуру, чтобы стало возможным смотреть на нее с точки зрения психологии. Сама идея эта не нова: в ряде научных подходов уже рассматривалась проблема взаимовлияния культуры и психологии, но удовлетворительного для культурологов разрешения ее до сих пор нет. Так, эта проблема была одной из ключевых для науки о культуре, которая под именем культурной антропологии развивалась в США (теория культуры как мощное исследовательское направление изначально развивалась преимущественно там, а особая российская культурология – относительно позднее явление и развивалась она своими путями).

Если брать американскую науку, а именно в ней данная проблема вот уже столетие ставится эксплицитно и всегда как вопрос поистине больной, то в наиболее концептуально разработанном виде вопрос нашел отражение в культурной психологии конца XX – начала XXI века[1]. Но культурные психологи подходили к проблеме именно как психологи, стремясь

[1] В советско-российских культурно-исторической психологии и деятельностном подходе в психологии, прямо и непосредственно основанных на марксизме и продолжающих сохранять его следы и ведущих свое происхождения от работ Л.С. Выготского и его сподвижников, культура и психология были тесно переплетены изначально, так что этот вопрос не вызывал много специальной рефлексии. И российская же культурология проблемы соотношения культуры и психологии как отдельной проблемы никогда не знала.

Лурье Светлана Владимировна, доктор культурологии, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург). E-mail: svlourie@gmail.com

определить влияние культуры на психологию. Казалось бы, для культурологов такого рода психологические исследования − золотая жила. Но для теоретиков культуры – культурных антропологов, очевидно, стояла обратная задача: как культуролог, убежденный в значительном влиянии психологии на культуру, может ввести психологические параметры в культурологию? Психологи настраивали свой, а не культурологический инструмент исследования, уточняли свое понимание культуры и психологии. Культурная психология развивалась параллельно, а затем сблизилась с культурной антропологией, точнее, с ее поддисциплинами – психологической и когнитивной антропологиями. Однако психология не вошла еще в плоть и кровь культурологических исследований не только в частных вопросах, а как один из постулатов науки о культуре (даже психологическая антропология все еще выглядит фрагментарной), как наука о культуре вошла в плоть и кровь дисциплины «культурная психология». У антропологов было к тому желание, и они не жалели усилий, но целостной концепции не складывалось.

Дело тут в мировоззренческих основаниях, в которые встраивается исследование культуры. Часть культурных психологов встали, по сути, на материалистические позиции, опираясь в своих работах на советскую культурно-историческую психологию Л.С. Выготского и его единомышленников, о чем следует говорить в перспективе анализа именно этой научной традиции [см. 10]. А для американских антропологов вот уже более века психическое является неким чисто субъективным началом, и они на том стоят. Да что там психическое, сама личность человека представляет собой нечто зыбко конструируемое – интенциональное, либо же… просто выносится за скобки и понимается как набор процессуально-вегетативных функций. Мы в своем анализе американской антропологии покажем, что при такой трактовке психологическое и личностное явно или скрыто противопоставляется культуре как более объективному, твердому основанию, чему-то, что как будто бы можно «потрогать». Но откуда берется это твердое основание? Культурная антропология либо избегает этого вопроса, либо выводит твердое основание из зыбкого, то есть культуру из психологии. Начав на заре XX века рассматривать культуру и психологию в неразрывном комплексе, американцы при всем желании этот комплекс деструктурировать и найти новые связи культурного и психологического далеко не продвинулись – мы покажем это далее. Вот с этим твердым и зыбким, объективным и субъективным в культурно-психическом комплексе мы и должны разобраться.

Прежде всего напомним, что уже сказано нами по поводу объективности или субъективности культуры в свете православного мировоззрения [9]. Смыслы мира, который человека окружает, не столько субъективны, сколько объективны, поскольку в своей основе исходят не от людского произволения, а являются лишь субъективной интерпретацией тех смыслов, что объективно заложены в предметы и явления Творцом. То есть рассматривать культуру как объективацию психического однозначно неправомерно. Но значит ли это, что культуру и психологию нельзя рассматривать совместно? Мы же говорили о культуре как о проявлении душевного начала в человеке, которое условно сводили к психее, психике, то есть о культуре как о конструкции, связанной с душевной сферой. Но чтобы ответить на вопрос об отношении культуры и психологии, очевидно, следует более пристально рассмотреть психику и культуру. И вот тут мы должны не отказываться однозначно от опыта культурной антропологии, а, напротив, опереться на него. Поэтому считаем необходимым уделить пристальное внимание анализу достижений этого направления культурологической мысли, проследить историю культурной антропологии и смежных дисциплин, понять, чего они достигли и где все-таки запнулись. В американской антропологии с начала XX века стоял вопрос о связи культурного и психологического, и антропология прошла несколько стадий от фактического синтеза этих понятий к их противопоставлению, категорическому отказу психологии в какой-

либо сродности с культурой, затем к признанию параллельности (без пересечения!) культуры и психологии (это называлось теорией двух систем) и, наконец, к попыткам вновь навести мосты, поставить культуру и психологию в контекст друг друга[1].

Культура и психология в комплексе или теория двух систем?

Со времен Франца Боаса, основателя современной культурной антропологии, антропология получала психологический крен вследствие увлечения Боаса и его последователей психологической проблематикой [59]. Первой теорию, где культура и психология рассматривались в единстве, предложила одна из учениц Боаса и классик психологической антропологии[2] Рут Бенедикт. Бенедикт ищет некий культурно-психологический интегратор, сшивающий воедино культурную и психологическую жизнь этноса [19]. Она называет его этосом культуры, культурной темой, моделью культуры, описывая культуру как психологическую целостность. В культурную модель различные фрагменты культуры, порожденные историей народа, включаются подобно тому, как человек накапливает навыки и черты, формируя свой характер. Культура уподобляется личности. А человек – это «микрокосм культуры». В подходе Бенедикт нет ясного различия между социокультурной системой и личностью как системой. Психологическая целостность личности тесно связывалась Бенедикт с психологической целостностью культуры.

Маргарет Мид, другой классик психологической антропологии, подобно Рут Бенедикт, смотрела на человека как на чрезвычайно податливое существо, чья психика целиком формируется культурой [13]. Так что связь между культурой и личностью казалась ей лежащей на поверхности. Трудами Мид и Бенедикт возникла одна из ведущих антропологических школ – «Культура и Личность». Школа эта поставила своей задачей выяснить связь между культурой и личностью как носителем этой культуры.

Такую связь попытался показать Абрам Кардинер. В основании идей Кардинера лежало предположение о наличии в том или ином обществе, в той или иной культуре, единого доминирующего склада личности, основной личностной структуры, соответствующей в большей или меньшей степени всем членам данного общества. Объяснялось это тем, что на ее формирование влияет единая культурная практика [39, 40]. Кардинер предложил свою модель взаимосвязи практики детского воспитания, доминирующего в культуре типа личности и присущих этой культуре социальных институций. Существуют, считал он, первичные общественные институции, основная личностная структура и вторичные общественные институции. В этой трехчастной структуре первичные общественные институции (система жизнеобеспечения, семейной организации, практики ухода за детьми, их воспитания и социализации) определяют основную личностную структуру, поскольку опыт психических травм в рамках единой культуры должен быть в целом общим. А основная личностная структура, в свою очередь, порождает вторичные общественные институции: фольклор, мифологию. Сюда же Кардинер относил и религию, которую рассматривал как компенсаторный механизм, проекцию человеческих комплексов. Таким образом, основная личностная структура, по Кардинеру, выступает внутрикультурным интегратором.

[1] Истории изучения в США культуры в психологическом контексте посвящена наша книга «Психологическая антропология» [11].

[2] То направление в культурной антропологии, которое основал Франц Боас, в процессе развития как минимум трижды меняло свое название. В 1920-х годах оно называлось «культура и личность», в 1940-х получило наименование «исследования национального характера», а в 1961 году Френсис Хсю [49], подводя, как он думал, итог развития этого направления, предложил называть его психологической антропологией в перспективе и, что важно, в ретроспективе, с чем согласились все жившие на тот момент его представители. Получив новый толчок к развитию в начале 1990-х, данное направление уже бесспорно называло себя психологической антропологией.

Пока исследования в духе Кардинера относились только к небольшим обществам племенного типа и не переносились на большие современные нации, эти выводы выглядели достаточно правдоподобно (если исключить тезис об исключительной «рукотворности» религии). Долгое время и вовсе предполагалось, что склад личности определяется опытом первых лет жизни, а также психологическими травмами, полученными в раннем возрасте, то есть, по существу, практикой ухода за маленькими детьми. Однако этот подход, продолжая развиваться до середины 1950-х годов, начал было распространяться и на цивилизованные народы. Но непосредственную связь между практикой детского воспитания и структурой личности обнаружить не удалось, и сама эта связь в конце концов была поставлена под сомнение. Даже если исследователи переоценивали пластичность личностной структуры или сходство детского опыта при подобии воспитательных практик, основная личностная структура оставалась абстрактным понятием. Применяемые для определения качеств основной личностной структуры психиатрические тесты давали самые противоречивые результаты, а часто речь шла и вовсе о личных впечатлениях исследователей.

Полевые исследования показали, что внутри любой культуры присутствует немалое разнообразие типов личности. Тогда Кора Дюбуа, не отвергая понятия основной личностной структуры, предложила новое понятие модальной личности [33], которое большинству антропологов показалось более приемлемым, нежели основная личность Кардинера, у которого не допускались внутрикультурные различия, и в любой культуре тип личностной структуры предполагался принципиально только один. Понятие модальной личности означало наиболее распространенный тип личности, определяемый просто статистически. Однако антропологи довольно скоро, не обнаружив ни в одном обществе значительного доминирования какого-либо единого типа личности, вынуждены были признать, что в каждом обществе может быть несколько модальных личностей. Так, сотрудник Дюбуа Энтони Уоллес [60], используя статистическую концепцию модальной личности, показал, что даже гомогенным обществам присуща большая вариативность типов личности. Тогда Уоллес определил проблему общности и изменчивости следующим образом: культура когнитивна, и поэтому локализована в индивидуальных человеческих умах. Нет двух индивидов, разделяющих единообразно одну и ту же систему культурного знания. Уоллес утверждал, что культуры, скорее, организуют психологическое разнообразие, чем создают психологическое единообразие.

В 1940-х годах, отталкиваясь от концепции модальной личности, культурно-антропологические исследования пошли по новому пути. Их доминирующей темой стало изучение национального характера. В рамках этого направления Алекс Инкельс и Даниэль Левинсон [38], а также Ральф Линтон [44], используя статистический подход, показывают, что в каждом обществе имеется большая вариативность личностных характеристик. И модальной личностной структурой определяется та из них, которая проявляется наиболее часто. Изучение частоты, с какой ценности или определяемые моделями (паттернами) алгоритмы поведения проявляют себя в культуре, дополняется задачей определения частоты, с которой некоторые личностные модели могут проявляться у носителей этой культуры. Чтобы выделить национальный характер как сумму выученных культурных моделей поведения, необходимо также связать культуру с характером человека. Таким образом, определение национального характера может быть связано с личностными моделями.

Еще одной попыткой найти внутрикультурный интегратор стала концепция типичного индивида Джона Уайтинга [64, 65] и Ирвина Чайлда [24]. Подход Уайтинга и Чайлда был во многом упрощенным вариантом подхода Кардинера.

К середине 1950-х годов количество эмпирических исследований резко сократилось. Стала все более осознаваться недостаточность для них теоретической базы. Хотя антропологи договорились, что нация включает в себя не одну, а несколько модальных личностей, но и этого было недостаточно, поскольку ни одна из существующих наций не

описывалась в достаточной мере только ограниченным числом модальных личностей. Более того, внутриэтнические различия (например, различия между социальными слоями в одной нации) сплошь и рядом превосходят межэтнические различия. Исследования в этом направлении зашли в тупик.

В 1950-х годах усиливается внимание к исследованиям ценностей, причем примечателен переход от описательных и аналитических методов к количественным и экспериментальным. Это объясняется тем, что на ценностях сходятся интересы как человека, так и общества, а ценностный подход в целом направлен на изучение и объяснение межкультурных вариаций. Некоторые исследователи, например, Клайд Клакхон, рассматривали ценности как квинтэссенцию личности [41]. С такой трактовкой ценностей связано, в свою очередь, понятие ценностной ориентации Флоренс Клакхон [42], понимаемой как обобщенная концепция природы, места человека в ней, отношения человека к человеку, желательного и нежелательного в межличностных отношениях и отношениях человека с окружающим миром, концепцию, определяющую поведение людей.

Ценностные исследования, зародившись в антропологии, получили широкое развитие в социальных науках, прежде всего в социологии, но в самой антропологии дальнейшего распространения не произошло. Привыкнув рассматривать культуру в целом, антропологи понимали, что ценности отражают только один из ее пластов и не вносят существенного вклада в саму теорию культуры. Так, в повестку дня антропологии полновесно вошла теория культуры. Кроме того, исследование ценностей представляло собой взгляд на культуру как бы со стороны, взгляд глазами исследователя: ведь он определял набор ценностей, из которых испытуемому предлагалось выбирать. Этот подход назвали этик-подходом.

Между тем все больше стал вызывать интерес взгляд на культуру изнутри, взгляд глазами самого носителя культуры, его собственная картина мира. Этот подход получил название «эмик-подход». Именно в рамках эмик-подхода и произошел в антропологии разрыв между культурой и психологией.

Грегори Бейтсон вводит понятие эйдоса, определяя его как совокупность когнитивных аспектов личности внутри общества [21], а Моррис Оплер предлагает понятие тем культуры, структурирующих природу реальности для каждого члена культуры [48]. И вот Роберт Редфильд постулирует картину мира (world-view) как видение мироздания, характерное для того или иного народа, как представления членов общества о самих себе и о своих действиях в мире [50]. Если концепция этоса культуры была нацелена на исследование культуры извне – это была концепция ученого о мире исследуемого им народа и культуры, то картина мира, напротив, показывает взгляд самого носителя культуры на внешний мир как бы изнутри его культуры – это реконструкция концепции мира самого носителя культуры.

Концепция картины мира вбирает в себя и когнитивное содержание, то есть информацию о способе познания людьми окружающего мира. Однако исследователи, описывающие картины мира народов, изучают, как правило, уже результаты этих познаний (космологические, онтологические, эсхатологические системы и пр.) и получают в большей мере только некую этнографическую абстракцию. Антрополог пытаясь смоделировать философскую систему «туземца», как бы смотрит на мир его глазами, воспринимая его миропорядок, категории, акценты.

Исследование структур человеческого восприятия антропологами вылилось в самостоятельное научное направление – когнитивную антропологию. Когнитивные антропологи стремились понять и описать мир людей других обществ, как носители культуры его представляют и переживают. Они полагали, что система знаний о мире существенно влияет на поведение носителей культуры.

До сих пор для большинства когнитивных антропологов остается доминирующим представление о культуре как системе знаний, верований, ценностей, существующей в умах ее носителей. Таким образом, культура начинает пониматься как ментальное оснащение, инструмент познания и интерпретация реальности. Познание мира происходит при поступлении сигналов из окружающего мира, которые остаются для воспринимающего субъекта незначимыми, пока не превратятся в его уме в единицы познания – ментальные схемы, когнитивные структуры, – которые помогают организовывать и интерпретировать информацию об окружающем нас мире. По мере познания мира разнородные сигналы классифицируются и группируются, занимают определенное место в системе познания человека, формируя когнитивные категории. Отсюда вытекает понимание культуры как хранилища человеческих когнитивных категорий, через которые человек осмысляет и ментально организует реальность.

С зарождением когнитивной антропологии антропологи все больше увлекаются знаковыми системами и все менее интересуются психологическими проблемами антропологии. Последнее привело к разрыву между культурологическими и психологическими исследованиями. И формируется символический подход в антропологии, когда внимание исследователя сосредоточено на культурных символах, а не на том, как они отражаются в сознании у носителей культуры. Виднейшим представителем этого подхода был Клиффорд Гирц. Изучение культуры, по Гирцу, сводится к интерпретации символов и символических действий. Для Гирца символ – это «ткань каждодневной коммуникации» [35, 36].

Культурные феномены, согласно символистскому пониманию культуры, являются символическими формами в структурированном контексте, а «культурный анализ» (так антропологи-символисты называют свой исследовательский метод, связанный с интерпретацией культурных элементов) представляет собой изучение значимых конструкций и социальных контекстуализаций символических форм. Культура в понимании Гирца – это стратифицированная иерархия значимых структур; она состоит из действий, символов и знаков и представляет собой их плотное переплетение. Анализ культуры, то есть этнографическое описание, сделанное антропологами, – это интерпретация интерпретации, вторичная интерпретация мира, который постоянно описывается и интерпретируется людьми, которые его создают. Существование культуры – это процесс ее интерпретации. Быть носителем культуры и означает ее интерпретировать.

Но акцент тут делается именно на символы, знаки, значения, а не на их психологическую подоплеку. Все, что относится к сфере психологии, Гирц изгонял из сферы культуры – культура и психология противопоставляются друг другу. Культурный анализ следует понимать как интерпретативное объяснение значений, воплощенных в символических формах.

В это же время в недрах антропологии зарождается отдельная отрасль – культурология, в формировании которой решающее значение имели работы Лесли Уайта. Но и здесь акцент делается на значение символа в культуре (Уайт считал понятие символа в культурологии основополагающим и равноценным понятию клетки в биологии! [63]), а психологическая составляющая полностью игнорируется.

Итак, если антропологи первой половины XX века смотрели на культуру и психологию в синтезе, практически не отделяя одну от другой, то антропологи 1960-х – начала 1980-х годов в большинстве своем видели культуру как систему значений (знаков, символов), которые, как это обозначалось, представляют собой сложное и плотное переплетение. Люди, носители данной культуры, их слова, диалоги, действия и взаимодействия также рассматриваются как значения (знаки, символы). Разумеется, предполагалось, что люди о чем-то думают, как-то реагируют на внешний мир, но это не признавалось явлениями, непосредственно связанными с культурой. Для понимания культуры считалось вполне

достаточным знать об эксплицитных человеческих проявлениях, их видимых поступках и высказываниях, которые и подлежали антропологической интерпретации. То, что при этом люди думают, ощущают, какие эмоциональные состояния переживают, что скрывают, о чем умалчивают и почему, что подразумевают, что осознают, а что остается неосознанным, какова истинная мотивация поведения людей, – все это считалось предметом психологии, который не должен интересовать антропологов, исследовавших культуру. Этот подход был очевидно ограниченным, однако внутренне непротиворечивым. Его невозможно было просто отвергнуть, его необходимо было преодолеть.

С символической антропологией изначально – до 1970–1980-х годов – были тесно связаны когнитивные науки, в которых культура понималась как состоящая не из моделей поведения, а из информации и познания, закодированного в системах символов, а научное изучение народов, казалось, не нуждается в концепциях, учитывающих ненаблюдаемые ментальные процессы, такие как думание или чувствование. Даже подходя к анализу все более и более психологообразных феноменов, когнитивные антропологи заявляли, что предмет их исследования является исключительно культурным и не имеет ничего общего с психологией. Даже те антропологи, кто изучает такие феномены, как self или эмоции, часто отграничивают культуру, от того, что они понимают как область психологии.

В ходе дальнейшего развития психологической антропологии символическая антропология преломилась в так называемой теории двух систем. Суть ее сводилась к тому, что символам внешнего мира соответствуют значимые системы мира внутреннего. Культура и психология существуют параллельно, культура отражается в психологии человека, но это две разные системы, которые не пересекаются. Все, что относится к психологическим процессам, таким как думание и чувствование, не относится к сфере культуры. В свою очередь, личность не состоит из интериоризированной культуры. Главным выразителем этой точки зрения был Милфорд Спиро, а также Роберт Лёвин.

Согласно Спиро, культура и личность – два непересекающихся множества, но культурная система имеет свой дубликат в ментальной системе значений человека. А культура, хотя она когнитивная система, не включает в себя мышление и эмоции. Мышление и чувствование – прерогатива личности. Но они детерминированы культурой, а многие из наших мыслей и эмоций культурно установлены. Для мыслей и эмоций часто требуются определенные культурные условия. Культурные положения могут иметь эмоциональные следствия, но эти эмоции – не культура. Когда культурные положения выучены социальным актором, они становятся мыслями индивида и становятся, как и эмоции, персональными: теперь они находятся в уме человека. Каждому культурному элементу соответствует ментальный элемент в психике человека.

Культура – это система символов, она вовсе не включает в себя личностей. Из личностей состоит общество, а не культура. Значения, присутствующие в умах социальных акторов, являются индивидуальными преломлениями тех конвенциональных значений, которые присутствуют в культуре. Но эти преломления возможны только внутри допустимых в культуре коннотаций, то есть внутри культурных рамок. Культурные рамки включают комплексы культурно допустимых ассоциаций, так и эмоции связаны с теми или иными значениями. А вот приобретение положений культуры в качестве личных верований – это уже психологическое событие [58].

Р. Лёвин также соглашается рассматривать культурное и психологическое раздельно. Культура, по Лёвину, представляет собой организованную систему контекста, из которого верования и практика черпают свои значения [43].

Тут мы позволим себе рассуждения, которые кажутся нам важными именно потому, что теория двух систем может представиться достаточно соблазнительной научной пара-

дигмой, позволяющей избежать наивности опытов ранних психологических антропологов школы «Культура и личность» и ее последователей. Однако она представляет собой некую философскую абстракцию, неприменимую к реальности. Более или менее понятно, что адепты теории двух систем понимают под культурой. Очевидно, они следуют за символической антропологией, понимая культурные феномены как феномены объективированные, отделенные от человека: то, что эксплицитно выражено и может существовать только в контексте таких же объективированных культурных феноменов вне какой бы то ни было связи с человеком, который породил (тут точнее было бы сказать эксплицировал) культурный феномен. А вот что они понимают под психологией? При попытке рассуждения в рамках этой концепции психологические феномены просто растворяются. Все неэксплицированные феномены надлежит отнести к явлениям психологическим, будь это даже наша внутренняя речь, прочитанное в уме стихотворение и т.п. – все это относится к сфере психологической. Так выученное стихотворение перемещается в сферу психологии, а напечатанное остается культурным феноменом. Конвенциальные значения явлений – это культурные феномены, а усвоенные индивидом значения – психологические. Теоретически так можно подразделять феномены на две группы, но продуктивно ли это? Неминуемо будет вставать вопрос о механизме влияния культуры на психологию, а психологии на культуру, а этого-то как раз теоретики двух систем хотели избежать.

Одновременно антропологи – адепты теории двух систем настаивают, что думание и чувствование стоят вне культуры, являются чисто психологическими процессами. Но что такое думание вне культуры? Рассмотрим, скажем, процесс думания в качестве чисто психологического феномена, как смотрел на него Милфорд Спиро. Толчок к думанию, равно как и к эмоциональным переживаниям, человеку дают различные внешние или внутренние факторы, которые как бы ставят перед ним определенные вопросы, и эти факторы всегда, так или иначе, культурообусловлены, в отличие от ощущений, приятных или неприятных, таких как ощущение боли, которые имеют в основном биологическое происхождение. Но как только человек начинает думать о своей боли, он вновь попадает в сферу культурных категорий. Ощущение неясной тоски тоже может иметь биологическое происхождение, которое в медицине в ряде случаев излечимо, например, антидепрессантами, но чаще имеет происхождение культурное или духовное. Тоска имеет характерное выражение в рамках той или иной культуры, ибо даже сокрушение о своих грехах предполагает, как правило, освоение христианской системы ценностей, которая дается человеку как некая христианская культура, христианское мировоззрение, усвоенное человеком с детства или приобретенное впоследствии. Далее, углубляясь в покаяние, человек говорит непосредственно с Богом, то есть вступает в духовный мир. И думая, человек всегда использует культурные категории. Но при этом в его мозге происходят чисто биологические процессы. Верно и то, что некоторые ощущения, подобные депрессивным состояниям, тоже могут иметь биологическое происхождение. Но если мы именно эти процессы будем понимать как психологию, то последняя окажется почти чисто вегетативной и будет сводиться к процессам, вызываемым химическими реакциями в мозге человека. Разумеется, грань между ней и культурой очевидна! Но как тогда в процессе думания человек оперирует значениями, которые отражают символы, но не являются тем не менее культурными феноменами?

Да, думание и чувствование, поскольку думает и чувствует телесный человек, имеют телесный субстрат, материальную основу. Все психологические и культурные проявления (правильно было бы говорить культурно-психологические!) имеют у человека как существа телесного и некоторый биологический, телесный субстрат, сопряжены с определенным обменом веществ, химическими реакциями в его теле. Но оформляет вегетативные процессы культура. Психология встроена в культуру, это неразрывное единство. Тут встал бы вопрос о

необходимости выделения не двух, а трех систем: системы эксплицитной культуры, системы имплицитной, содержащейся в сознании человека им не эксплицированной культуры – и эти две системы будут постоянно перетекать одна в другую. А третья система процессуально-психологическая, которая, однако, оказывает влияние на имплицитную культуру.

Когнитивизм и переформатирование психологической антропологии

Интерес к психологии у антропологов возвращается в 1970–1980-х годах. Но причина, почему целый ряд антропологов вновь заинтересовался психологией, удивительна: их внимание привлек вовсе не человек, а «железяка». Однажды возник вопрос: раз даже компьютер может иметь программу, то почему ее не могут иметь народы? [28, с. 88] Антропологи постепенно подходили к анализу все более и более психологообразных феноменов, однако «в то же время заявляя, что то, что они рассматривают, является исключительно “культурным” и не имеет ничего общего с психологией. Даже те антропологи, кто изучает такие феномены, как “self” или эмоции, часто отграничивают предмет своего исследования, “культуру”, от того, что они понимают как область психологии» [34, с. 251].

Тем не менее «когнитивистская революция» была палкой о двух концах. В числе «когнитивных наук» была и когнитивная психология, развитие которой так же долгое время было связано с идеей искусственного интеллекта. При этом она занялась такими проблемами как восприятие, мышление, память. Некоторые авторы приходили к выводу, что процессы эти имеют определенную культурную детерминацию. Параллельно уже развивалась когнитивная антропология, которая, как уже отмечалось, еще в 1950-х годах отпочковалась от психологической антропологии, стремясь изучать ментальную структуру значений. Относительно быстро наладилось сотрудничество этих двух научных дисциплин. И психологическим антропологам было резонно подумать о том, чтобы выражать свои идеи на языке когнитивной антропологии так, чтобы было понятно и когнитивным психологам. Таким образом, возникла пересекающаяся область между психологической и когнитивной антропологией, а психологические антропологи заговорили о культурных моделях и схемах как ментальных (а не только культурных!) комплексах.

В когнитивной же антропологии акцент переносится с анализа лексики и семантики языка, в которых в 1960–1970-х годах видели ключ к когнитивной организации культуры, на исследование когнитивных процессов, таких как культурное научение, распределение культурных знаний, взаимоотношение «культурных значений», а также «конфликтная природа культурных сообщений», посредством которой культурные значения получают мотивационную силу. Затем антропологи-когнитивисты обращаются к изучению воздействия культуры на индивидуальную субъективность и поведение. «Основное внимание теоретиков привлекают дискурс, а не лексика, культурные схемы, а не семантика языка. Теоретические дискуссии разворачиваются вокруг того, как коллективно интерпретированный опыт создает фундамент мышления индивидов» [36, с. 68]. Когнитивные антропологи фокусируют свое внимание на том, как системы культурного знания оформляются когнитивными механизмами человека, как происходит процесс его трансмиссии, как «культурное знание приходит в организованное состояние таким образом, что оно “соответствует” возможностям и ограниченности человеческого ума» [32, с. 182]. Данные об отдельных обществах рассматриваются в межкультурной перспективе. Изменчивость в культурном знании занимает центральное положение в когнитивных антропологических исследованиях того времени, особое внимание обращается на то, как индивидуальные модели организовываются в культурные системы и как индивидуальная изменчивость дает начало изменениям в общих культурных системах [51].

В когнитивной антропологии устанавливалась связь между культурной системой значений и психологическими процессами. Так, Рой Д'Андрад различает значения, как они выражаются в культуре, и значения, как они отражаются в человеческом уме (можно сказать, различает эксплицитную и имплицитную культуры), называя первые «символами», а вторые «значимыми системами» [30, с. 95]. Его задача состоит в том, чтобы показать связь между тем и другим, в чем, собственно, и состоит преодоление «теории двух систем» – культуры и психологии как непересекающихся. Д'Андрад акцентирует аффективную составляющую «значимых систем» [30, с. 97] и показывает, что каждый «символ» вызывает множество аффективно связанных ассоциаций внутри значимых систем. Д'Андрад делает вывод, что «значения» включены в психологию человека. Каждый аспект «значимых систем» требует участия психологических процессов, зачастую очень значительного. Эмоция – это составная часть когниции [30, с. 97].

Именно Д'Андрад, выступающий то от имени когнитивной антропологии, то от имени психологической, делает ясным для психологических антропологов понятийный аппарат когнитивной антропологии и создает саму возможность постановки проблем психологической антропологии на языке когнитивистской науки. Психологические антропологи переключаются на изучение ментальной структуры и значений и говорят о культурных моделях и схемах как ментальных комплексах. Встает ряд вопросов: как коллективно интерпретированный опыт создает фундамент мышления индивидов; как системы культурных значений оформляются когнитивными механизмами человека таким образом, что оно соответствует возможностям и ограниченности человеческого ума; как индивидуальные модели организовываются в культурные системы и как индивидуальная изменчивость дает начало изменениям в общих культурных системах?

Рой Д'Андрад с позиций когнитивистики ставит вопрос о соотношении психологии и культуры. «Когнитивная антропология – это исследование связи между человеческим обществом и человеческой мыслью. Когнитивный антрополог изучает, как люди в социальных группах представляют объекты и события, составляющие их мир, включая все, от физических объектов, таких как дикие растения, до абстрактных событий, таких как социальная справедливость, и думают о них. Такой проект тесно связан с психологией, потому что изучение того, как определенные социальные группы классифицируются и рассуждают, неизбежно приводит к вопросам об основной природе таких когнитивных процессов… Истина состоит не в крайнем культурном конструктивизме, который утверждает, что все определяется культурой, и не в психологическом редукционизме, который утверждает, что вся культура определяется природой человеческой психики. Я занимаю здесь позицию интеракционизма, который предполагает, что культура и психология взаимно влияют друг на друга. Проблема, как говорит Ричард Шведер, состоит в том, чтобы определить, "как культура и психика составляют друг друга"» [28, с. 1, 182].

Особенностью психологической антропологии с конца XX столетия является интеграция ею понятийного аппарата когнитивного подхода. Когнитивистский аппарат помогал преодолеть антипсихологизм символического подхода, сохраняя при этом все конструктивное, что было в последнем. Дискуссия между символическими и когнитивными антропологами к 1980-м годам касалась главным образом одного наиболее принципиального вопроса: существуют ли культурные системы внутри или вовне человеческого ума? Когнитивная антропология изучает ум человека и предполагает, что культура сосредоточена у человека внутри. Символическая антропология изучает объективированную культуру, и ее не интересует, что происходит в уме человека, – культура, по ее мнению, лежит вне человеческой психики. Психологические же антропологи того времени (формально – наследники школы «Культура и личность») стремились показать, что внутренняя и внешняя системы значений взаимосвязаны, более того, эта связь еще и такова, что, порождает у человека и мотивационные установки, тем и провоцируя человеческую деятельность.

Причина первоначальной неудачи психологической антропологии состояла в том, что подход и к культуре, и к психологии был неверен. У ранних адептов этой школы он был просто наивным: они, собственно, не ставили вопроса о том, что есть культура и что есть психология. Культура сводилась к особенностям личностного поведения, характерным для той или иной культуры, понимаемой в антропологическом смысле, то есть как народа, обычно немногочисленного. Этакий романтический подход отважных антропологов, проникающих в самые дальние уголки в поисках экзотических племен! А психология понималась в ключе, ведущем свое происхождение чаще всего от психоанализа (который толковался весьма вольно и давал скорее некие общие рамки для свободных импровизаций на его тему), а так же от клинической психиатрии, которая указывала, что в каждой культуре имеются собственные присущие ей неврозы и психологические травмы, под влиянием которых в ней, предполагалось, формируется свой строй личности. Когда стала ясна неадекватность толкования культуры как конфигурации паттернов поведения и психологических черт, и дилетантство психоаналитических экспериментов антропологов, культуру свели практически чуть не к семиотике – науке о значениях, а психология… в то время в США всецело господствовала позитивистская психология…

Однако в психологической антропологии начиная с 1980–1990-х годов была предпринята целая серия попыток (более или менее удачных) доказать существование взаимосвязи между культурой и психологией и преодолеть теорию двух систем.

Джеффри Уайт вводит в качестве опосредующего звена между психологией и культурой понятие дискурса [62]. Дискурс всегда одновременно и субъективен (психологичен), и социален, и культурен. Он ведет от внутреннего мира человека к конструированию социальных связей и социальных институций, от внутренней системы значений к системе символов. Получается, что из внутреннего мира человека конструируется социальная реальность, во всяком случае, у Уайта речь идет о взаимоконструировании социального и психологического. Дискурс, таким образом, – это средство, условие существования культуры и механизм формирования социальных и культурных сущностей.

По мнению Уайта, значениям – ментальным комплексам в сознании человека – соответствует символ как элемент культуры. Но в его понимании (в отличие от теоретиков двух систем) когниция имеет и мотивационный аспект и отражается в социальном поведении. Уайта интересует, как посредством когнитивных и эмоциональных составляющих когниции человек творит общественные культурные сценарии. Тут речь идет уже о культуре не просто как о системе значений, а как о динамической системе сценариев, формирующихся при помощи человеческого дискурса.

По мнению психологического антрополога Теодора Шварца, культура состоит из производных опыта, более или менее организованного и интерпретированного, сформированного в систему значений, передаваемую из поколения в поколение [52–54]. Шварц предлагает распределительную модель культуры, которая предполагает более сложное соотношение между культурой как системой и индивидом в культуре. Он говорит о том, что только некоторое базовое ядро моделей культуры присуще всем носителям культуры, остальные – лишь отдельным внутрикультурным группам, иные – только некоторым индивидам. Каждому индивиду доступна только определенная «порция» культуры – идеоверзия, и эта культурная идеоверзия представляет собой сектор человеческой личности. Таким образом, культура распределена между своими носителями. На уровне идеоверзий существует индивидуализированная, персонифицированная структура культуры. Основана она на индивидуальном опыте. Значения, по Шварцу, – интериоризированные символы, имеющие когнитивные, аффективные, ценностные мотивационные составляющие. Интериоризированные составляющие человеческого опыта не являются только чисто когнитивным продуктом, они когнитивно-аффективно-мотивационно-ценностные конструкты.

По мнению Шварца, символы и культурные значения объективированной культуры ведут свое происхождение из психологии индивида.

Отметим, таким образом, что и у Уайта, и у Шварца источником объективных культурных значений, культуры как таковой является субъективность индивида, его психология.

Итак, был сделан шаг к преодолению теории двух систем. Достижения символической антропологии были интегрированы в психологическую антропологию, на культуру стали смотреть как на объективную реальность, которая состоит из переплетения символов и значений. Но становилось понятно, что значения эти сопряжены с человеческой психикой. Дальнейшее развитие психологической антропологии тесно переплетается с культурной психологией, для которой психология становится производной от культуры. Культурные психологи полагают, что реальность никогда не познаётся независимо от той перспективы, в которой видит ее познающий человек, субъект. И эту перспективу во многом задает та культура, носителем которой этот субъект является. Индивидуальная психология трактуется ими как культурно-конституированная и как потенциально культурно-изменчивая.

Как культура определяет психологию?

Ряд исследователей, прежде всего Майкл Коул [8, 25, 26], а также Джером Брунер [2, 22, 23] и Джеймс Верч [66], полагали, что корни культурной психологии находятся в культурно-историческом и деятельностном подходе советских психологов[1]. Другие представители культурной психологии придерживались субъективистского подхода. Тут мы говорим прежде всего о Ричарде Шведере [55, 56], среди других же представителей этого направления выделим Джейн Миллер [46]. Со Шведера и начнем разговор о культурной психологии, крайне важный для понимания отношения культуры и психологии.

По мнению Шредера, культурные символы и практики могут быть поняты только в терминах человека, для которого они существуют как имеющие значение и обладающие мотивационной силой. Шведер использует понятие «интенциональность», которое понимает как культурную сконструированность человеческой психологии. В XX веке этот термин использовался в основном феноменалистами, понимавшими под ним субъективное содержание человеческого сознания, соотнесенное с явлениями внешнего мира. Интенциональное содержание сознания не вполне адекватно внешнему миру и зависит от врожденных идей и ментальных конструкций. А поскольку ментальное у Шведера равно культурному, то он говорит о культурно-сконструированных интенциональных личностях и культурно-сконструированном интенциональном мире, содержащемся в их сознании и разделяемом другими подобными личностями. Так, в культурно-философской системе Шведера культурно-сконструированные интенциональные личности живут в культурно-сконструированном интенциональном мире. Объективная реальность, согласно Шредеру, непознаваема. Социокультурное окружение не существует независимо от человеческой субъективности, и ментальная жизнь формируется посредством процессов овладения знаниями и ресурсами определенного социокультурного окружения и использования их. Интенциональности мира и личности взаимно поддерживаются и защищают друг друга.

[1] В США на фоне тотального господства позитивистской психологии, которая не интересовалась проблемами культуры и полностью игнорировала психологические экзерсисы антропологов, для последних в 1970–1980-х годах было настоящим открытием, что направление в психологии, которое рассматривало психологию как имеющую в своем основании одновременно и физиологию человека, и культуру (то, что отвечало запросам антропологов!) действительно существовало. Это была… советская психология с ее культурно-историческим и деятельностным подходами [об этом см. 10]. Обращение американских антропологов к советской психологии и привело к созданию нового научного направления – культурной психологии, завоевывающей все больше места в американской психологии и тесно пересекающейся с психологической антропологией.

Индивиды не только интерпретируют, но и коллективно творят интенциональные миры, которые по своей сути субъективны, а значит психологичны. Культура, таким образом, оказывается только психологическим конструктом.

Культурная психология доходит до постулирования множественности психологий. Психология с этой точки зрения не является универсальной, она особенна для каждой культуры, как это подчеркивает Джейн Миллер. По ее мнению, внешняя реальность никогда не познается независимо от того, как видит ее познающий ее человек, а сами психические процессы конструируются культурой. Даже определенная универсальность психологических процессов объясняется только схожестью культурных значений и биологических процессов, но и они рассматриваются как культурно-зависимые [46, с. 144–145].

Тут надо сказать о коренном различии между культурной и кросс-культурной психологиями, которые успешно развивались всю вторую половину XX века, но к нашей теме прямого отношения не имеют. Они вводят, казалось бы, культурный фактор, но остаются при этом той же позитивистской психологией, как и вся американская психология того периода. И если кросс-культурная психология хотела лишь расширить за счет изучения представителей незападных культур эмпирическую базу позитивистской психологии[1], то культурная психология (и ее подраздел социокультурная психология) была направлена против всех предпосылок общей психологии. Фундаментальной посылкой культурной психологии является то, что «культура и поведение личности – это неразрывно связанные составляющие единого феномена» [1]. В кросс-культурной же психологии культура и психология – это два различных феномена, часто представленные как независимая и зависимая переменные в психологических исследованиях. Кросс-культурный подход отличается тем, что при нем стремятся «раскрыть психологическое содержание культуры, то есть выявить в ней элементы, выступающие в качестве психологических факторов мышления и поведения личности. В фокусе внимания оказывается прежде всего психология. Поэтому данный подход – не разработка целостной теоретической концепции культуры, а лишь взгляд на культуру с психологической точки зрения. Такой взгляд нужен лишь для того, чтобы ввести в психологию «культурную составляющую». Культура является основой и одновременно результатом поведения, она определяет линию поведения, ограничивая его определенными рамками» [12, с. 7]. С точки же зрения культурных психологов, «культура не просто влияет на основные психологические процессы, но и формирует сами эти процессы… Культуру можно рассматривать как инструмент интерпретации или набор таких инструментов, направляющих восприятие и конструирующих значения» [45, с. 17], то есть никакой универсальной психологии быть не может и для каждой культуры психология различна. Ум, согласно культурной психологии, не может быть отделен от исторической вариативности и культурного многообразия интенциональных миров, составной частью которой он является. Так, культурная психология полагает, что сам ум формируется культурой.

Чтобы разрешить противоречие между двумя подходами к соотношению культуры и психологии, мы должны задаться вопросом, вспомнив теорию двух систем (культуры и психологии): а можно ли вообще выделить значения, находящиеся в уме человека, в отдельный феномен? Да, если мы выделяем некую имплицитную культуру (отражение-культуры в человеческом уме), которая, что для нас важно, состоит в тесной связи с экс-

[1] «Основная цель развития кросс-культурной психологии − способствовать созданию подлинно универсальной теории психологических процессов». Кросс-культурный подход отличается тем, что при нем стремятся «раскрыть психологическое содержание культуры, то есть выявить в ней элементы, выступающие в качестве психологических факторов мышления и поведения личности». В фокусе внимания кросс-культурных психологов «прежде всего психология. Их заботит не разработка целостной теоретической концепции культуры, а лишь взгляд на культуру с психологической точки зрения. Такой взгляд нужен им для того, чтобы ввести в психологию “культурную составляющую”. Культура является основой и одновременно результатом поведения, она определяет линию поведения, ограничивая его определенными рамками» [12].

плицитной культурой (внешним проявлением культуры), – они обе друг друга дополняют. Вопрос в том, можно ли перенести некоторые понятия, характерные для описания эксплицитной культуры («символов» в терминологии Роя Д'Андрада) на эксплицитную культуру («значимые системы»).

В этом ракурсе большое значение имеет то, что писал о культуре и психологии другой культурный психолог – Майкл Коул, которому на самом деле удалось на каком-то уровне преодолеть противоречие между культурной и символической антропологией, – оно, повторим, состоит в разном взгляде на то, где локализуются культурные значения: вне или внутри человеческого ума.

Коул понимает культуру как систему опосредованных психологических процессов[1]. Последнее означает, что восприятие действительности происходит не непосредственно, а каким-то образом преломляется через некое «орудие» преломления, которым может быть, по Л.С. Выготскому, знак, символ [5]. У Коула орудием преломления выступает «артефакт». За артефакты он принимает также объекты материального мира, преобразованные при их включении в человеческую деятельность. Артефакты одновременно и материальны, и идеальны (понятийны), ведь, включаясь в человеческую деятельность, материальный объект приобретает значение, понятие. Через артефакт устанавливается единство материального и символического в человеческом познании. В этом состоит ответ Коула на вопрос о том, культура по отношению к человеку есть внутреннее или внешнее.

Таким образом, если вернуться к языку значимых систем и символов, каждый артефакт (а артефакт – это основной кирпичик культуры) представляет собой единство материального (того, что является субстратом «символа» во внешнем для человека культурного окружения) и того смысла, который человек придает вещам, то есть идеального, понятийного (что и является значимой системой). Любой предмет или явление внешнего и внутреннего мира человека, поскольку он воспринимается человеком, является единством символа и значимой системы. Воспринимая любой предмет или явление, человек тем самым превращает его в артефакт. Те миры, в которых живет человек, это артефактные миры.

Объект внешнего материального мира становится артефактом благодаря тому, что он превращается в нашей психике в так называемую «значимую систему». Для этого, вспомним концепцию Роя Д'Андрада, реальности внешнего мира должны быть «выуженными» из «потока материала» [30] и превратиться в интенциональные реальности. Только соотнесение предмета с когнитивной схемой и приложение к нему «значимой системы» делает любой объект культурным, значимым для нас объектом. Поэтому мы и можем определить культуру как комплекс «значимых систем», то есть ментальных значений, вызывающих у нас те или иные мысли, эмоции, мотивы деятельности. Все это, в свою очередь, тоже «значимые системы», а, следовательно, и элементы культуры, поскольку сформировались в нашей психике параллельно с «когнитивными схемами» объектов.

Учение об артефактах и артефактных мирах – кульминация психологической антропологии, которая устанавливает, таким образом, связь между культурным и психологическим. Однако остаются открытые вопросы, а потому с этого момента нашей статьи мы отходим от последовательного изложения идей тех или иных антропологов и психологов и начинаем мыслить параллельно им или вместе с ними. Вернемся к положению Коула о том, что артефакт не может быть только материальным или только идеальным[2]. Относительно тех артефактов, которые обычно считают материальными, это понятно,

[1] Тут Майкл Коул определяет себя как последователь «русской культурно-исторической» школы, центральный тезис которой, по его мнению, состоит в том, что «структура и развитие психических процессов человека порождаются культурно опосредованной исторически развивающейся практической деятельностью» [8, с. 131].

[2] На этом проф. Майкл Коул, в частности, настаивал и в переписке с автором данной статьи.

они никогда полностью не материальны, но материальны и идеальны одновременно, поскольку осмыслены, сопряжены с понятиями. Сложнее с теми артефактами, которые представляются идеальными. У Выготского основным орудием, через которое осуществляется опосредование всего нашего восприятия реальности, является слово [4]. Материальный субстрат слова – это колебание голосовых связок. У Коула артефакт, конечно, тоже всегда имеет материальную основу, которая порой сводится к нейронным процессам в головном мозге [8, с. 141]. Однако мы, вслед за Выготским и Коулом рассматривая культуру как орудие опосредования, полагаем, что она опосредует восприятие не только материальных, но и духовных сущностей [об этом см. 10]. Опосредуясь при помощи культуры, духовные и материальные сущности приобретают культурообусловленную презентацию в уме человека, то есть становятся объектами имплицитной культуры (превращаясь из «символов» в «значимые системы») и содержанием его сознания, психологическими сущностями.

Постепенно Коул расширяет понятие артефакта, в его системе формируется понятие когнитивного артефакта [25]. Когниция (совокупность ментальных процессов, служащих для обработки и трансформации информации в уме человека) сама начинает рассматриваться как культурный объект.

Понятие об артефактах, подобных когнитивным, в известной мере возникает как продолжение несколько вольного отношения к пониманию артефакта, свойственного еще Максу Вартовскому. Вартовский предлагал следующую иерархию артефактов: 1) первичные артефакты: материальные и идеальные артефакты – объекты или феномены внешнего мира, как они представлены в нашем восприятии; 2) вторичные артефакты: представления о моделях действия с артефактами; 3) третичные: «свободная игра» (оперирование артефактами вне связи с внешним миром, его тенденциями и потребностями) [61]. Так и Коул, строя свою схему артефактов, добавляет в нее когнитивные артефакты [25]. Само понятие когнитивного артефакта первоначально было предложено известным дизайнером Дональдом Норманом, который хотел выяснить, как и когда в уме человека формируется когниция физических артефактов [47]. Для Нормана артефакты являются чем-то внешним для человеческого мышления, они воздействуют на него, но не конструируют его, не могут быть активны внутри человеческой психики. Но для того же Майкла Коула было важно прежде всего, что артефакт действует внутри когнитивной системы человека, а когниция – это процесс, совершающийся в голове у индивида. Когнитивные артефакты устанавливают механизмы обработки информации. Коул говорит об артефактах применительно к человеческой психике и человеческому действию, уверяя, что они являются «“трансформаторами”, способными переводить внешнее во внутреннее и наоборот», и «они тесно сопряжены с целями, направляющими человеческое действие». Артефакты воплощают разные типы долженствований (oughts, shoulds, musts) и ценностей, «в этом духе все культурно опосредованные действия, по крайней мере, неявно, являются моральными действиями» [25]. Прямо о мотивационных составляющих артефактов Коул не говорит, но раз артефакты, с одной стороны, процессуальные конструкты, а с другой – ценностные, они как таковые не могут не обладать мотивационной функцией. Тут Коул ссылается на представителя аналитической философии Херберта Саймона, который говорит о таких компонентах артефактов, как их цели [57]. А в том, что касается целей, мотивационные составляющие артефактов просто не могут быть «вынесены за скобки»!

Если идти таким путем, то как артефакты можно определить и внутрипсихические явления, в том случае если они сформированы в результате культурных процессов. Тогда само человеческое сознание, психика артефактны, они сформированы при активном участии культуры, носителем которой человек становится.

Итак, мы склонны расширять понятие артефакта до внутрипсихических явлений. Впрочем, сам Коул давал для этого все основания. Не являются ли когнитивные артефакты

внутрипсихическими явлениями? Ведь если признавать, что нейронная активность может быть единственной материальной основой артефакта, как мы встречаем у Коула [8, с. 141], то можно признать и существование идеальных и ментальных артефактов [10].

Тут мы подходим к понятию «имплицитная культура», встречающемуся у некоторых американских антропологов, но ближе всего к тому, что мы хотим выразить, оно присутствует в трактовке Теодора Шварца. Шварц писал о составляющих имплицитную культуру конструктах, создающих «идеоверзию» (ту «порцию» культуры, носителем которой является отдельный человек), являющихся одновременно когнитивными, оценочными и аффективными отражениями структуры событий, как уже произошедших, так и возможных в будущем, как реальных, так и гипотетичных [54]. (Об имплицитной культуре писал также Роберт Лёвин, но он имел в виду те культурные формы, которые присущи носителю той или иной культуры, но им не осознаются, например, модели поведения [43].)

Когда мы рассуждали о теории двух систем Мильфорда Спиро, то заметили, что, исходя из логики, следовало бы говорить о трех системах, выделяя отдельно психологию как процессуальную систему (психологические механизмы мышления и чувствования, прочно увязанные с деятельностью мозга), культуру как внешнюю систему значений, что можно было бы назвать эксплицитной культурой, и имплицитную культуру – культуру, как она представлена в нашей психике (то, что можно назвать системой ментальных значений).

Чтобы уверенно говорить об имплицитной культуре, надо опираться на представление о составе человека, которое бы позволяло не сводить его личность к психике. В противном случае мы неминуемо возвращаемся к ранним представителям школы «Культура и личность», которые понимали личность как проекцию культуры, ее микрокосм. Если бы это было так, то действительно в каждой культуре должна была бы существовать основная личностная структура типа той, о которой писал Абрам Кардинер. Но, как мы показали выше, все попытки антропологов найти что-то ей подобное оказались обреченными на неудачу. Чтобы мы могли говорить об имплицитной культуре, которая неразрывно срощена с человеческой психикой, говорить, как то хотели антропологи первой половины XX века, о культуре и психологии в комплексе, нам не следует впадать в их ошибки. Мы должны понимать, что сердцевину личности составляет субстрат, который не сводится только к психологии (и никак не является проекцией культуры!), а имеет принципиально иную основу – духовную. А значит, мы должны представить соотношение не только культурного и психологического, но и духовного и психологического, а через то – духовного и культурного.

Три системы

Итак, мы предлагаем теорию трех систем: эксплицитная культура (материальные и идеальные артефакты), имплицитная культура (ментальные артефакты), психология как процесс и механизмы осуществления культурообусловленных психических функций. Начнем с последней части этой системы и обратимся к понятию культурной схемы, как его видел Рой Д'Андрад.

Понятие схемы широко распространенно в когнитивных психологии и антрополо-

гии[1]. Д'Андрад писал, что «важное свойство схемы состоит в том, что это организация опыта. Он конструирует объекты узнавания; иногда очевидные объекты, такие как "кошки", иногда неочевидные объекты, такие как "настоящее я"» [28, с. 150] и соотношения этих объектов. Схемы могут организовываться в более сложные системы. Их можно назвать «когнициями», если понимать последние как процедуры, связанные с приобретением, использованием, хранением, передачей и выработкой знаний. Когнитивные представления, такие как схемы, по Д'Андраду, «составляют основу культуры в сознании» и представляют собой картину (карту) мира, в уме человека, «поскольку для эффективного действия [человека в мире – *С.Л.*] требуется понимание того, как устроен мир. Культурные представления оказывают значительное влияние на восприятие, память и рассуждения» [28, с. 182]. Мы не будем здесь детально останавливаться на процессуальных механизмах познания и восприятия, когнициях, отметим только, что они, существуя внутри человеческой психики, и определяются культурой [см. 9]. Но еще раз подчеркнем, что, говоря о схемах и моделях, мы говорим о формальных, инструментальных комплексах, которые в культуре могут наполняться различным содержанием. Культурные схемы определяют восприятие не только внешнего мира, но и нашего внутреннего опыта, делая его артефактным, вызывают к жизни как те или иные модели восприятия, так и те или иные модели действия.

Д'Андрад не относит в полном смысле слова культурные схемы (или когниции) к психологии, скорее, говорит о том, что они влияют на восприятие, память, поведение и рассуждения человека. Он стремится установить «связь между культурными схемами и личностью», под которой он имеет в виду «прежде всего эмоциональные и мотивационные аспекты человеческого поведения. Общий вывод состоит в том, что культурные схемы влияют на человеческие действия именно через связи с эмоциями и мотивацией» [28, с. 218]. Тут дело в том, что, по Д'Андраду, репрезентативная, конструктивная, директивная и эвокативная функции являются следствием специфической организации человеческого мозга, биологический и психологический потенциал которого и стимулируется «культурными значимыми системами» – когнициями [31, с. 110]. Но Д'Андрад не противопоставляет когницию и эмоцию, а видит их неразрывно связанными [30]. Для нас важна также эвокативная, мотивационная функция схем. Это дает нам право говорить о присутствии в психике культурных перцептивно-эмоционально-эвокативных комплексов, порождающих устойчивые модели действия.

Таким образом, у нас получается, что психологические процессы объединяют в себе биологическое и культурное. Это один из тех способов, каким душа посредством культурных механизмов действует на тело (в данном случае стимулируя мозговые процессы) как составная часть его витальной функции.

Обратим внимание, что в нашей системе психологические процессы отличаются от психологических процессов в теории двух систем по Милфорду Спиро. У нас на уровне когниции культура и психология практически выступают в единстве, тогда как Спиро культуру и психологию противопоставлял. Психология, если мыслить последовательно, как мы уже показали выше, оказывается у него чисто процессуально-вегетативной функцией. Когда Спиро говорит о дублировании в ментальности человека культурных феноменов он в рамках своей системы совершает логическую ошибку: значения не могут отражаться в уме человека, если сам этот ум не преображен культурой, если он – чистая

[1] Ментальная культурная схема – это обобщенная репрезентация объектов и событий, имеющая как устойчивые компоненты, отражающие их типовые черты, которые и являются опознавательными чертами того или иного явления, так и варьирующиеся, которые в каждом конкретном случае могут наполняться соответствующим ситуации содержанием. В когнитивной психологии считается, что схема в уме человека формируется как слепок с его прошлого опыта. Впервые понятие схемы было введено Фредериком Бартлетом в 1932 году [20].

психология, сводимая фактически (раз она противопоставляется культуре) к телесному, биологическому. И даже если мы хотим установить соотношения культуры и психологии, то это нам сделать невозможно, если мы будем оставаться только в рамках такого понимания психологии.

Чтобы выйти из этого заколдованного круга, по которому уже более сотни лет блуждает американская антропология, стоит обратить внимание на концепцию универсальной грамматики классика психолингвистики Ноама Хомского. Он предложил идею недоступных непосредственному наблюдению когнитивно-языковых конструктов, представляющих собой универсальные врожденные правила, фиксированные в мозге и определяющие языковые способности человека [14, с. 57]. Так, Хомский пишет: «Исследование универсальной грамматики – это исследование природы человеческих интеллектуальных способностей. Оно пытается сформулировать необходимые и достаточные условия, которым должна удовлетворять некоторая система, чтобы считаться потенциальным человеческим языком, – условия, которые не просто случайно оказались применимыми к существующим человеческим языкам, а которые коренятся в человеческой “языковой способности” и образуют, таким образом, врожденную организацию, которая устанавливает, что считать языковым опытом и какое именно знание языка возникает на основе этого опыта» [16]. Под универсальной грамматикой Хомский понимает общий набор синтаксических правил, встроенный в мозг. Взгляды Хомского неоднократно претерпевали изменения, но его фундаментальная посылка оставалась неизменной – способность к языку является врожденной. Согласно Хомскому получается, что логика, в соответствии с которой «мы выстраиваем предложения, оперируем языковыми конструкциями, продиктована самой природой, биологическими особенностями нашего мозга, и это является одним из условий, согласно которым существует универсальная грамматика» [18]. Тут Хомский во многом основывался на философии Декарта, говорившего о врожденном характере мышления и… на наблюдениях Выготского, как дети научаются языку [4]. Интересно, что огромная работа, которую проделал Выготский, изучая становление речи и мышления у детей, им самим интерпретировалась в марксистском духе как перерастание внешней социальной речи путем ее интериоризации во внутреннюю речь, а Хомским как проявление врожденной способности.

Мы остановились на взглядах Ноама Хомского, потому что хотим провести параллель между его идеей врожденных универсальных грамматических парадигм, которые у каждого ребенка заполняются парадигмами конкретного языка, с врожденными культурными парадигмами, которые по мере взросления ребенка заполняются парадигмами культуры, в которой он воспитывается. Хомский полагает, что человек рождается со способностью к усвоению языка, его ум от рождения имеет такую предрасположенность (и это очень важная мысль: Творец создал человека как существо словесное!), а мы хотим сказать о предрасположенности человека к культуре. Как, по Хомскому, человек имеет в своей психике универсальную структуру языка (универсальную грамматику), которая затем лишь конкретизируется в рамках того или иного языка, так человек имеет в психике и изначальную универсальную структуру культуры (универсальную культуру), которая так же потом лишь конкретизируется, превращаясь в культуру того или иного народа.

Подход Хомского созвучен подходу социокультурного психолога Джерома Брунера, писавшего о первичных культурных категориях, которые он понимал как врожденные, рассматривая их как базовые, первичные, существующие до опыта, – на них зиждется вся способность человека к категоризации [2]. Здесь же следует упомянуть концепцию Джерри Фодора о модульном устроении мозга, которое также является врожденным. Согласно Фодору, информация из внешнего мира входит в мозг через те или иные его модули, что уже означает ее отнесение к той или иной категории, как бы изначальную сортировку

информации и отнесение ее к тем или иным классам [17]. Однако модули Фодора изначально относились к структуре ума, должного стать прообразом искусственного интеллекта, поэтому к культуре относятся с натяжкой. И все-таки сама идея врожденной категоризации примечательна.

Именно этот факт врожденной предрасположенности человека к усвоению культуры, говорит о том, что мыслительные парадигмы ребенка от рождения сопряжены с культурой, готовы к тому, чтобы стать культурообусловленными в рамках конкретной культуры. Тогда понятно, что психологические механизмы, будь то восприятие, мышление, чувствование и т.п., изначально имеют в себе и биологическую, связанную с работой мозга, и культурную составляющие. Культурная составляющая не является только следствием общественных процессов, то есть интериоризации социального (как то было у Выготского), а в своей основе предзадана, дана человеку как дар Творца. Через культурные процессы духовное воздействует на биологическое – на мозг, делая его пригодным для того, чтобы быть материальным субстратом психологии и носителем культурных парадигм. Духовное, культурное, телесное выступают в психологии человека в комплексе.

Теперь перейдем ко второй части нашей системы – к имплицитной культуре[1]. Понятно, что она формируется с помощью тех культурообусловленных механизмов, о которых мы только что говорили. Она представляет системную совокупность того, что антропологи называли значениями, значимыми системами. В основе последних лежат явления внешнего мира, которые значения отражают, и явления мира внутреннего, которые значения встраивают в культурные рамки. О каких явлениях внутреннего мира мы здесь говорим? Это мысли, чувства, устремления, то, что оформляется в уме в результате психических и когнитивных процессов. Явления внешнего мира, отражаясь в мире внутреннем, в имплицитной культуре, в качестве значений представляются так называемыми репрезентациями явлений внешнего мира, преобразованными культурными когнитивными механизмами порциями информации о предмете. Когнитивный психолог Р.Л. Солсо отмечал: имеется все больше «свидетельств того, что многие внутренние репрезентации реальности – это не то же самое, что сама внешняя реальность – то есть они не изоморфны» [15]. Это так, в том смысле, что наше восприятие культурообусловлено, в частности, посредством процессуальных комплексов, таких как культурные схемы, о которых мы говорили. Но это не значит, что наше восприятие иллюзорно. Л.С. Выготский писал: «Каковы свойства нашего восприятия, которые в высшей степени важны и с потерей которых наше восприятие становится патологическим? Наше восприятие раньше всего характеризуется тем, что мы воспринимаем более или менее постоянную, упорядоченную, связную картину везде, на что бы мы ни направили свой глаз… Постоянство восприятия возникает не из изменения внутреннего состава и внутреннего свойства самого восприятия, а из того, что само восприятие начинает действовать в системе других функций… Одна из характерных особенностей восприятия взрослого человека та, что наши восприятия устойчивы, ортоскопичны; другая особенность та, что наши восприятия осмыслены» [3, с. 567, 570, 572]. На последнюю часть цитаты обратим особое внимание! Наше восприятие ортоскопично. Как поясняет этот термин Выготский, «ортоскопический (по аналогии с орфографический) значит, что мы видим предметы правильно» [3, с. 569]. Очень важно отметить, что психически здоровому человеку присуще ортоскопическое видение, что говорит об объективности внешнего мира, некотором правильном порядке в нем. Но ведь мы видим образы предметов, а не сгустки тепловой и световой энергии![2] В свете ортоскопичности восприятия, которая доми-

[1] Подчеркнем, что под имплицитной культурой мы не имеем в виду сознание и субъектность человека, которые являются не собственно культурными феноменами, а, если можно так выразиться, феноменами духовно-культурными, то есть представляют собой духовное основание, которые проявляет себя через культуру.

[2] Это говорит о разумном начале в мире. В свете же теории сознания в современной американской

нирует даже в нашем падшем интенциональном мире, очевидно, что психология человека универсальна, так как род человеческий универсален, – но она всегда функционирует на материале конкретной культуры. Правильность эта, тут мы продолжим мысль Выготского, связана с понятиями предметов и явлений, которые суть идеальны и являют собой смыслы вещей и явлений, как их видит в культуре человек. Другими словами, они – идеальные артефакты, которые соотносятся с объективными, данными Творцом логосами вещей и явлений, отражающимися в человеческом сознании в виде концептов, составляя в своей системной совокупности концептосферу человека или культуры, народа, цивилизации[1].

Обращаясь к проблеме смысла, мы подходим к понятию духовной сферы. Ведь личностные смыслы (понимание человеком логосов вещей и явлений, заложенных Творцом) идут от самоидентичности человека. Самоидентичность же мы связываем с духовным началом в человеке[2]. А поскольку наклонность человеческого духа может быть разной – к Богу или к дьяволу, то через наклонность идентичности человека действуют Горние или низшие духовные силы. Человеческое «Я», которое выражает его идентичность и является субъектом его воли, а значит стоит над мышлением и чувствованием, хотя и существует в своих внутренних и внешних проявлениях в сфере культуры, есть явление совсем иного порядка, как то и следует из святоотеческой антропологии.

Если вернуться к упомянутому нами трехчастному составу человека, то имплицитная культура относится к области души, но душа только к имплицитной культуре не сводится. Душа, которую мы сопрягаем с культурой (дух духовен, тело материально, а душа культурна) взаимодействует, конечно, как с телесностью, так и с духовным миром. Душа, как мы сказали, в создаваемом ею интенциональном мире придает смысл предметам и явлениям мира сего (интерпретирует объективные, заложенные Творцом логосы вещей явлений) в соответствии со своими духовными интенциями, направленностью к Горнему миру или миру низшему. Эти смыслы и составляют имплицитную культуру человека, они суть ментальные артефакты, все – от идей и понятий до презентаций (отражения в уме предметов и явлений внешнего мира, значений).

Вспомним учение об артефактах Майкла Коула, о котором мы говорили выше, и рассмотрим его с учетом того, что сказали сейчас. Тем самым мы перейдем к пониманию места эксплицитной культуры в нашем построении. Коул настаивал на том, что артефакты всегда одновременно и материальны, и идеальны. Это ключевой момент его теории, ибо посредством такого мыслительного хода он стремился снять противоречие между психологической антропологией и антропологией символической: первая учила, что культура находится в уме человека, а вторая – что вне его. Подход Коула бесспорен, когда он касается материального мира. Если идеальную составляющую артефакта определить как понятие (так и поступает Коул, следуя за Выготским), то было бы логично свести вопрос к тому, что культура имеет свое как внешнее, так и внутреннее выражение (об этом Коул не говорит).

аналитической философии это относится к феномену квалиа – превращения импульсов внешнего мира – колебаний волн и т.п. – в осмысленные субъективные впечатления и образы, которые из самих внешних импульсов никак не выводимы. Иначе такой феномен называется «трудной проблемой сознания» и относится к вопросам, которые современная наука разрешить никаким образом не может.

[1] Понятие «концептосфера», как правило, используется в когнитивной лингвистике, являясь одним из важных ее понятий. К нашему не лингвистическому, а культурологическому пониманию термина «концептосфера» ближе позиция И.А. Добряевой, связанная с пониманием концептосферы как сферы интерпретируемых в культуре смыслов и значений [6]. О значениях мы говорим подробнее в статье о культурно-исторической психологии [10].

[2] Мы рассматриваем трехчастный состав человека: дух – душа – тело. Духовное начало в человеке Отцы Церкви, как правило, называют словом «ум» (νοῦς), и он мог означать и образ Божий в человеке, и «частицу Бога», в человека вложенную, и то самое «Я», которое является субъектом спасения или погибели, то есть субъектом свободной воли [9].

Все предметы материального мира, поскольку они получают идеальную составляющую, включаются в культурную схему, подпадают по то или иное понятие, являются артефактами. Происходит это всякий раз, когда мы обращаем внимание на какой-либо объект. Стоит нам заметить в лесу корягу и осмыслить ее как корягу, мы превращаем ее в артефакт, поскольку в нашей голове уже имеются представления о том, что такое коряга, то есть, как принято говорить в антропологии, «когнитивная схема» коряги нам уже известна. А это означает, что мы представляем место коряги в ряду других предметов и, более того, знаем, как в определенных ситуациях ею можно воспользоваться, например: в качестве подпорки, орудия самообороны, дров для костра или места, на которое можно присесть. Мы также знаем, для чего коряга непригодна. Например, с ее помощью вряд ли возможно есть суп. Так, мы видим, что коряга, поскольку человек с ней имеет дело, то есть если он ее замечает, является артефактом, имеющим одновременно и материальную, и идеальную, и ментальную[1] составляющие. Значит, она относится как к эксплицитной, так и к имплицитной культуре.

Такое же ментальное упражнение, что и с корягой, мы проделываем относительно идеальных объектов. В ряде случаев оно может оказаться удачным. Так, слово, речь имеют свой физический субстрат в виде колебания голосовых связок, удары колокола порождают звуковую волну. Когда мы употребляем некое отвлеченное понятие, за ним могут стоять явления, имеющие разные материальные субстраты. Скажем, понятие «язык» в филологии представляет собой совокупность слов, которые, как мы выше упомянули, имеют свои материальные субстраты. Но язык состоит не только из слов, он имеет и свои грамматические парадигмы, а выше мы говорили о языковых парадигмах как о врожденных категориях. Их материальное происхождение кажется сомнительным. Скорее, приходит на ум, что речь – дар Божий человеку, «дар речи», что-то имеющее духовное происхождение. В речи сопрягаются материальное, идеальное и духовное. Равно в звуке церковного колокола сопрягается символическое духовное, связанное с Горним миром значение, идеальное (понятийное) и материальное. Если речь идет о колоколе, который использует колдун, то и он имеет наряду с материальным и идеальным духовное значение, но связанное с миром бесов. Если мы говорим о почтовом колокольчике, то его идеальное значение становится явным посредством понимания того, что каждая вещь имеет свой логос, Творец ничто не оставляет без смысла.

Остановимся также на том, что эксплицитная культура состоит не только из материальных предметов и явлений, но и из понятий идеальных. Если рассмотреть понятие «доброта», то можно найти, кроме духовной – связи с Добром, идеальной – тем личностным смыслом, который мы в это понятие вкладываем (его значением в нашем уме), еще и некий материальный субстрат – совокупность добрых поступков. Но вот возьмем понятие «Добро» с большой буквы, то есть как атрибут Бога. Это понятие имеет идеальную сторону, включается в имплицитную культуру. Люди могут по-разному понимать Бога, и порой это связано не только с их личностным выбором, но и детерминировано культурой, в которой они были воспитаны. Но Он не имеет материального субстрата, имея духовный. Духовный мир тоже является предметом преломления в эксплицитной и имплицитной культуре, будь то церковная культура или культура дикого племени с его шаманами. И тут, говоря о личностном преломлении, мы говорим не только о субъектив-

[1] Мы не сводим идеальное к ментальному, поскольку соглашаемся с тем, что идеальное имеет общественную составляющую, которая существует вне зависимости от сознания отдельного человека, обращаясь тут к понятию идеального у Э.В. Ильенкова [7]. Тогда идеальное имеет проекцию в имплицитной культуре. Правда, Ильенков как марксист к общественному идеальное и сводил, а мы признаём за ним и духовную сущность, как покажем ниже.

ности понимания – что относится к сфере душевного и культурного, – как проявлении интенциональности, но и о личностном в значении, связанном с идентичностью человека, его экзистенциальностью. Последняя же непосредственно связана с духовным миром, где человек может встретиться с Богом, а может продать душу дьяволу. Само экзистенциальное в духовном преломлении – субъект духовного мира, а в идеальном – объект культуры. К эксплицитной культуре (идеальному) явления духовные относятся в той мере, в какой они уже являются содержаниями имплицитной культуры (как значения, прошедшие через когнитивные процессы нашей психики).

Все объекты эксплицитной культуры как материальные объекты являются одновременно и объектами имплицитной культуры, поскольку включаются в культуру, становятся артефактом. Так и идеальным (понятийным) сущностям, проявляющим себя в человеческом взаимодействии, придается значение в уме человека. Явления имплицитной культуры имеют свою эксплицитную проекцию: значения человеческого ума меняют окружающий мир. Так эксплицитная культура влияет на имплицитную через свои презентации в уме человека. Презентации внешнего мира относятся как к миру материальному, так и к миру духовному: и тот, и другой существуют объективно, вне зависимости от нашего восприятия. Через имплицитную культуру духовное воздействует на мир эксплицитной культуры – прежде всего на понятийный, но и на материальный через чудо, которое совершается в ответ на обращение человека к духовному миру (чудо творит Бог, но бывают и бесовские чудеса). Человек формирует и понятия о явлениях духовного мира, они становятся ментальными артефактами.

Таким образом, ментальные артефакты могут быть либо материально-идеальными, либо духовно-идеальными. И материальное, и духовное получает понятийное оформление и через то становится ментальным артефактом, содержанием имплицитной культуры. Предметы внешнего мира – как материального, так и духовного – становятся культурой только потому, что получают понятия, которые суть компоненты имплицитной культуры. Все культурное преломляется через психологию человека! Но придание вещам и явлениям понятий обуславливается в конечном счете (помимо адаптационного и общественно-исторического фактора) тем духовным, что есть в человеке, его идентичностью, его духом (νοῦς), который совершает экзистенциальный выбор и через то принимает или искажает логосы вещей, приданные им Богом. Душа человека, его психея, упрощая, скажем психика, обращена, с одной стороны, к материальному миру, выражая себя через культуру, порождая культуру, с другой стороны, взаимодействует с духовным миром, стремится к духовному, служит духовному (Богу или бесам, или же по доброй воле отказывается от стремления к духовному). Тут есть тайна бытия. Таким образом, вот наш ответ на поставленный в начале статьи вопрос о соотношении психологии и культуры: культурное является функцией психологического, но психологическое не является функцией культурного именно ввиду этой тайны человеческой души, ее связности с духовным. Прежде всего с духовным внутри человека, то есть духом (νοῦς), который есть образ Божий в человеке, его «Я», субъект спасения или погибели и через него с Горним миром или миром падших духов. Психология имеет и телесную сторону, поскольку существует на основе нашего мозга, используя нейронные процессы. Вспомним, что и психологические процессы процессуального характера имеют (если мы примем положение Хомского об универсальной грамматике и сделаем на его основе предположение о существовании врожденных культурных парадигм – универсальной культуре) не вполне материальное происхождение.

И, наконец, представим сказанное нами в виде простой схемы (рис. 1).

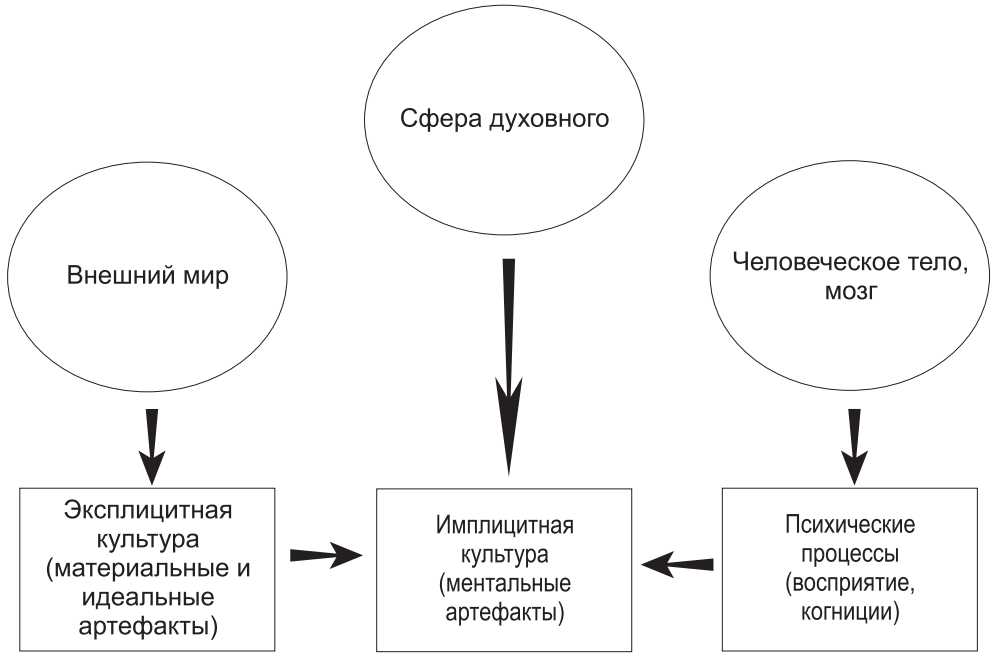

Рис. 1. Соотношение психологии и культуры

Литература

1. *Адамопулос Дж., Лонпер У.Дж.* Культура и психология на распутье: Историческая перспектива и теоретический анализ // Психология и культура. СПб.: Питер, 2003.
2. *Брюнер Дж.* Психология познания: За пределами непосредственной информации. М., 1977. 413 с.
3. *Выготский Л.С.* Лекции по психологии / Л.С. Выготский // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 563–662.
4. *Выготский Л.С.* Мышление и речь / Л.С. Выготский // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 664–1019.
5. *Выготский Л.С.* Орудие и знак в развитии ребенка / Л.С. Выготский // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 1038–1128.
6. *Добряева И.С.* Аксиологический (культуро-формирующий) потенциал художественного концепта в территориальном (австралийском) варианте английского языка (на примере исследования индивидуально-авторского концепта Г. Лоусона “Mate/Mateship”) // Сибирский филологический форум Красноярского государственного педагогического университета имени В.П. Астафьева, 2018. № 3 (3). С. 4–20.
7. *Ильенков Э.В.* Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М.: Изд-во политической литературы, 1968. С. 219–227.
8. *Коул М.* Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. 431 с.
9. *Лурье С.В.* Опыт переформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии // Тетради по консерватизму. 2021. № 1.
10. *Лурье С.В.* Об особом классе культурных феноменов (Православная культурология путем советских психологов-марксистов) // Тетради по консерватизму. 2021. № 1.
11. *Лурье С.В.* Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы. 2-е изд. М.: Академический проект; Альма Матер, 2005. 624 с.
12. *Мацумото Д.* Введение // Психология и культура. СПб.: Питер, 2003. 718 с.
13. *Мид М.* Культура и мир детства: Избранные произведения М.: Наука, 1988. 429 с.
14. *Режабек Е.Я., Филатов А.А.* Когнитивная культурология. СПб.: Алетея, 2010. 316 с.
15. *Солсо Р.Л.* Когнитивная психология. М., 1996. 600 с.
16. *Хомский Н.* Язык и мышление // М.: Изд-во Московского университета, 1972. 122 с.
17. *Фодор Дж.* Модульность психики: Когнитивная психология: история и современность: Хрестоматия / под ред. М. Фаликман, В. Спиридонова. М., 2011. С. 47–54.
18. Язык как ключ к сознанию: к основным идеям Ноама Хомского [Электронный ресурс] // Моноклер. Режим доступа: https://monocler.ru/noam-homskiy/
19. *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1934. 291 p.

20. *Bartlett F*. Remembering. Cambridge University Press. 1932. X. 317 p.

21. *Bateson G*. Naveen. Stanford: Stanford University Press, 1958. 380 p.

22. *Bruner J*. Acts of meaning. Cambridge MA: Harvard University Press, 1990. 179 p.

22. *Bruner J.* In Search of Mind. New York: Harper & Row, 1983. 306 p.

24. *Child I.* Personality in Culture // Handbook of Personality Theory and Research. Chicago: Rand McNally and Company, 1968. 1232 p.

25. *Cole M.* Culture and Cognitive Science. Talk Presented to the Cognitive Science Program, U.C. [Электронный ресурс]. Santa Barbara: 2003. Режим доступа: http://www.researchgate.net/publication/278406542_Culture_and_Cognitive_Science

26. *Cole M.* Socio-cultural-historical psychology: some general remarks and a proposal for a new kind of cultural-genetic methodology // Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press, 1995. P. 45–87.

27. Culture, communication, and cognition: Vygotskian perspective / ed. by J. Wertsch Cambridge University Press, 1985. X. 379 p.

28. *D'Andrade R.* The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 272 p.

29. *D'Andrade R*. Cognitive Anthropology // New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 47-58.

30. *D'Andrade R*. Shemas and Motivation. In: Human Motive and Culture Models. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 93–115.

31. *D'Andrade R.* Cultural Meaning systems. In: Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984. P. 107–119.

32. *D'Andrade R.* The Culture Part of Cognition // Cognitive Science. 1981. № 5. P. 179–195.

33. *Du Bois C.* The People of Alor: a Socio-Psychological Study of an East Indian Island. Minneapolis: University Minnesota Press, 1944. 654 p.

34. *Ewing K.* Is Psychoanalysis relevant for Anthropology? // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 251–268.

35. *Geertz C.* Interpretation of Culture. New York: Basic Books, 1973. 470 p.

36. *Geertz C.* Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols // Man Makes Sense. Boston: Little, Brownand Company, 1970. 279 p.

37. *Holland D.* The Woman who Climbed up the House: Some Limitations of Schema Theory // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 68–80.

38. *Inkeles A., Levinson D.* National Character: the Study of Modal Personality and Sotiocultural System // Foundation of cross-cultural management. Vol. 2. Los Angeles: SAGE. 2008. P. 40–80.

39. *Kardiner A., Linton R*. The Individual and His Society. New York: Columbia University Press, 1945. 503 p.

40. *Kardiner A*. Phycological Frontier of Society. New York: Columbia University Press, 1939. XXIV. 475 p.

41. *Kluckhohn C*. Values and Value Orientations in the Theory of Actions // Toward General Theory of Action. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951. 530 p.

42. *Kluckhohn F., Strodtbeck F*. Variation in Value Orientations. Evenston, Ill, Elmsford, New York: Row Peterson, and comp., 1961. 437 p.

43. *LeVine R.* Culture, Behaviour and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosocial Adaptation. Chicago: Aldine Publishing Company, 1974. 335 p.

44. *Linton R*. The Cultural Background of Personality. New York; London, 1945. 157 p.

45. *Markus H.R., Hamedani M.G*. Sociocultural Psychology: The Dynamic Interdependence among Self Systems and Social Systems // Handbook of Cultural Psychology. New York: the Guilford Press, 2007. P. 3–39.

46. *Miller J.* Cultural Psychology: Birding Disciplinary Boundaries in Understanding the Cultural Grounding of Self // Handbook of Psychological Anthropology. Westport (Conn.); London: Greenwood Press, 1994. P. 139–151.

47. *Norman D., Rumelhart D.* Explorations in cognition. San Francisco: Freeman, 1975. 430 p.

48. *Opler M*. Apache Odyssey: A journey between two worlds. New York: Holt, Rinehart & Winston: 1969. 301 p.

49. Psychological Anthropology / ed. by F. Hsu. Homewood, Ill.: Dorsey Press: 1961. 520 p.

50. *Redfield R*. Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization. Chicago: The University of Chicago Press, 1956. 162 p.

51. *Romney A., Weller S., Batchelder W.* Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy, American Anthropologist. 1986. № 88. P. 313–338.

52. *Schwartz Th.* Anthropology and Psychology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1992. P. 318–349.

53. *Schwartz Th.* The Structure of National Cultures // Understanding of USA: A Cross-Cultural Perspective. Tubingen: Gunter Narr Verlag, 1989. P. 110–149.

54. *Schwartz Th.* Where is the culture? // The Making of Psychological Anthropology. Berkeley: University of California Press, 1978. P. 217–267.

55. *Shweder R*. Thinking Through Cultures. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press, 1991. 404 p.

56. *Shweder R*. Cultural psychology – What is it? // Cultural psychology: Essays on comparative human development. New York: Cambridge University Press, 1990. P. 12–27.

57. *Simon H.* Sciences of the artificial. Cambridge, MA: MIT Press: 1981. 123 p.

58. *Spiro M.E.* An Overview and Suggested Reorientation // Psychological Anthropology. Homewood, Ill: Dorsey, 1961. P. 459–492.

59. *Stocking G.W.* Polarity and Plurality: Franz Boasas Phpsychological Anthropologist // New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 311–323.

60. *Wallace A.* Culture and Personality. New York: Random House, 1961. 213 p.

61. *Wartofsky M.* Models Representation and The Scientific Understanding. Dordrecht (Holland); Boston (USA); London (England): D. Reidel Publishing Company, 1979. 398 p.

62. *White G.* Ethnopsychology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 21–46.

63. *White L.* The Science of Culture. New York: Farrar; Straus,1949. 328 p.

64. *Whiting J.* Environmental constraints on Infant Care Practices. In: Handbook of Cross-cultural Human Development. New York: Garland, 1981. P. 155–179.

65. *Whiting J., Child I.* Children Training and Personality. Yale University Press, 1953. 353 p.

66. *Wertsch J.* Voices of the Mind. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991. VIII, 169 p.

Аннотация. В статье ставится вопрос о соотношении культуры и психологии, который был одним из центральных в американской культурной антропологии. Стремление рассматривать личность как проекцию культуры, характерное для культурной антропологии первой половины XX века, не нашло себе эмпирического подтверждения. В последующие годы появляется «теория двух систем», в рамках которой психологические и культурные феномены существуют как два независимых множества. В конце XX века вновь возникает стремление к преодолению барьера между культурой и психологией. В статье проанализированы новые попытки установить связь культурного и психологического в их взаимодействии в рамках смежных дисциплин – психологической антропологии, когнитивной антропологии и культурной психологии. Предлагается и авторский подход к проблеме культуры и психологии, основанный на православном учении о составе человека.

Ключевые слова: культура, психология, символ, значение, артефакт, имплицитная культура, эксплицитная культура, ментальные артефакты, трехчастный состав человека.

Svetlana V. Lourie, PhD in History, Doctor in Culturology, Leading Researcher, the Sociological Institute of RAS – Branch of Federal Center of Theoretical & Applied Sociology of the RAS (St. Petersburg). E-mail: svlourie@gmail.com

To the Question of the Three System Theory: Culture and Psychology
American Anthropology Experience As Applied to Orthodox Culturology

Abstract. The article raises the question of the relation between culture and psychology that used to be one of the key issues in American cultural anthropology. The tendency to view an individual as culture projection that was typical for the anthropology in the first half of the 20th century, did not find empirical confirmation. In the following years there appeared the “two system” theory within the framework of which the psychological and cultural phenomena exist as two independent sets. In the end of the 20th century there emerged again the tendency to overcome the barrier between culture and psychology. In the article the author analyzes the new attempts to establish the connection between the cultural and psychological issues in their interaction within the framework of the allied subjects, – psychological anthropology, cognitive anthropology and cultural psychology. The author suggests her own approach to the problem of culture and psychology based on the Orthodox doctrine of the composition of man.

Keywords: Culture, Psychology, Symbol, Meaning, Artefact, Implicit Culture, Explicit Culture, Mental Artefacts, Tripartite Composition of Man.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-173-207

С.В. Лурье

Об особом классе культурных феноменов

*Православная культурология путем советских психологов-марксистов**

«Когда б вы знали, из какого сора…»

Мы продолжаем работу над культурологией, основанной на православном мировоззрении, и теперь намереваемся рассмотреть в этой перспективе человеческую способность к символизации, опираясь на традицию советской школы культурно-исторической психологии Л.С. Выготского и его продолжателей-конкурентов. Как мы покажем, подход Выготского в некоторых отношениях является просто чудовищным, но в нем есть некое зерно, не просто здравое, но поистине эвристическое, которое необходимо выудить из его системы материалистической психологии, ибо оно получает особый смысл в православной культурологии. Может быть, наша задача даже чуть шире: мы намерены проанализировать сугубо материалистический, даже марксистский[1] подход к культуре и, возможно, извлечь из него нечто небесполезное. Полагаем, то конкретно-приземленное понимание символа, от которого отталкивались советские психологи, пытаясь по-своему прийти к пониманию идеального, возможно даже полезнее для науки как исходная точка, чем отвлеченные рассуждения на возвышенные темы, поскольку отражает падшее состояние человека, привязанного к земле и на земле создающего культуру. Подход же, о котором мы говорим, имеет немалый интерес именно своей постановкой вопроса о том, где та грань, где объект внешней среды становится культурным объектом. Поэтому и тему нашей статьи обозначим так: что такое культурный феномен и что относится к классу собственно культурных феноменов?

Символы: класс собственно культурных феноменов

Мы уже говорили, что культура – среда обитания человека, в окружении человека нет объекта, который не относился к культуре [39]. Однако что в этих объектах (да и субъектах, поскольку уже младенец прочно вписан в контекст культуры и сам в некотором

[1] «Даже в сталинскую эпоху Выготский был счастлив называть себя марксистом. Историко-материалистический подход обеспечил успех его научным изысканиям, это была философия, которая вооружила его, дала базис для интеграции таких наук, как психология развития, клиническая нейрология, культурная антропология, психология искусства» [55].

** Эта статья, над которой Светлана Владимировна продолжала работать, стала последней ее публикацией. С глубоким прискорбием сообщаем, что С.В. Лурье скончалась от последствий короновирусной инфекции. Незавершенной осталась заключительная часть статьи, но в целом материал был готов, поэтому мы сочли возможным предложить его вниманию читателей.*

Лурье Светлана Владимировна, доктор культурологии, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург). E-mail: svlourie@gmail.com

смысле становится культурным объектом[1]) есть такого, что делает их собственно культурными объектами? Традиционно культурологи, психологи, антропологи, полагая, что именно культура отличает человека от животного (для материалистов, коими подавляющее большинство из них и является, это вполне логичное утверждение), задаются вопросом, какие же способности есть у человека, но отсутствуют у животных. Ученые-эволюционисты, не допускающие в научный дискурс вопрос о духовном, говорили в этом случае о человеческой способности к символизации. Так, основоположник культурологии Лесли Уайт писал: «Символ является исходным элементом всего человеческого поведения и цивилизации. Всечеловеческое поведение и цивилизации обусловлены использованием символа… Все человеческое поведение состоит или же зависит от символов. Символы выступают в виде определяющего принципа человека» [72, с. 43–44]. Он, напомним, сравнивал открытие символа в культурологии с открытием клетки в биологии [72, с. 45]. Так вставал вопрос об особом, собственно культурном феномене, который именно культурный, а не, скажем, социальный.

Другие культурологи подходили к проблеме специфического культурного феномена по-разному, но так или иначе проблема символа оказывалась центральной, когда вопрос касался собственно человеческого. Скажем, Э.С. Маркарян, для которого культура скорее представляется технологией адаптивно-адаптирующей деятельности человека в мире, подчеркивал, что «особое место в общей системе культуры занимает “символическая” (знаковая) техника, благодаря которой становится возможной сознательная деятельность людей и осуществление коммуникации между ними» [43, с. 69].

Впрочем, когда мы говорим о символах, на ум приходит прежде всего семиотика, которая сделала их предметом специального рассмотрения. Но то понимание, которое семиотики вкладывают в понятие «символ», нам, с нашей точки зрения, представляется не вполне культурным. Семиотики вырывают символы из живого контекста человеческой жизни, разрывая связь культурного и психологического, словно бы культура и не является функцией человеческой души, как мы ранее постулировали [39]. Так, антрополог Клиффорд Гирц, который определяет свою теорию именно как семиотическую [20, с. 11], утверждает, что «культуру можно проанализировать как чисто символическую систему» [20, с. 23–24]. Но получается абстракция, ибо «паутина смыслов» [20, с. 11], о которой Гирц говорит, берется вне его когнитивной, эмоциональной, мотивационной составляющих – всего того, что Гирц пренебрежительно называет «заблуждением психологизма» [20, с. 24]. «Паутина смыслов» Гирца интересна, красива, эвристична, но, на наш взгляд, все-таки одномерна. Она лишь одна из проекций многомерной культуры, бестелесная сетка («паутина»), остающаяся после того, как живая ткань культуры – культурообусловленные когниции, эмоции, мотивации – усыхает и теряет свой объем.

Поэтому, оставляя в центре своего внимания понятие символа и связанных с ним когниций, мы зайдем с другой стороны, где символ сопряжен с пониманием, действованием, чувствованием. Имеется богатейшая психологическая традиция рассмотрения символа, знака, значения, которая и является сегодня главной опорой для культурологических исследований.

Мы ранее уже, опираясь на американскую антропологическую традицию, рассуждали о том, как стыкуются культура и психология [40]. Теперь мы будем говорить на ту же тему, отталкиваясь в основном от отечественных и тех зарубежных авторов, которые

[1] «Даже взрослые, не имеющие никакого представления о реальном поле новорожденного, будут обращаться с ребенком совершенно по-разному в зависимости от его символического культурного “пола”, например, они будут подбрасывать младенцев в голубых пеленках и приписывать им “мужские” качества, в то время как с младенцами в розовых пеленках они будут обращаться мягко и приписывать им красоту и кроткий нрав. <...> Ребенок является для них существом культуры, и именно так они с ним и обращаются» [32, с. 211].

продолжают их школу. Мощный толчок психологическому изучению культурных явлений дал необыкновенно популярный в мире Лев Семенович Выготский[1]. «Важной отправной точкой для понимания идей Выготского о знаковых системах, таких как язык, графика или арифметика, является его положение о связи между семиотическим и другими видами действия. Это положение выделяет его подход среди многих других. В отличие от современных методов анализа языка, где структура знаковых систем рассматривается независимо от какой-либо выполняемой ими опосредующей роли, Выготский изучал то, как язык и другие знаковые системы участвуют в человеческом действии и опосредуют его (отсюда связь с термином опосредованное действие)», – писал о Выготском его американский последователь Джеймс Верч, подчеркивая отличие подхода Выготского от семиотического, широко распространившегося в XX веке [10, с. 18]. Именно «у Выготского понятие значения, до тех пор существовавшее лишь в пространстве логики, лингвистики и семиотики, выступило как равноправное в системе понятий общей психологии и психологии развития» [33, с. 8].

Зарождение учения об опосредованиях и психологических орудиях

Грубая схема интериоризации

Прежде чем говорить о значениях с точки зрения Л.С. Выготского, представим тот контекст, в котором он их понимал. Например, что представляет собой, по его мнению, сознание? Оно у Выготского, конечно, не данность, даже не внутренний процесс, при котором речь может идти о созревании сознания (как, например, у Ж. Пиаже [49]), а своего рода конструкт. «Связь рефлексов между собой, система рефлексов – это и есть механизм сознания» [цит. по: 35, с. 270]. «Сознание, – пишет Выготский, – всецело и без всякого остатка сводится на передаточные механизмы рефлексов, работающие по общим законам, т.е. можно допустить, что никаких других процессов, кроме реакций, в организме нет» [15, с. 30]. Оно есть «взаимодействие, отражение, взаимовозбуждение различных систем рефлексов» [15, с. 29]. По Выготскому, «сознание всегда эхо, ответный аппарат» [14, с. 29, 36]. Картина удручающая!

Откуда же среди рефлексов берется личность? Ответ типично марксистский: личность – «высшая форма социальности» [12, с. 1021], «совокупность общественных отношений, воплощенная в индивиде», как Выготский писал в своей записной книжке 1929 года [цит. по: 35, с. 100]. Но, в свою очередь, откуда среди рефлексов вдруг появляется социальность? Это результат «интериоризации» внешнего мира, «ухода операций внутрь», «вращивания». «Высшие психические функции строятся первоначально как внешние формы поведения и опираются на внешний знак» [13, с. 1108], а затем знак переносится внутрь сознания и становится внутренним. Вот знаменитый «закон культурного развития» Выготского: «…всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва – социальном, потом – психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка, как категория интрапсихическая. Это относится одинаково к произвольному вниманию, к логической памяти, к образованию понятий, к развитию воли… За всеми высшими функциями, их отношениями генетически стоят социальные отношения, реальные отношения людей» [11, с. 354]. Вначале является социальная речь, возникающая из указующей функции (ребенок привлекает

[1] Правда, интерпретируют Выготского на Западе порой весьма вольно, и «часто исследователи и практики не осознают различий между теорией Выготского и своими собственными схемами и фильтрами, используемыми в ходе ее принятия» [21, с. 39]. Выготский «воспринимался на Западе, особенно в США, не совсем таким, каким он был на самом деле. Его усердно перекрашивали то под необихевиориста, то под когнитивиста, то под экзистенциального психолога» [33, с. 5].

внимание матери и указывает ей на тот или иной объект), затем речь становится эгоцентрической, после чего уже присваивается и становится внутренней речью, определенным способом преображаясь [16]. Уже на основе внутренней речи возникает самосознание. Механизм «познания себя (самосознание) и познания других один и тот же… Мы сознаем себя, потому что мы сознаем других, и тем же самым способом, каким мы сознаем других, потому что мы сами в отношении себя являемся тем же самым, чем другие в отношении нас. Я сознаю себя только постольку, поскольку я являюсь сам для себя другим, т.е. поскольку я собственные рефлексы могу вновь воспринимать как новые раздражители. Между тем, что я могу повторить вслух сказанное молча слово, и тем, что я могу повторить сказанное другим слово, – по существу нет никакой разницы, как нет принципиального различия и в механизмах: и то, и другое обратимый рефлекс – раздражитель. Поэтому следствием принятия предлагаемой гипотезы будет непосредственно из нее вытекающее социологизирование всего сознания, признание того, что социальному моменту в сознании принадлежит временное и фактическое первенство. Индивидуальный момент конструируется как производный и вторичный, на основе социального и по точному его образцу… *Сознание следует рассматривать как частный случай социального опыта* [выделено нами – *С.Л.*]» [15, с. 36].

Механизм интериоризации у Выготского остается непонятен, да и вряд ли он может быть разъяснен, поскольку мало правдоподобен и скорее похож на условную схему, совершается как будто механически. Как пишет американский социокультурный психолог Джером Брунер, «“интериоризация”, так полностью и не разъясненная Выготским, остается, вероятно, основным deuxex machina в его системе» [7].

* * *

Так, по Выготскому, изначально фактически на пустом месте формируется личность, что, конечно, идея фантастическая, и современные продолжатели отказались от нее в пользу врожденности базовых культурных парадигм, к чему мы вернемся ниже. Но мы приводим эту схему, которая понимается культурно-исторической психологией как эвристическая, но, по сути, груба и примитивна, чтобы на ее основе показать тоже сначала грубо и примитивно, а потом более тонко (Выготский дает нам такую возможность!), что такое знак и символ. Но здесь отметим, что само понятие интериоризации на самом деле эвристично, интериоризация действительно играет важную роль в формировании сознания, ошибка Выготского в ее абсолютизации, которая, в свою очередь, приводит к изъянам и в его учении о знаках и психологических орудиях. Однако на этапе приближения к понятию психологического орудия грубость и упрощенность подхода Выготского нам на руку.

Орудия труда и психологические орудия

Что такое знаки? Это психологические орудия. Если смотреть примитивно, то психологические орудия есть интериоризация материальных орудий. Именно владение психологическими орудиями, а не орудиями труда, как это было принято в классическом марксизме, являлось для Выготского отличительным признаком человека. Тут очень важный момент его теории! С помощью орудий труда человек овладевает природой, а с помощью психологических орудий – самим собой.

Посредством орудия труда человек совершает то или иное действие по отношению к внешнему миру. Психологические орудия, по Выготскому, служат для того, чтобы человек посредством их побудил себя или помог себе выполнить то или иное действие. Знак, который «первоначально выступает в поведении ребенка как средство социальной связи, как функция интерпсихическая; становясь затем средством овладения собственным поведением, он лишь переносит социальное отношение к субъекту внутрь личности [13, с. 1091].

Знак, по Выготскому, первоначально являясь фактором внешней стимуляции, превращается в средство автостимуляции [13, с. 1049]. В статье «Проблема культурного развития ребенка» в журнале «Педология» (1928) Выготский выразился так: «Человек овладевает собой как одной из сил природы, извне – при помощи особой культурной техники знаков» [цит. по: 35, с. 44]. Желая совершить действие, человек себя побуждает, например, считает до трех: «счет до трех» помогает ребенку «символически» «заменить» взрослого, выступить по отношению к самому себе «в роли матери» и тем самым, формируя новую «психологическую систему» более высокого уровня, овладеть собственным поведением [48, с. 128]. Внешние механизмы автостимуляции становятся внутренними. Знак есть замещение объекта, явления или информации. Запоминая, человек прибегает к некоторым уловкам, связывая то, что он хочет запомнить с некоторым ментальным образом. Смысл культуры, по Выготскому, как раз и состоит в том, что человек овладел собой при помощи внутренних символических средств и осознанно включился в мир значений и символов.

Психологические орудия могут иметь как материальную форму, становясь «знаками», так и чисто символическую, ментальную, становясь значениями в сознании человека. Человеческие «технические» орудия и психологические орудия, знаки, «роднит то, что и те и другие опосредуют деятельность», а также то, что «и те и другие выполняют функцию замещения одного из участников деятельности» [48, с. 129]. Психологические орудия выполняют функцию замещения другого человека в социальном взаимодействии, «фактически создавая новую систему» деятельности [45, с. 129]. Те отношения, которые «связывают нас с реальностью и с другими людьми, никогда не являются непосредственными: мы не просто впитываем окружающий мир через восприятие, не просто отражаем его в своих мыслях или изменяем его простым актом своей воли. В восприятии, мышлении, действии и общении психика руководствуется психологическими орудиями» [9, с. 61–62]. Используя опосредующий знак, человек начинает совершать «опосредованное поведение», «оценивая его отличие от естественных форм поведения, мы можем квалифицировать этот вид поведения как культурный» [13, с. 1097]. Как пишет Выготский, «мы присутствуем здесь при процессе величайшей психологической важности: то, что было внешней операцией со знаком, известным культурным способом овладения собой извне, превращается в новый интрапсихологический слой, рождает новую психологическую систему, несравненно более высокую по составу и культурнопсихологическую по генезису» [13, с. 1110].

У Выготского приобретение ребенком способности к интериоризация внешнего знака ведет к перестройке и всей психики. Речь не идет о «перенесении всей готовой знаковой операции внутрь», так думать, пишет Выготский, «чрезвычайно примитивно», нет, «в результате процесса вращивания культурно-психологических операций мы получаем новую структуру, новую функцию прежде применявшихся приемов и совершенно новый состав сложных психических процессов», это не «простое надстраивание высшего этажа над низшим и одновременное существование двух относительно самостоятельных форм поведения – натуральной и опосредованной. На самом деле в результате вращивания культурной операции мы получаем качественно новое сплетение систем, резко отличающих психологию человека от элементарных функций поведения животного» [13, с. 1110–1111].

Итак, использование орудий, особенно психологических орудий, знаков, значений, делает наш мир принципиально отличным от животного, то есть миром культурным, как то понимает Выготский. А первое, что отличает человека от животных, – это способность к опосредованию, использование в процессе деятельности средства материального[1] или ментального. Психологические орудия – это ментальный план культуры, которого нет у

[1] Животные используют орудия, но иначе, чем люди. «Изготовление орудия» не оторвано от процесса добычи конкретного вида пищи, является ее, хотя и пластичной/варьируемой, но неотъемлемой частью [53, с. 18].

животных. Очень важными «психологическими орудиями», знаками являются понятия, в которых закодированы целые классы объектов. Конечно, такие «психологические орудия» являются явлениями культуры. И понятие «культура», безусловно, включает в себя понятие символизации, замещение объекта или феномена другим – знаком.

* * *

Итак, наличие психологических орудий предполагает, что картинка внешней реальности непосредственно не проецируется на наш мозг, а преломляется через опосредующие внутренние инструменты. О своеобразных психологических орудиях несколько позднее Выготского, в 1932 году, но независимо от него говорит Фредерик Бартлет, предложивший понятие «схема», под которой он понимал активную организацию прошлого опыта, актуализирующуюся при соприкосновении с нынешним опытом и регулирующую протекание ментальных процессов, будь то восприятие, память или мышление [63]. Понятие «схема» будет во второй половине XX века активно развиваться в западной науке. Но если следовать мысли Выготского, то мы также придем к современной когнитивной антропологии, где каждому внешнему явлению соответствует ментальный образ, который опосредует его восприятие человеком. Его будут соотносить и со «схемой» в смысле Барлетта, и с орудиями Выготского.

По сути, Выготский заложил основание в современное понимание культуры как феномена, связанного с человеческим восприятием и поведением. Конечно, его толкование «психологических орудий» только как продукта интериоризации не выглядит убедительно: впоследствии психологи и антропологи искали их происхождению более убедительное объяснение. Но современное понимание культуры немыслимо без признания психологических орудий, которые формируют культуру не как нечто абстрактное, а как применительное к человеку, который имеет в своем уме аппарат, опосредующий его взаимодействие с внешним миром.

Знак, значение и перестройка высших психологических функций

Как строится, по мысли Выготского, внутренний план сознания? Включение внешних феноменов – орудий, знаков создают внутри человека то, что можно назвать миром символов. Деятельность сознания, оставаясь, по мнению Выготского, социальной, становится символической [13, с. 1092]. Так формируются у человека высшие психологические функции – память, мышление, воображение и т.п. Особенностью высших психологических функций, «в отличие от непосредственной реактивной структуры элементарных процессов», когда за стимулом непосредственно следует рефлекс, как раз и является то, что «они построены на основе употребления стимулов-средств (знаков) и носят в зависимости от этого непрямой (опосредованный) характер» [13, с. 1090]. Именно «знак и его употребление» является «в высшей структуре функциональным определяющим целым или фокусом всего процесса… Подобно тому как применение того или иного орудия диктует весь строй трудовой операции, характер употребляемого знака является тем основным моментом, в зависимости от которого конструируется весь остальной процесс» [11, с. 324]. Так, например, «развитие человеческой памяти в историческом развитии шло главным образом по линии опосредованного запоминания, т.е. человек вырабатывал новые приемы, с помощью которых он мог подчинять память своим целям, контролировать ход запоминания, делать его все более и более волевым, делать его отображением все более специфических особенностей человеческого сознания» [17, с. 590–591].

То, что является психологическим орудием – знаком – воспринимается сознанием как значение. Как сообщает А.А. Леонтьев, в 1927 году Выготский записывал в своей записной книжке: «В старых работах мы игнорировали то, что знаку присуще значение...

Мы исходили из принципа константности значения, выносили значение за скобки. Но уже в старых исследованиях проблема значения была заключена. Если прежде нашей задачей было показать общее между «узелком» (узелком на платке, завязываемым, “чтобы не забыть” – *А.Л.*) и логической памятью, теперь наша задача заключается в том, чтобы показать существующее между ними различие» [35, с. 86–87). Там же мы читаем: у ребенка «именно значение приводит к возникновению осмысленной картины мира» [35, с. 92]. Возникновение у ребенка самих представлений о мире имеет своим началом «значения и понятия, свободные от непосредственного восприятия предмета…» Действительные «связи с миром влияют на сознание через развитие значений» [25, с. 91].

Прежде всего значения возникают посредством языка, слова: «Каждое слово представляет собой скрытое обобщение, всякое слово уже обобщает, и с психологической точки зрения значение слова, прежде всего, представляет собой обобщение… Как невозможно общение без знаков, оно невозможно и без значения. Для того чтобы передать какое-либо переживание или содержание сознания другому человеку, нет другого пути, кроме отнесения передаваемого содержания к известному классу, к известной группе явлений, а это, как мы уже знаем, непременно требует обобщения» [16, с. 10].

Но, по Выготскому, вся высшая психическая деятельность является результатом интериоризации: «Отношения между высшими психическими функциями были некогда реальными отношениями между людьми. Если мы хотим проследить, как функционирует слово в поведении личности, мы должны рассмотреть, как оно прежде функционировало в социальном поведении людей» [11, с. 351]. Соответственно, и построенная на основе высших психологических функций культура также «есть продукт социальной жизни и общественной деятельности человека, и потому сама постановка проблемы культурного развития поведения уже вводит нас непосредственно в социальный план развития… Культура ничего не создает, она только видоизменяет природные данные сообразно с целями человека» [11, с. 355–356]. В публикации 1928 года Выготский писал: «Культурное развитие не создает чего-либо нового сверх и помимо того, что заключено как возможность в естественном развитии поведения ребенка. Культура вообще не создает ничего нового сверх того, что дано природой, но она видоизменяет природу сообразно целям человека» [цит. по: 35, с. 44].

Что же культура все-таки создает? «Культура создает особые формы поведения, она видоизменяет деятельность психических функций, она надстраивает новые этажи в развивающейся системе поведения человека… В процессе исторического развития общественный человек изменяет способы и приемы своего поведения, трансформирует природные задатки и функции, вырабатывает и создает новые формы поведения – специфически культурные» [11, с. 232]. Что происходит, когда человек становится культурным? «Первоначальное натуральное соотношение восприятия и движения, их включенность в единую психологическую систему… распадается в процессе культурного развития и заменяется совершенно иными структурными соотношениями с тех пор, как слово или какой-либо другой знак вдвигается между начальным и заключительным этапами этого процесса и вся операция приобретает непрямой, опосредованный характер» [13, с. 1078]. А знак?.. «Между чем и чем вдвигается знак: между человеком и его мозгом» [цит. по: 35, с. 83]. «Знак ничего не изменяет в самом объекте, он только дает иное направление или перестраивает психическую операцию» [11, с. 231]. Что до проблемы личности в культуре, то Выготский пишет: «Мы склонны поставить знак равенства между личностью ребенка и его культурным развитием. Личность, таким образом, есть понятие социальное, она охватывает надприродное, историческое в человеке. Она не врожденна, но возникает в результате культурного развития, поэтому «личность» есть понятие историческое. Она охватывает единство поведения, которое отличается признаком овладения. В этом смысле коррелятом личности будет отношение примитивных и высших реакций» [11, с. 533].

* * *

Итак, в сознании человека конденсируются значения вещей и явлений, понятия, которые опосредуют их восприятие. И тут продуктивным для культурологии является представление о перестройке психических функций под влиянием культуры. В процессе усвоения культуры, реализации изначальной предрасположенности психический аппарат полностью перестраивается, становится собственно человеческим психическим аппаратом. При этом животных функций как таковых в нем и не остается.

Интересно тут замечание советского психолога П.Я. Гальперина о человеческом организме: «У человека нет “биологического” (в том смысле, в каком оно есть и характерно для животных). Очевидно, нужно изменить и постановку вопроса: не “биологическое и социальное”, а “органическое и социальное” в развитии человека. “Органическое” – это уже не содержит указания на “животное в человеке”, не затрагивает проблем нравственности и ответственности. “Органическое” указывает лишь границы анатомофизиологических возможностей человека и роль физического развития в его общем развитии… Анатомофизиологические свойства человеческого организма не предопределяют ни вида, ни характера, ни предельных возможностей человека и в этом смысле составляют уже не биологические, а только органические свойства. Они не причина, а только condition sine quan on (непременное условие) развития человека [18, с. 412, 414]. Тут интересны рассуждения об отличии культурного от социального Д.А. Леонтьева, который отталкивается от рассуждений Гальперина о биологическом и органическом. Культурное и социальное «часто рассматривают как по сути синонимичные… Более строгое их разведение представляется возможным, если признать, что социальное относится к культурному так же, как биологическое к органическому в понимании П.Я. Гальперина… Можно сказать, что если биологическое у животных задает сферу необходимого в их жизнедеятельности, то органическое у человека соотносится, скорее, со сферой возможного, оно не определяет способов жизнедеятельности, а встраивается в способы жизнедеятельности, определяемые иными закономерностями. Аналогично этому социальное определяет способ существования, так же как биологическое определяет биологические формы функционирования. Напротив, культурное, наподобие органического, – это то, что может встраиваться в более высокие закономерности, которые в данном случае задаются самоопределением личности по отношению к экзистенциальным проблемам своего существования. В развитой личности социального в точном смысле слова нет, оно преодолевается, снимается культурным. Если социальное (как и биологическое) соотносится со сферой необходимого, сферой «жестких» законов, то культурное (как и органическое) – со сферой возможного, сферой вариативных законов, в область действия которых индивид может вступать, а может и покидать ее, по-разному самоопределяясь по отношению к ним. Если социальное и биологическое направляют нас по силовым линиям необходимого (пусть императивность социального и основана в очень большой степени на привычке и самовнушении), культурное и органическое снабжают нас громадным миром возможностей, которые разворачиваются перед личностью)» [37, с. 27]. Этот подход, выраженный Д.А. Леонтьевым и в целом продолжающий мысли Выготского, получил развитие в современной культурно-исторической психологии.

Личность, смысл и действие

Незадолго перед смертью Выготский обратился к теме значения и смысла, а также к теме личности: «Вместо того чтобы исследовать операции со знаком, Выготский и его ученики стали углубленно изучать сам знак – в его значении. То, как это значение возникает, формируется у ребенка раннего возраста. Как оно нарушается. Как оно опосредствует процессы запоминания, мышления, речи, воображения. Вообще, что делает значение с человеком» [35, с. 83]. В книге «Мышление и речь» Выготский детально исследует, как в

сознании ребенка формируется понятие о том или ином предмете. Выготского более всего стало интересовать, что делается у человека в уме, он обращается к проблеме смысла, полагая, что «значение только потенция, камень в здании смысла» [цит. по: 35, с. 90]. Смысл слова отличается от его значения, это «совокупность всех психологических фактов, возникающих в нашем сознании благодаря слову» [цит. по: 35, с. 150]. В своей записной книжке Выготский пишет: «Значение присуще знаку. А смысл за знаком не закреплен. И сознание имеет смысловое, а не "значенческое" строение» [25, с. 91]. «Речь производит изменения в сознании через смыслы» [цит. по: 35, с. 92].

В рукописи 1929 года «Конкретная психология человека» на место сознания Выготский ставит личность. Именно «личность меняет роль отдельных психических функций, систем, слоев, пластов, устанавливая такие связи, которых в биологии личности нет и не может быть» [35, с. 110]. У французского психолога Жоржа Политцера Выготский берет сравнение психики с драмой и развивает это сравнение. Впрочем, и сама личность у Выготского так и остается производной, она сама – «первичное, что созидается вместе с высшими функциями». Выготский пишет об интериоризации спора между детьми сознанием ребенка: «Исследование показало, что несомненно существует генетическая связь между спорами ребенка и его размышлениями. Сама логика ребенка подтверждает ее обоснование. Доказательства возникают первоначально в споре между детьми и только затем переносятся внутрь самого ребенка, связанные формой проявления его личности» [11, с. 81].

В эти же годы Выготский начинает уделять большое внимание проблеме, выражаясь на современном языке, единства когниции, эмоции и мотивации. Значение, еще точнее – смысл – связаны с чувством и действием, как пишет Выготский в «Мышлении и речи»: «Кто оторвал мышление от аффекта, тот заранее сделал невозможным изучение обратного влияния мышления на аффективную, волевую сторону психической жизни... Существует динамическая смысловая система, представляющая собой единство аффективных и интеллектуальных процессов... Во всякой идее содержится в переработанном виде аффективное отношение человека к действительности, представленной в этой идее» [16, с. 14]. Более того, «сама мысль рождается не из другой мысли, а из мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наши влечения и потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции... Если мы сравнили выше мысль с нависшим облаком, проливающимся дождем слов, то мотивацию мысли мы должны были бы, если продолжить это образное сравнение, уподобить ветру, приводящему в движение облака» [16, с. 320].

Смысл Выготский понимает в единстве с эмоцией и мотивацией. В одной из своих последних работ он пишет: «Наше мышление всегда является мотивированным, всегда является психологически обусловленным, всегда вытекает из какого-либо аффективного побуждения, которым оно приводится в движение и направляется...» [цит. по: 35, с. 115]. Вообще «Выготский, вслед за Спинозой, "альфой и омегой" психической деятельности посчитал аффект» [41, с. 128]. И, что важно, эмоцию Выготский понимал в неразрывном единстве с мотивацией. Эмоция – это «в первую очередь стремление к действованию в определенном направлении» [цит. по: 35, с. 113]. Это был своеобразный подход Выготского к теории деятельности, очень отличный от того, который развивал в те же годы и впоследствии сделал одним из основных подходов советской психологии А.Н. Леонтьев.

Итак, «теория Выготского о сознании дает в это время два мощных отростка: теорию деятельности… и теорию личности» [35, с. 110]. А.А. Леонтьев говорит о том, что за теорией личности, впервые намеченной еще в 1929 году, для Выготского «стояла более конкретная теория синтеза интеллекта и аффекта. Или, как он говорил в докладе о сознании в 1933 году, "отношение деятельности к переживанию". (Почему-то никто из писавших о Выготском не связывал эту теорию с понятием смысла.)» [35, с. 112].

* * *

Выготский дал исчерпывающую картину «земного среза» психики, чисто психологического, отрешенного от духовного, а именно, прочно связал когницию с эмоцией и мотивацией, то есть объединив познание, чувство, ощущение и действие в единый комплекс, тем самым став предтечей психологии конца XX века, где когнитивные и культурные психологи, психологические антропологи стали подходить к пониманию неразрывности этой связи. У Выготского, основывавшегося на Спинозе, в центре этого комплекса лежит эмоция, которая, с одной стороны, связана со смыслом (а через него со значением), с другой стороны, с действием. В конце XX века, ввиду развития когнитивных наук, в основе всего комплекса встала когниция, которая вызывает эмоцию и обладает мотивирующей функцией [67, с. 91].

Следует отметить и тему самоконструирования человека в культуре, связанную с обладанием с помощью культуры человеком своими мыслями, чувствами, поведением – самим собой, тему своеобразной культурной аскетики. Культура в качестве укротительницы стихийного в проявлениях человека, оформления человека, чего-то, что может быть поставлено над спонтанными проявлениями, неизбежно вытекает из идеи об опосредующей функции культуры и ведет к педагогике, которую можно понимать как «прикладную культурологию»[1]. Но, обращаясь к теме смыслов и личности, Выготский продолжает ходить по кругу, ибо его марксизм не позволяет ему видеть в личности чего-то еще, выступающего за рамки социальности. Проживи Выготский дольше, он, возможно, при своей тонкости понял бы и нашел в себе смелость выразить, что его учение о символах, значениях и смыслах остается неполным, что не сходятся концы с концами, что что-то большее, чем объекты видимого мира выражают себя через символическую сущность сознания.

Но продолжим рассмотрение советской психологии, обратившись к теме, которую Выготский, как мы показали выше, затронул, а по убеждению многих советских психологов, заложил основания для ее изучения, – теме деятельности.

Деятельность и установка

Прежде чем говорить о ментальном плане культуры, посмотрим на нее с другой стороны. Идею интериоризации только на иной основе развивает А.Н. Леонтьев, объявив системообразующим понятием психологии понятие предметной деятельности. «Главную роль в развитии конкретно-психологических взглядов на происхождение внутренних мыслительных операций сыграло введение в психологию понятия об интериоризации», – пишет Леонтьев, но, по его мнению, происходят они не из общения, а из деятельности, точнее, «внутренние психические деятельности происходят из практической деятельности» [36]. Интериоризация – это процесс, в котором этот внутренний план формируется. Леонтьев стремится наполнить схему Выготского содержанием, но получает не менее схематичный конструкт, где сознание возникает из деятельности как осознание ее. Для Леонтьева деятельность первична, «не аддитивная единица жизни телесного, материального субъекта... не реакция и не совокупность реакций, а система, имеющая строение, свои внутренние переходы и превращения, свое развитие» [36].

[1] С опорой на опосредующую функцию культуры Выготский надеялся указать путь взращивания нового человека, возможно, даже сверхчеловека. «Несомненно, он был горячим последователем Льва Троцкого, по крайней мере, тех его идей, где Троцкий, вполне в духе “русского ницшеанства” первой половины 20 века, излагает о “новом человеке” коммунистического будущего, который по своим физическим, моральным, артистическим и психологическим качествам будет на голову превосходить современного ему человека. Эта же тема в разных формах не оставляет и Выготского в разных формах и формулировках на протяжении всей его научной карьеры вплоть до самой его смерти. Более того, несомненно, именно эта тема и составляет сердцевину и лейтмотив всего научного творчества Выготского на его пути построения “новой психологии” и “науки о Сверхчеловеке”» [62].

Леонтьев стремится представить себя продолжателем дела Выготского, утверждая, что «исходные идеи, которые привели Выготского к проблеме происхождения внутренней психической деятельности из внешней <…> родились из анализа особенностей специфически человеческой деятельности – деятельности трудовой, продуктивной, осуществляющейся с помощью орудий, деятельности, которая является изначально общественной, т.е. которая развивается только в условиях кооперации и общения людей» [36]. Как пишет А.А. Леонтьев, сын и продолжатель А.Н. Леонтьева, «первое, что внес Выготский в советскую и мировую психологию, – это совершенно четкая психологическая концепция деятельности» [34, с. 7]. В своей книге «Л.С. Выготский» А.А. Леонтьев, говорит, что Выготский в работе «Орудие и знак в развитии ребенка» пришел к понятию «деятельность»: «Деятельность целенаправленная. Деятельность, специфически мотивированная. Деятельность, имеющая внутреннюю психологическую структуру. Деятельность, которая может быть практической, а может выступать как символическая (по более поздней терминологии – теоретическая). Но само слово “деятельность” Выготский употребляет в этой работе не вполне последовательно. То он говорит в этом смысле о “действии”, то даже об “операции”» [35, с. 99].

Обращение Выготского к теме сознания, единства интеллекта и аффекта приводит к конфликту между ним и А.Н. Леонтьевым (а также харьковской школой последователей Леонтьева), которые продолжали делать акцент на категории «деятельность», полагая, что развивают аутентичные идеи Выготского.

Настоящим своим антагонистом Леонтьев считал С.Л. Рубинштейна, тоже автора параллельной психологической теории деятельности. Рубинштейн строил «систему связей психики, сознания и деятельности, опосредованную личностью как субъектом этой связи. Личность становится основанием связи сознания и деятельности, в личности и личностью эта связь реализуется и замыкается. Связь сознания и деятельности оказывается личностно опосредованной. Сознание репрезентирует личности все, существующее в мире, все, отдаленное от нее во времени и пространстве, все, с чем она никогда не вступала и априори не может вступить в контакт… Так формируется понимание того, что сознание регулирует деятельность, что личность, обладающая сознанием, тем самым способна регулировать свои действия» [1, с. 32]. Как полагает Рубинштейн, «сознание конкретной живой личности – сознание в психологическом, а не в идеологическом смысле слова – всегда как бы погружено в динамическое, не вполне осознанное переживание, которое образует более или менее смутно освещенный, изменчивый, неопределенный в своих контурах фон, из которого сознание выступает, никогда, однако, не отрываясь от него. Каждый акт сознания сопровождается более или менее гулким резонансом, который он вызывает в менее осознанных переживаниях, – так же как часто более смутная, но очень интенсивная жизнь не вполне осознанных переживаний резонирует в сознании» [51, с. 22]. Леонтьев пишет на это, что «процесс интериоризации состоит не в том, что внешняя деятельность перемещается в предсуществующий внутренний “план сознания”; это – процесс, в котором этот внутренний план формируется» [36]. Для него сознание всецело формируется в процессе деятельности. Для Леонтьева деятельность – универсальное опосредующее звено, «если исходить из трехчленной схемы, включающей среднее звено (“средний термин”) – деятельность субъекта и соответственно ее условия, цели и средства, – звено, которое опосредствует связи между ними [любым стимулом и рефлексом]» [36]. Леонтьев ставит предметную деятельность в качестве «звена, опосредующего человека с миром» [24, с. 3]. Рубинштейн же допускает непосредственность.

Тут получается своего рода замкнутый круг. Насквозь социальное сознание Леонтьева и Выготского с их постулатом интериоризации выглядит грубой схемой, неприменимой к жизни, поскольку даже материалисту необходим какой-то непосредственный опыт. Рубин-

штейн тут вырывается, как пишет В.П. Зинченко, «из круга опосредований к непосредственности, подчеркивая важную роль спонтанности в психическом развитии ребенка» [24, с. 3], ибо «должна быть определенная доопытная готовность, способность и склонность к принятию этих даров [культуры]. Я не имею в виду так называемые “низшие”, натуральные функции. Напротив. Я думаю, что ребенок с самого начала отвечает образу культуры, он наделен возможностью (и обязанностью!) понять и принять культуру, вместить ее в себя. Такая готовность не результат детского развития, но, скорее, совокупность необходимых условий, обеспечивающих принятие даров. Д.Н. Узнадзе видел такое начало в первичной (не фиксированной) установке как в неком состоянии готовности живого существа к чему-либо, предшествующем психике» [24, с. 2–3]. При этом Зинченко говорит «о вплетенности доопытной готовности в “ткань” первичного опыта, который внешнему наблюдателю предстает как опыт сенсомоторный» [24, с. 8]. Однако свою «доопытную готовность Зинченко мыслит как благоприобретенную, своеобразным переплетением опосредованного и непосредственного (наподобие того «неосознанного переживания» Рубинштейна). Установка же, по Д.Н. Узнадзе, если следовать его экспериментальным исследованиям, зарождается как раз в силу опыта, постепенно становясь фиксированной. Согласно советскому психологу Д.Н. Узнадзе, о котором упоминает Зинченко, сознательным психическим процессам «по необходимости предшествует активность психики, протекающая без всякого участия сознания, <…> существует, так сказать, досознательная ступень развития психики» [56, с. 5]. Узнадзе предлагает понятие установки к деятельности, которая полностью «внесознательна» и является атрибутом «субъекта как целого», «модусом целостной личности», выражающимся в готовности к определенному действию, и определяет «субъекта, как целого, который, вступая во взаимоотношения с действительностью, становится принужденным прибегнуть к помощи отдельных психических процессов» [56, с. 39–40, 169]. Установка принципиально не является непосредственной, поскольку была введена Узнадзе именно для преодоления постулата непосредственности как «“опосредующего” звена – среднего члена между физическим и психическим миром»[1] [2, с. 28]. Однако постепенно понятие установки превращается в некий методологический, объяснительный принцип как нечто предшествующее и психическим актам, и деятельности, и вполне может рассматриваться как непосредственное. Но тогда необъяснимым становится происхождение установки.

В случае же, если «непосредственное» является условием принятия культуры, нам либо достаточно удовлетвориться понятием установки Узнадзе как, конечно, «опытным», но предшествующим сознанию, либо это «доопытное», «непосредственное» должно быть врожденным. Заметим, что о врожденных ментальных структурах говорили некоторые американские представители культурно-исторического подхода, но никто из российских.

Если не допускать того, что установка является врожденной, то «для объяснения природы установочных явлений необходимо выйти за их собственные границы и обратить-

[1] Как о том говорит А.Г. Асмолов, Узнадзе сначала умозрительно сформулировал признаки, которыми должна была обладать «опосредующая субстанция». Эта субстанция: 1) должна быть «посредником» и «принципом связи» как между физическим и психическим; 2) должна быть не исключительно психическим, но и не исключительно физическим или физиологическим явлением (введение чисто физического или психического звена не снимает постулата непосредственности); 3) она должна быть чувствительной как к влияниям со стороны субъекта, так и со стороны объекта; 4) должна быть таким «переводчиком» событий, происходящих во внешнем мире, в психические явления, который сохранял бы адекватность физических воздействий; 5) ее отличительным признаком должна быть целостность, неразложимость на отдельные элементы, через нее должно осуществляться воздействие на субъективные психические явления, а психические же явления, в свою очередь, могут только через нее оказывать влияние на физический мир; 6) эта субстанция – необходимое условие поддержания жизни субъекта и 7) предшествовать психическим сознательным процессам и существовать до появления сознательной психики, так как сама сознательная психика необходимо развивается из этой субстанции [2, с. 29–30].

ся к анализу предметной деятельности, в которой эти явления и получают свое действительное психологическое содержание… не деятельность должна выводиться из анализа установки, а установка из анализа деятельности» [2, с. 155]. Узнадзе приходится вводить категорию «замечания», некой активности, предваряющей появление установки: человек ведь, прежде чем получить какую-то установку, должен заметить предмет, на который она возникнет. Таким образом, деятельность вводится в схему возникновения установки.

Если вернуться к пониманию деятельности Выготским, оно, как это видно из работы «Орудие и знак в развитии ребенка», связано с идеей знаковости и определенной трактовкой психологической роли языка. Выготский «попытался построить такую психологическую концепцию, где знак (слово), социум (общение) и деятельность выступили бы в теоретическом единстве» [34, с. 6].

Леонтьев так же писал о том, что в основании психологической науки Выготский положил «два главных взаимосвязанных момента… Это орудийная (“инструментальная”) структура деятельности человека и ее включенность в систему взаимоотношений с другими людьми… Орудие опосредует деятельность, связывающую человека не только с миром вещей, но и с другими людьми… Отсюда и проистекает, что психические процессы человека (его “высшие психические функции”) приобретают структуру, имеющую в качестве обязательного звена общественно-исторически сформировавшиеся средства и способы, передаваемые ему окружающими людьми в процессе сотрудничества, в общении с ними. Но передать средство, способ выполнения того или иного процесса невозможно иначе, как во внешней форме – в форме действия или в форме внешней речи. Другими словами, высшие специфические человеческие психологические процессы могут родиться только во взаимодействии человека с человеком, то есть как интерпсихологические, а лишь затем начинают выполняться индивидом самостоятельно; при этом некоторые из них утрачивают далее свою исходную внешнюю форму, превращаясь в процессы интрапсихологические» [36].

Однако взгляда Выготского на культурные символы как на орудия опосредования Леонтьев не терпел. Это выразилось в его критике культурологии Лесли Уайта, где «культура выступает для индивидов в форме значений, передаваемых речевыми знаками-символами. Исходя из этого, Л. Уайт предлагает трехчленную формулу поведения человека: организм человека → культурные стимулы → поведение. Формула эта совпадает с иллюзией преодоления постулата непосредственности и вытекающей из него схемы S→R… Происходит простая подстановка: место мира предметов теперь занимает мир выработанных обществом знаков, значений. Таким образом, мы снова стоим перед двучленной схемой S→R, но только стимул интерпретируется в ней как “культурный стимул”» [36]. По замечанию В.П. Зинченко, тут Леонтьев только, «видимо, из деликатности, не усмотрел связи с культурно-исторической теорией Выготского, которая зиждется на идее (принципе, постулате) опосредования» [24, с. 2].

Если оценивать подходы Леонтьева с точки зрения его вклада в культурологию, то следовало бы отметить вот какую его мысль: «Отражение продуктов предметной деятельности, реализующей связи, отношения общественных индивидов, выступают для них как явления их сознания… Психический образ с самого начала уже “отнесен” к внешней по отношению к мозгу субъекта реальности, и <…> он не проецируется во внешний мир, а, скорее вычерпывается из него» [36]. Что здесь важно! Леонтьев, хотя и провозглашает принцип «единства строения внешней и внутренней деятельности», говорит о том, что внешний мир не отражается в сознании, а активно добывается сознанием, объекты при этом трансформируются в «нечто познаваемое субъектом», то есть приобретают идеальную форму. В свою очередь, «мозговые механизмы представляют собой не что иное, как отложившиеся, овеществленные в мозге внешне-двигательные и умственные – например,

логические – операции. Но это не простая их “калька”, а скорее их физиологическое иносказание» [36]. Это уже связывает Леонтьева с Ильенковым, чей подход тоже иногда называют деятельностным [41, с. 128; 33, с. 6]. Это тоже выход к проблеме когнитивных репрезентаций, столь популярной с конца XX века.

Что до теории установки, то она получила интересное развитие в ту же сторону в трудах последователей Д.Н. Узнадзе, например, Ш.А. Надирашвили. При возникновении установки на действие в определенном направлении, по мнению Ш. Надирашвили, человек «под ее влиянием замечает и учитывает лишь те предметы и явления, которые каким-то образом связаны с этой установкой. Предметы и явления индифферентные, не имеющие значения для установки, остаются им незамеченными. У человека всплывают в памяти лишь те мысли и содержания сознания, которые находятся к какой-либо связи с его установкой» [47, с. 12]. Тут необходимо отметить, что Надирашвили рассматривал установку несколько иначе чем Узнадзе, то есть не как то, что полностью бессознательно и принципиально не может быть осознано. У Надирашвили установка, не рефлексируемая, как правило, может в определенных ситуациях и осознаваться. Функция установки состоит в том, чтобы «выбирать из окружающей человека действительности и из его прошлого опыта необходимые для осуществления поведения объекты, содержания сознания, его опыт и знания в целом» [47, с. 12]. Действие и восприятие выступают в неразрывном единстве, будучи определяемы одной общей установкой, которая в свою очередь определяется тем, что Узнадзе называл «модусом личности».

* * *

Итак, возник вопрос: что первично – установка или деятельность. Что первично – курица или яйцо? Категория «деятельность» очень важна для советской и российской психологии, но не менее важна и для советской культурологии. Между тем несколько удивляет туманность определения деятельности у психологов, мыслящих в марксистской парадигме, в частности и у А.Н. Леонтьева. Хотя они говорили о конкретной предметной деятельности, ее понимание кажется не очень-то конкретным. Мы увидим далее, что культурологи определяли ее более четко и конкретно. Категория деятельности в психологии охватывает как бы все и ничто. Например, мы видели, что возражением против первичности установки по отношению к деятельности, служит то, что почти вегетативное «замечание» уже интерпретируется как деятельность. Получается, что деятельностью является практически любая активность даже не преднамеренная. Несколько туманно и понимание установки в трактовке Д.С. Узнадзе, если основываться на самом его труде, в котором описывается открытие этого явления. Там оно имеет довольно ограниченное значение специфического эффекта, сопровождающего ряд опытов, и вряд ли дает основание для его экстраполяции на более широкие сферы жизни, к которым его впоследствии применили. Трактовка понятия «установка» разнообразна у различных учеников Узнадзе, многие из которых, в частности вышеупомянутый Ш.А. Надирашвили, определяют установку как явление не неосознаваемое, как то было у их учителя, а сознательное. Тем нивелировалось все значение открытия Узнадзе, смотревшего на установку как на явление, опосредующее сознание, а то и саму психику, и, следовательно, к сознанию не относящуюся.

Тут важно некоторое доопытное переживание, которое предшествует деятельности и обуславливает ее. Мы видели, как примитивно выглядит сознание у Леонтьева, будучи все производным от интериоризированной деятельности. Он полагал, что внешняя и внутренняя деятельность в итоге одинаковы по своей структуре. И, несмотря на то, что вся вторая половина книги Леонтьева «Деятельность. Сознание. Личность» посвящена сложным психологическим проблемам, непонятно, как они возникают в сознании, которое просто вбивает в себя внешнюю реальность и не имеет даже некоего первоначального

субстрата в виде неясных переживаний, за постулирование которых Леонтьев нещадно критиковал С.Л. Рубинштейна. Установка так же позволяет предположить некий план психических переживаний до их формирования посредством опыта, хотя как бы впоследствии ни пытались представить установку как нечто доопытное, она в экспериментах Узнадзе именно производная опыта. Справедливо было бы предположить, что «на базе непосредственного начала строятся многообразные формы опосредования, вступают в свои права медиаторы-артефакты: знак, слово, смысл, символ, миф и др.» [24, с. 11], в том числе и установки. «Соотношение непосредственного и опосредованного – это новый сюжет культурно-исторической психологии, но не новый для философии и философской психологии, которые рассматривали непосредственность как непременное свойство интуиции [24, с. 11].

Мы видели выше, что значение установки как инструмента опосредования между внешним стимулом и реакцией на него сознания было первостепенно важным для Узнадзе, который ставил своей целью сперва теоретически, а потом экспериментально опровергнуть постулат непосредственности, господствовавший в науке его времени, – так же как это сделал и Л.С. Выготский. Открытия Выготского и Узнадзе могут быть сопоставлены, ведь установка – своего рода психологическое орудие, орудие опосредования, только оно не является продуктом интериоризации, как психологические орудия в трактовке Выготского. Такого рода психологические орудия, включая неосознаваемые, как установка в трактовке Узнадзе, являются своего рода «ментальной экипировкой» человека, или правильнее было бы сказать – имплицитной культурой, которая вовсе не есть просто интериоризация эксплицитной культуры, а явление, над происхождением которого задумались ученые в XX–XXI веках.

Деятельностный подход в советской культурологии

Деятельностный подход оказал большое влияние на советскую культурологию, которая продолжилась в российской. Так, Ю.А. Жданов и В.Е. Давидович положили в основу культурологии «человеческую предметную», полагая, что «в деятельности общественного человека исторически возникла культура, в ней она преобразуется и развивается» [23, с. 28].

Значительный вклад в развитие деятельностного подхода внес М.С. Каган, который предложил называть человека Homo agens, то есть человек действующий, а деятельность понимал как «способ существования человека» [30, с. 5]. Каган выделяет в культуре технико-технологическую грань, полагая, что культура включает в себя саму деятельность – «приемы, способы, процедуры, с помощью которых деятельность осуществляется, так как все они не даны человеку от рождения, а вырабатываются в самом процессе деятельности и потому принадлежат к культуре в такой же мере, как и созидаемые с их помощью продукты» [30, с. 221]. Говоря об особой коммуникативной деятельности, Каган ссылается на Выготского: «Культура коммуникативной деятельности, рассмотренная в том же технологическом аспекте, выявляет аналогичную двусторонность: роль инструментов, как отметил Л.С. Выготский, играют здесь различные системы знаков – языки человеческого общения, а способы оперирования ими представляют собой технологию человеческого поведения» [30, с. 222].

Наиболее полно деятельностный подход к культуре выражен у Э.С. Маркаряна. Как пишет В.Г. Драч, сам разрабатывавший деятельностный подход в культурологии, «для всякого, кто знаком с работами Эдуарда Саркисовича [Маркаряна], известно, что в качестве основной из них [предпосылок мысли Маркаряна] выступает положение о деятельностной концепции культуры, культуры как алгоритма человеческой деятельности» [22].

Концепция деятельности у Маркаряна действительно основная. По словам историка культурологии А.В. Бондарева, «на основе этой модели социокультурной системы Маркаряном были разработаны три взаимосвязанных концептуальных направления его последующих исследований: – концепция общества как универсальной адаптивно-адаптирующей системы; – концепция деятельности людей как специфической разновидности информационно направляемой активности живых систем; – концепция культуры как универсального надбиологического способа (технологии) деятельности, аккумулирующего актуальный социальный опыт и выполняющего в обществе негэнтропийную [упорядочивающую – *С.Л.*] функцию» [6, с. 583]. Как видим, все направления мысли Маркаряна напрямую связаны с деятельностным подходом. Рассмотрим понятие деятельности у Маркаряна чуть подробнее.

Маркарян полагал, что выделение в качестве культурного класса явлений символов не является достаточным, в качестве специфически культурного явления следует выделить деятельность. Тут он радикально дополняет Л. Уайта, правда, с материалистически-дарвинистской точки зрения. Тем не менее он ставит вопрос о деятельности как оперировании символами, без чего концепция собственно культурных явлений не будет полной: «Роль особой системы знаков – символов, которыми люди оперируют в процессе их общественной жизни, – действительно чрезвычайно велика. Высоко оценивая их значение, Уайт, безусловно, прав. Но достаточно ли выделение данного свойства культуры для ее общего культурологического определения? Конечно, нет. …Общая культурологическая характеристика класса культурных явлений должна быть… основанной на выделении той фундаментальной, общей функции, которую призвана выполнять культура в процессах осуществления деятельности людей. При этом каждому специфическому, социально детерминированному проявлению человеческой деятельности должны соответствовать определенные элементы культуры. При подобном подходе общая характеристика культуры естественным образом будет учитывать способность людей оперировать символами, но не сводиться к ней» [44, с. 25–26].

Суть тут сводится к тому, что культура рассматривается как способ деятельности, как система внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется активность людей в обществе. Через понятие деятельности Маркарян определяет класс специфически культурных явлений: «Класс культурных явлений – не что иное, как сложнейшая, удивительно многоликая, специфически характерная для людей система средств, благодаря которой осуществляется их коллективная и индивидуальная деятельность. Через эти средства стимулируется, мотивируется, программируется, координируется, исполняется, физически обеспечивается, социально воспроизводится активность людей, организуются, функционируют и развиваются человеческие объединения любого уровня. Всем явлениям культуры, рассмотренным с данной точки зрения, присуща общая функция – служить в качестве особых, надбиологически выработанных средств человеческой деятельности. Обобщенно же выразить эти средства можно с помощью понятия “способ (технология) деятельности”» [44, с. 26].

Согласно Маркаряну, «термин “способ деятельности” понимается в широком значении, несводимом лишь к навыкам, умению, а предполагающем также и охват многообразных объективных средств осуществления активности людей... Изучение истории общества сквозь призму понятия “способ деятельности” позволяет абстрагировать вполне определенный культурный срез, элементами которого выступает комплекс внебиологически выработанных средств, благодаря которым действия людей особым образом стимулируются, программируются, воспроизводятся» [46, с. 8–9].

Итак, Маркарян определил культуру как «способ деятельности». Но что такое деятельность? Психологи, разрабатывавшие деятельностный подход, часто обходи-

лись общими словами, тогда как культурологу требуется определенная конкретность. Маркарян подчеркивает, что ему «стало очевидным, насколько слабо разработана эта важнейшая категория. Соответственно, в создавшейся ситуации я уже был вынужден в меру своих возможностей начать восполнять рассматриваемый теоретический пробел. В свою очередь, это стало стимулом для развития общей теории деятельности с целью осмысления специфических черт человеческой активности» [42, с. 464]. И Маркарян, в отличие от многих, кто развивал деятельностный подход в психологии или в культурологии, дает внятное определение категории деятельности. Он определяет деятельность как «информационно направленную активность живых систем, возникающую на основе их отношения к окружающей среде с целью самосохранения», постоянно подчеркивая исходную адаптивную функцию деятельности, ориентированную «на сохранение и поддержание жизни» [42, с. 465]. По Маркаряну, «универсальный способ человеческой деятельности образуется сложнейшей системой средств, понятых в широком смысле слова, включая все специфические цели, а также ценности человеческого бытия. В этой теоретической перспективе культура предстает как комплексный механизм, благодаря которому стимулируется, мотивируется, программируется, исполняется деятельность людей, воспроизводятся и изменяются системы их индивидуальной и коллективной жизни. Подобная интерпретация человеческой деятельности и культуры позволила охарактеризовать общество как универсальную адаптивно-адаптирующую систему, обладающую особо активными и пластичными свойствами по сравнению с другими формами жизни» [6, с. 585–586]. Маркарян немало пишет именно об адаптивной деятельности: «Ключевой категорией, позволяющей выразить специфику осуществления адаптивной деятельности людей, – писал он, – является понятие “культура”... Адаптивная функция культуры непосредственно, логически выводится из самого определения культуры как способа человеческой деятельности, ибо сам феномен деятельности (в том числе и человеческой) имеет исходную адаптивную ориентацию» [45, с. 135, 98]. Действительно, Маркарян указывает, что «адаптивная функция культуры непосредственно, логически выводится из самого определения культуры как способа человеческой деятельности, ибо сам феномен деятельности (в том числе и человеческой) имеет исходную адаптивную ориентацию» [45, с. 135, 98]. Так, по словам Г.В. Драча, «анализ понятия “деятельность” в связи с принципом самоорганизации позволяет обосновать “генеральную” функцию культуры – адаптивную… Культура, будучи адаптивной к природе, выступает универсальным механизмом “осуществления самоорганизации общественной жизни”» [22]. Драч полагал, что у Маркаряна «понятие человеческой деятельности выражает сам процесс, категория же культуры – способ, благодаря которому осуществляется данный процесс в его специфически человеческих проявлениях» [22], то есть технологии.

* * *

В деятельностном подходе в культурологии, в котором деятельность рассматривается порой так же, как и в деятельностном подходе в психологии, в качестве всеобъемлющей категории, характеризующей человека, она получает свои конкретные феноменологические черты. Деятельность перестает быть абстрактной философской категорией, какой она остается у А.Н. Леонтьева, а вписывается в жизненный контекст, становится реальной категорией человеческой практики, как это постулировали, но не смогли выразить психологи. Видимо, дело в том, что невозможно рассматривать деятельность саму по себе только как психологическую категорию, извлекая ее из контекста культуры. В культурологии она сосуществует с другим культурологическим понятием – понятием символов, трактуемым как специфически культурные явления. А сама деятельность, трактуемая как способ действия с символами, превращается в «технологию» как тоже, собственно, культурную

категорию, означающую передающиеся через научение, осевшие в культурной традиции алгоритмы поведения человека по отношению к артефакту, произведения артефактов – как материальных, так и ментальных (традиция тут скорее информационный феномен). Технология – категория одновременно деятельностная и информационная, объединяющая в себе когницию и мотивацию, позволяющая преломить понятие «деятельность» так, чтобы она стала кирпичиком «культуры», равно как и кирпичиком «психологии». Категория «деятельность» кладется Э.С. Маркаряном в основание «культурологии как самостоятельной науки», предполагающей именно к «изучению культуры в ее качественной специфичности» [6, с. 570], что и позволяет увидеть в ней грани, которые абстрактно философский взгляд не видел, увидеть некий неожиданный «поворот» в деятельностном подходе, который был бы полезен и его развитию в психологии.

При этом происходит отдаление от идеи опосредования. Маркарян говорит о символах как о фактически психологических орудиях: «особое место в общей системе культуры занимает “символическая” (знаковая) техника, благодаря которой становится возможной сознательная деятельность людей и осуществление коммуникации между ними. По мнению Л.С. Выготского, использование знаков для управления психическими процессами имеет такое же значение, как использование орудий труда для овладения внешним материальным миром. “Знаки” тоже являются орудиями, но орудиями духовной деятельности… Благодаря знаковой системе происходит фиксация, хранение и передача добытой информации» [43, с. 69]. Из этой цитаты видно, что Маркарян игнорирует опосредование, которое само является важным культурным феноменом и не может быть сведено к одному из видов деятельности.

Философия идеального

Очень своеобразное преломление деятельностной теории дал советский философ Э.В. Ильенков. Вопреки «каноническому» для материалистов определению психики как функции мозга как такового Ильенков утверждает, что «психика есть функция всей деятельности субъекта» [53, с. 20]. Он создает учение об идеальном, которое «непосредственно существует только как форма (способ, образ) деятельности общественного человека» [26, с. 20] и есть «отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли», а потому «есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический» [26, с. 18].

Как утверждает Ильенков, мир человеческой мысли, то есть идеальное, «ни в коем случае не сводимо на состояние той материи, которая находится под черепной крышкой индивида, т.е. мозга. Мыслит, т.е. действует в идеальном плане, не мозг как таковой, а человек, обладающий мозгом, притом человек в единстве с внешним миром» [26, с. 20]. Идею, что воспринимаемые нами предметы фиксируются в нашем мозге, что мыслит сам мозг, Ильенков называет «вульгарным материализмом» [26, с. 18]. Как отмечают Е.Е. Соколова и Е.Ю. Федорович, Э.В. Ильенков развивал «антикартезианское понимание психики, которое противостоит не только биологическому, но и – если можно так выразиться – «мозговому» редукционизму (brainism) многих современных исследований в рамках neuroscience (и не только их)» [53, с. 20]. «Материальное, – пишет Ильенков, – действительно “пересаживается” в человеческую голову, а не просто в мозг, как орган тела индивида» [26, с. 21]. Он пишет, и это соответствует современной когнитивной психологии, что «идеальное, т.е. активная общественно-человеческая форма деятельности, непосредственно воплощено, или, как теперь любят говорить, “закодировано” в виде нервно-мозговых структур коры мозга, т.е. вполне материально. Но это материальное бытие идеального не есть само идеальное, а только форма его выражения в органическом теле индивида. Ясно, что пытаться

объяснять идеальное из анатомо-физиологических свойств тела мозга – это такая же нелепая затея, как и попытка объяснять денежную форму продукта труда из физико-химических особенностей золота» [26, с. 20–21]. Эта мысль чрезвычайно важна для нас! Ильенков же, оставаясь материалистом, пытается согласовать свои идеи со своими мировоззренческими постулатами таким образом: «Материализм здесь выражается именно в том, чтобы понять, что идеальное как общественно-определенная форма деятельности человека, создающей предмет определенной формы, рождается и существует не "в голове", а с помощью головы в реальной предметной деятельности человека как действительного агента общественного производства. Поэтому и научные определения идеального получаются на пути материалистического анализа "анатомии и физиологии" общественного производства материальной и духовной жизни общества, и ни в коем случае не анатомии и физиологии мозга как органа тела индивида [26, с. 21].

Согласно Ильенкову, схемы деятельности являются первичными по отношению к языковым схемам. Он пишет: «логика реальной специфически человеческой (целесообразной) деятельности всегда усваивается раньше, чем лингвистические схемы речи, чем "логика языка", и всегда служит основой и прообразом этой последней» [28, с. 274]. Роль языка у Ильенкова своего рода служебная: «Непосредственно "преобразование" материального в идеальное состоит в том, что внешний факт выражается в языке – этой "непосредственной действительности мысли", т.е. идеального. Но язык сам по себе есть столь же мало идеальное, как и нервно-физиологическая структура мозга. Это опять-таки не идеальное, а лишь форма его выражения, его вещественно-предметное бытие» [26, с. 21]. Создавая оригинальную концептуальную конструкцию, Ильенков подчеркивает, что «от структур мозга и языка идеальный образ предмета принципиально отличается тем, что это – форма внешнего предмета, а не форма мозга или языка. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что он опредмечен непосредственно не во внешнем веществе природы, а в органическом теле человека и в теле языка, как субъективный образ» [26, с. 22].

Впрочем, мир идеального – это образ неких объективированных форм, а не чистой субъективности. Это не наши впечатления, чувствования и переживания, а некие «"печати", наложенные на естественно-природный материал активной деятельностью человека, как отчужденные во внешнем веществе формы целенаправленной воли» [26, с. 19], и осуществляются они через символизацию и предметную деятельность. Как выразился М. Коул, «в системе Э. Ильенкова идеальность была результатом преобразующей, формосозидающей деятельности социальных существ, их опосредованной целью чувственно направленной деятельностью» [32, с. 141]. Как указывает Е.Я. Режабек, «по Э.В. Ильенкову, реальность дается сознанию человека в формах его деятельности; последнее возникает только там, где индивид вынужден смотреть на самого себя глазами всех других людей… Происхождение "идеальных форм" объясняется не их врожденностью, а универсальной способностью человека опредмечивать логические категории и распознавать их в результатах преобразующе-формообразующей человеческой деятельности» [50, с. 60–61]. Идеальное, по Ильенкову, – «это особое качество мира культуры, в котором материальное "снимается" посредством деятельности человека. Культура идеальна в том смысле, что вовлеченные в нее тела живой и неживой природы подчиняются не природным, а социальным законам. Идеальный момент представлен в культурной форме любого предмета, созданного человеком для человека» [50, с. 62].

Режабек относит Ильенкова к «родоначальникам когнитивной теории культуры» [50, с. 12–13] и так комментирует концепцию идеального: «Родившийся ребенок имеет перед собой не столько внешний природный мир, сколько сложную систему "идеальных форм", которую и можно назвать культурой». Уже на сенсомоторном уровне мышление

человека принципиально специфично по сравнению с «мышлением» животного. Сенсомоторные схемы человеческой деятельности «завязываются как схемы деятельности с вещами, созданными человеком для человека, и воспроизводят логику “опредмеченного” в них разума, общественно-человеческого мышления». Ребенок начинает развиваться в мире, в котором практически в каждой вещи запечатлена логика социальных взаимоотношений [50, с. 61].

В трактовке Режебека у Ильенкова, «культура противостоит индивиду как мышление предшествующих поколений, опредмеченное в чувственно воспринимаемых формах: книгах, архитектурных сооружениях, разнообразных конструкциях, государственных сооружениях, науке, морали и др. Имея вещественное воплощение, по своей природе культура идеальна, т.к. в ней воплощено коллективное мышление людей» [50, с. 62]. Сама человеческая психика, по Ильенкову, «со всеми ее уникальными особенностями и возникает (а не “пробуждается”) только как функция специфически человеческой жизнедеятельности, т.е. деятельности, созидающей мир культуры, мир вещей, созданных и созидаемых человеком для человека» [29, с. 74]. Интересно и то, что идеальность у Ильенкова «предстает как форма сознания и воли – как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно принудительная схема сознательно-волевой деятельности» [27, с. 261], то есть, выражаясь языком современной когнитивной антропологии, речь идет о единстве когниции и действия.

* * *

Фигура Э.В. Ильенкова интересна с нескольких точек зрения. Прежде всего он соединил в себе деятельностный подход, прочно связав идеальное с деятельностью, и одновременно приблизился к тому, что сегодня называют когнитивным подходом. В рамках этого когнитивного подхода он представляет немалый интерес, поскольку предложил оригинальную модель не только культуры, но и самого мышления человека. Мышление, по Ильенкову, по сути, не индивидуальная функция, оно существует в отношениях между людьми. Мыслит никак не мозг, мыслит человек при помощи мозга, но не отдельный человек, а человек встроенный в общественные отношения. Таким образом, мышление – это культурный процесс не только в том смысле, что характер его определяется культурной традицией, а тем, что оно протекает в рамках взаимодействия внутри культурного организма. Мышление осуществляется в культурных формах, которые представляют собой единство символического и деятельностного и которые могут быть рассматриваемы как субъективные слепки с вещей («Идеальное – субъективный образ объективной реальности» [26, с. 18]), и вот эти «субъективные образы» могут рассматриваться как когниции.

Позиция А.Н. Леонтьева была близка позиции Ильенкова, но менее философски разработана. Леонтьев писал, в частности, что «сознание – продукт общественных отношений, в которые вступают люди и которые лишь реализуются посредством их мозга, их органов чувств и органов действия» [36]. Мозговые процессы Леонтьев включил в понятие деятельности следующим образом: деятельность расщепляется на отдельные действия, действия же – на операции. И вот то, что производит мозг, – это операции или даже еще более низкая ступень активности. Как видим, «предметная деятельность, как и психические образы, не производится мозгом, а является его функцией, которая заключается в их осуществлении посредством органов телесного субъекта. Анализ структуры интрацеребральных процессов, их блоков или констелляций представляет собой, как уже было сказано, дальнейшее расчленение деятельности, ее моментов. Нужно только ясно отдавать себе отчет в том, что оно переводит исследование деятельности на особый уровень – на уровень изучения переходов от единиц деятельности (действий, операций) к единицам мозговых процессов, которые их реализуют» [36]. Леонтьев особенно подчеркивал, что

«речь идет именно об изучении переходов… Операции суть только способы, средства мышления, а не само мышление» [36].

Но вот и Л.С. Выготский постулировал «вопрос о локализации высших функций в мозговых структурах» и полагал, что он «должен занять в науке столь же важное место, как и изучение низших функций», при этом он «полностью осознавал межиндивидуальный характер значения, который он связывал с речью и интерпретировал как одновременно обобщение и общение» [19, с. 14]. Однако Выготский возражает против отождествления психических и физиологических процессов: «Диалектическая психология… не смешивает психические и физиологические процессы, она признаёт несводимое качественное своеобразие психики, она утверждает только, что психологические процессы едины. Мы приходим, таким образом, к признанию своеобразных психофизиологических единых процессов, представляющих высшие формы поведения человека, которые мы предлагаем называть психологическими процессами…» [цит. по: 5, с. 100]. А.Р. Лурия, соратник Выготского, после смерти последнего сосредоточился на нейропсихологических исследованиях [38]. Его подход можно соотнести с современным биосоциальным подходом (о котором мы еще скажем), поскольку Лурия говорит о динамической локализации высших психических функций «в развитие идей Л.С. Выготского о социальной природе высших психических функций и их системной организации как прямого следствия всего процесса развития» [39, с. 36]. М.В. Фаликман и М. Коултак комментируют Лурию: «А если отталкиваться от представления о том, что уже на этапе пренатального развития ребенок развивается в определенной социокультурной среде, то разумно предположить, что все это время мозг формируется под ее влиянием» [57, с. 6–7].

В настоящее время одной из самых модных тем в когнитивистике и нейронауках является поиск «биологических основ социального поведения человека. Целый ряд проблем психологии приобретает здесь иное звучание, в числе таковых – вопрос о мозговых основах психических процессов» [52, с. 86]. Так появилась концепция так называемого социального мозга (“social brain”). «Однако сложнейшим методологическим вопросом остается традиционный для психологии и иных наук о человеке – определение того, в какой степени социальное поведение определяется культурой, а в какой – биологическими механизмами, собственно мозговой субстанцией» [52, с. 86–87]. Существует два значения термина «социальный мозг»: «Первое (старое) значение: человек – социальное существо, и в ходе филогенеза его мозг трансформировался так, чтобы стать органом, способным к культурному научению. Рост коры и особенно третичных зон, длительный период их созревания/пластичности, готовность к обучению и созданию сложных функциональных систем – все это делает возможным овладение социальными формами поведения через их интериоризацию, т.е. освоение культуры. Второе (новое) значение – есть особые зоны мозга, которые по своей локализации и истории развития таковы, что позволяют в ансамбле с другими структурами обеспечивать решение важных социальных задач» [5, с. 100]. Второе из них очень популярно сегодня, но Выготский явно придерживался бы первого. Что до Ильенкова, то он, вероятно, не согласился бы ни с одним из них.

Далее мы будем говорить о мозговых процессах с точки зрения современных культурной и когнитивной психологий, а также о культурной нейронауке, с которой сближаются современные культурные антропологи.

Восприятие и когнитивные схемы

Рассмотрим еще одно направление отечественной мысли, уже постсоветское, российское, декларирующее свою связь с советской психологией, – когнитивную культурологию. И тем самым мы начнем разговор о связи советских и российских подходов с зару-

бежными, преимущественно американскими. Впрочем, может показаться парадоксальным в свете обычной для россиян ориентации на западную науку, но в нашем случае инициатива скорее принадлежит американцам, которые выступают порой продолжателями дела Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева и А.Р. Лурии.

Итак, авторы книги «Когнитивная культурология» и фактические основатели нового направления Е.Я. Режабек и А.А. Филатова «подхватывают традицию отечественной науки, заложенную в школе культурно-исторической психологии Л.С. Выготского – А.Р. Лурия» [4, с. 5], поскольку они «одними из первых стали изучать когнитивные приобретения культуры, причем они изучали как когнитивные единицы, так и когнитивные операции, различные у людей в разные исторические эпохи. Сама культура была понята Л.С. Выготским и А.Р. Лурия как своеобразный депозитарий когнитивных форм. По Л.С. Выготскому, индивидуальный опыт по значимости уступает роли культуры в формировании психических способностей и у ребенка, и у взрослого» [4, с. 6]. Режабек и Филатова пишут о значении для когнитивной культурологии основателей культурно-исторического подхода: «Роль культуры в формировании высших когнитивных функций стала одной из главных тем исследования отечественных психологов, представителей культурно-исторического направления – Л.С. Выготского и А.Р. Лурии. Согласно культурно-исторической психологии, когнитивные процессы человека возникают одновременно с новыми формами деятельности по целенаправленному изменению материальных объектов, с помощью которых происходит регуляция взаимодействий людей с миром и друг с другом» [50, с. 12].

Режабек и Филатова определяют культуру именно в рамках когнитивного подхода, как систему «когнитивного опознания мира, которая вплетена во все виды человеческой деятельности… Трактовка культуры как особой «ментальной экипировки» предполагает выявление и описание конкретных когнитивных форм, в которых воплощается культура» [50, с. 13]. Но их книга, оформленная как учебное пособие, но имеющая немалую эвристическую ценность, только в очень небольшой мере посвящена их собственным взглядам. Ее значение в очерчивании проблем когнитивной культурологии, тех научных направлений, на которые она опирается. Круг этот очень широк, но вполне логичен. Перечислим основные из них: психологическая антропология, когнитивная психология, рассматривающая связи между культурой и психикой, лингвокультурология, информационная теория познания, исследование коллективных и социальных представлений и повседневного знания. Мы остановимся сейчас на одном из рассмотренных направлений, которое составляет содержание когнитивной психологии, а именно на концепциях восприятия человеком окружающего мира, и сделаем краткий обзор некоторых результатов исследования в зарубежной науке так называемых схем и сценариев как когнитивных категорий, что будет нам полезно для нашего последующего изложения.

Если же обратиться к советской психологии, то можно говорить об опосредующих восприятие «психологических орудиях» Л.С. Выготского и установках Д.Н. Узнадзе, но здесь не все так просто. Мы уже упоминали о том, что согласно ученику Узнадзе Ш.А. Надирашвили, человек под воздействием замечает и учитывает лишь те предметы и явления, которые каким-то образом связаны с этой установкой [47, с. 12]. Но в целом, если мы обращаемся к проблеме восприятия, то должны отметить, что наши представления о механизмах восприятия кардинально поменялись со времени Выготского и Узнадзе. Выготский писал: «Одна из характерных особенностей восприятия взрослого человека та, что наши восприятия устойчивы, ортоскопичны… ортоскопический (по аналогии с орфографический) значит, что мы видим предметы правильно» [17, с. 572, 569]. Именно поэтому Выготский о структурах восприятия не говорил и не относил их к психологическим орудиям. Между тем, «если ранее считалось, что знания формируются под воздействием сенсорных входных сигналов, а получаемые нами репрезентации мира изоморфны соответствующим

внешним бытийным структурам, то затем были получены экспериментальные доказательства не тождественности наших знаний внешней реальности. Теория когнитивных карт и внутренних репрезентаций была подтверждена экспериментом Д. Нормана и Д. Румельхарта, в ходе которого участникам было предложено нарисовать план своего жилья сверху. На основе анализа допущенных ошибок, обнаруженных в схеме здания, Норман и Румельхарт пришли к выводу, что репрезентация информации в памяти не является точным воспроизведением реальной жизни. Поступающая извне информация абстрагируется и искажается под влиянием сложной сети предшествующего знания и хранится в памяти в модифицированном виде [50, с. 18]. В другом месте эти же авторы – Режабек и Филатова – пишут: «Долгое время в отечественной гносеологии доминировала теория отражения, однако на сегодняшний день стало очевидным, что познание нельзя рассматривать как получение непосредственной копии реального мира, его объектов и свойств. Познание предполагает конструктивную активность субъекта, которая базируется на воображении, индивидуальном опыте и социокультурных предпосылках» [50, с. 81], а информация о внешнем мире поступает сознанию в форме репрезентации[1]: «Репрезентация – это регулярное предъявление некоторого информационного содержания, характеризующего объект, “суду разума”, когнитивной способности человека. Репрезентация предполагает перемещение в сознание выделенного информационного эквивалента вещи, события, живого существа и т.д. То есть репрезентация есть отношение замещения одного реального явления другим. Информация от взаимодействующих, взаимопроникающих и взаимоисключающих элементов реальности возникает, продуцируется в когнитивном аппарате человеческого мозга как некоторая модель, как целостно схватываемый образ. То, что взаимосвязано в реальности, оказывается взаимосвязанным в когнитивной модели. В каком-то смысле информационный паттерн есть “тень”, или “отсвет” вещи, а не сама вещь» [50, с. 88]. Как мы видим, репрезентация является, если мы возьмем ее как процесс, психологическим орудием, а как результат – знаком или символом, ибо она замещает в сознании объект реального мира. В качестве орудия опосредования в данном случае выступают «схемы» – «обобщенные представления в отношении объектов и ситуаций, применяемые к их быстрой оценке и прогнозированию возможного развития отношений. Основные функции схем – аккумулировать, организовать предшествующий опыт и управлять всеми информационными процессами: восприятием, пониманием, категоризацией, планированием, узнаванием, решением проблем, принятием решений и т.п. Схема одновременно выступает и как структура, и как активный процесс» [50, с. 136].

Схема в качестве психологического орудия представляет собой «механизмы отбора», который определяют, «как связаны между собой определенные существенные элементы, оставляя возможность включения других, менее существенных элементов по необходимости в соответствии с обстоятельствами» [32, с. 149]. Рой Д'Андрад выдвинул идею сочетаний элементарных схем, составляющих значимые системные характеристики всякой культурной группы: «Обычно такие схемы изображают упрощенные миры, и адекватность основанных на них представлений зависит от того, в какой степени эти схемы соответ-

[1] Репрезентация – понятие, широко используемое в когнитивной психологии и в теориях искусственного интеллекта. Говоря о репрезентациях, мы должны подчеркнуть, что они двойственны. Существует нейронная репрезентация, которая представляет собой отражение информации в человеческом мозге в виде активности тех или иных нейронов, и ментальная репрезентация – образ предмета или явления в уме человека. Бесспорным является факт, что ментальная репрезентация взаимосвязана с нейронной активностью. Но в позитивистской науке нет ответа на вопрос, как ментальное, психическое может быть произведено материальным. Это относят к «трудной проблеме сознания», ключа к решению которой у науки нет. Ответом является понятие о психическом как о нематериальной душе. В человеке как существе телесно-душевно-духовном эти три составляющие взаимосвязаны, однако душевное и духовное являются отдельными, высшими по отношению к телесному природами [см. 39].

ствуют реальным предметным мирам, являющимся объектами обобщения. Такие схемы отражают не только мир физических объектов и событий, но и более абстрактные миры социального взаимодействия, рассуждения и даже значений слов» [цит. по: 32, с. 150].

Как особый тип культурной схемы выделяют культурные сценарии, которые можно понимать как схемы, развернутые во времени. По М. Коулу, «сценарий – это событийная схема, которая определяет, какие люди должны участвовать в событии, какие социальные роли они играют, какие объекты используют и каковы причинные связи» [32, с. 150]. Как любая «культурная схема, сценарий достаточно абстрактен и предполагает некоторую вариативность, в зависимости от степени которой сценарии делятся на сильные, достаточно строго структурированные, и слабые, предусматривающие некоторую произвольность… Сценарии можно считать единицами социокультурной информации, из которых формируется культурная традиция на всех ее уровнях (повседневном, сакральном и др.), поэтому освоение сценариев становится первым этапом в освоении культуры» [50, с. 147–148].

По словам Д'Андрада, «схема является процедуральным средством, которое человек использует, чтобы осуществить интерпретацию; она не есть что-то проинтерпретированное, даже если данный результат интерпретации является типичным и встречается часто... Когниция схемы предполагает прямой путь связывания культурных и психологических процессов. Культура является одним из важнейших источников человеческих схем и схемы играют центральную роль в большинстве психологических процессов. Схема является способом связи культуры с другими психологическими процессами, которые более или менее прямо влияют на деятельность людей» [64, с. 52, 57]. В когнитивной антропологии «схемы прежде всего рассматриваются как способ связывания культурных и психологических процессов, поэтому они и психологичны, и культурны одновременно… Схема представляет собой когнитивную структуру, задающую интерпретационные рамки; это конструкция, которая определяет человеческий опыт, направляя его по тем или иным культурно заданным каналам… Это бессознательное средство, «интерпретационная сетка», которая как бы «заставляет» человека видеть мир под определенным углом зрения, а именно, структурировать поступающую информацию в зависимости от ее культурной значимости» [50, с. 141]. С помощью культурных схем человек интерпретирует поток «потока материала» ("material flow" – термин Д'Андрада) – хаотичную информацию, которая движется из-за пределов нашего сознания и грозит остаться хаотичной, некими разрозненными впечатлениями[1] – и встраивает его в культурно заданные структуры, в результате чего элементы «потока материала» становятся символами в эксплицитной культуре и значениями в имплицитной [66, с. 110].

Так Д'Андрад фактически формулирует основания когнитивной теории культуры. Д'Андрад, кроме того, соотносит культурные схемы с церебральными процессами человека: «системы культурного знания ограничиваются и оформляются мозговыми механизмами... как культурное знание приходит в организованное состояние таким образом, что оно «соответствует» возможностям и ограниченности человеческого ума» [68, с. 182]. По словам Режабека и Филатовой, «живые системы обладают особым свойством – копировать информацию, создавать "отпечаток", в той или иной степени изоморфный оригиналу. В человеческом мозгу такой отпечаток приобретает вид когнитивного паттерна, который как-то соответствует физическому паттерну информации» [50, с. 75–76]. Дело в том, что

[1] Д'Андрад определяет «поток материала» так: «Существует большой класс человеческих феноменов, которые не организованы в значимые системы, которые я определяю как материальный поток. Под материальным потоком я разумею движение товаров, услуг, сообщений, людей, генов, болезней и других потенциально исчислимых целостностей в пространстве и во времени» [66, с. 110]. В «материальный поток» могут быть включены любые феномены, которые по тем или иным причинам не стали артефактами, а значит, человеком в культуре не вполне воспринимаются, не имеют своих значимых репрезентаций.

«существует разница между презентируемой информацией, предоставляемой объектом, и когнитивной информацией, имеющейся в голове человека… Дубликат презентируемой информации в структурах мозга называется когнитивным паттерном… » [50, с. 77]. Восприятие зависит от правил, канонов, принятых в культуре. По словам Макса Вартофского, это особая форма социальной деятельности по созданию когнитивного мира ментальных репрезентаций [50, с. 102].

* * *

Итак, мы более точно представили себе, что такое психологические орудия. Исследование схем и репрезентаций, традиционно свойственное для когнитивной психологии и вот теперь и для когнитивной культурологии, можно соотнести с культурно-исторической традицией, заложенной Выготским, но определенные отличия от его подхода очевидны. Схемы, часто неосознаваемые, не всегда можно интерпретировать как значения в том смысле, какое вкладывал в это слово Выготский. Будучи процессуальными инструментами, схемы вряд ли являются знаками. Однако они опосредуют восприятие, которое порождает репрезентации, являющиеся замещением в нашей психике реальных объектов.

Схемы (и сценарии как их частные случаи) можно рассматривать как результаты интериоризации, которая происходит в процессе вхождения ребенка в социум и принятия его культуры. Ребенок по мере своей социализации усваивает множество «событийных культурных сценариев» (event cultural script), а вместе с ними и множество как бы нанизанных на эти сценарии артефактов и «культурных схем» – моделей действия с артефактами. Да и сами событийные сценарии являются развернутыми во времени культурными схемами, подвижными, динамическими артефактами, основанными на взаимодействии с другими людьми. Усвоение культурных сценариев играет центральную роль в освоении культуры [71, с. 110].

Тема совмещения наработок культурно исторической и когнитивной психологий является важной, и, в частности, важным является совмещение концепта опосредования, понятия психологических орудий и понятия культурных схем. Схемы как опосредующие психологические орудия, о чем и говорил Майкл Коул, а также его концепцию артефактов мы рассмотрим ниже и оценим, какую часть работы он проделал, а что остается неясным.

Новое понимание артефакта

Майкл Коул исходит из тезиса Л.С. Выготского об опосредованном характере отношения человека с его окружением. «Идеи российских культурно-исторических психологов привлекли меня, – пишет Коул, – прежде всего тем, что они предлагали, казалось бы, естественный путь построения теории представленности культуры в психике, которая начинается с организации опосредованных действий в повседневной жизни» [32, с. 140]. Однако он предлагает отказаться от термина «орудие» ввиду того, что этот термин загонял Выготского, Лурию и их последователей в методологическую ловушку веры «в исторический и умственный прогресс», и начать «не с понятия орудия», а «рассматривать его как категорию, производную от более общего понятия “артефакт”» [32, с. 140]. Что понимает Коул под артефактом? Это очень непростой вопрос. Он начинает с того, что «артефакт обычно мыслится как материальный объект – нечто, изготовленное человеком» [32, с. 140]. Однако, как утверждает Коул, «по природе изменений, произведенных в процессе их создания и использования, артефакты одновременно и идеальны (понятийны), и материальны. Они идеальны в том смысле, что их материальная форма произведена их участием во взаимодействиях, частью которых они были в прошлом и которые они опосредуют в настоящем» [32, с. 141]. И тут же Коул максимально расширяет понятие артефакта до такой

степени, что ничто относящееся к культуре, не может не быть отнесено к данному понятию. Он пишет: «При таком определении признаки артефактов равно приложимы в тех случаях, когда речь идет о языке, и в случае более привычных форм артефактов, таких, как столы и ножи, составляющие материальную культуру. Слово “стол” и реальный стол различаются особенностями материала, идеальными аспектами и видами взаимодействий, которые они допускают. Никакое слово не существует отдельно от своего материального воплощения (такого, как набор звуковых волн, движение рук, письмо или нейронная активность), следовательно, всякий стол воплощает некий порядок, порожденный мыслью человека» [32, с. 141]. Таким образом, любой идеальный объект, даже любое человеческое культурообусловленное психологическое проявление является объектом на том основании, что предполагает нейронную активность. Правда, Коул уточняет, что схемы и сценарии – вторичные артефакты, как он их называет, «конкретизированы в артефактах, опосредующих совместную деятельность людей» [32, с. 154].

Тут Коул ссылается на Э.В. Ильенкова: «Двойственную материально-концептуальную природу артефактов рассматривал российский философ Эвальд Ильенков… В системе Э. Ильенкова идеальность была результатом “...преобразующей, формосозидающей деятельности социальных существ, их опосредованной целью чувственно направленной деятельностью”. С этой точки зрения форма артефакта – нечто большее, чем чисто физическая форма. Скорее, будучи создан как воплощение цели и включен в жизнедеятельность определенным образом, то есть будучи изготовлен зачем-то и именно таким образом используем, естественный объект приобретает значение. Это значение есть “идеальная форма” объекта, форма, не включающая ни единого атома осязаемой физической субстанции. Заметим, – продолжает далее Коул, – что при таком подходе опосредование артефактами равно применимо и к объектам, и к людям, различают же эти два случая способы, которыми идеальность и материальность сочетаются у представителей этих двух категорий существования, а также виды взаимодействий, в которые они могут включаться. Этот взгляд устанавливает первичное единство материального и символического в человеческом познании. Это – важная отправная точка для определения отношения к непрекращающейся дискуссии в антропологии и связанных с ней дисциплинах: следует ли считать культуру внешней по отношению к индивиду, то есть совокупностью продуктов, предшествующей человеческой деятельности, или внутренней – источником знаний и представлений? Представление об артефактах как о продуктах истории человечества, являющихся одновременно и идеальными, и материальными, позволяет прекратить этот спор» [32, с. 141–142].

Опираясь на понятие артефакта как основного собственно культурного феномена, Коул и определяет культуру. «Культура может быть понята как целостная совокупность артефактов, накопленных социальной группой в ходе ее исторического развития. В своей совокупности накопленные группой артефакты – культура – могут рассматриваться как специфичное для вида средство человеческого различия» [32, с. 133]. Однако тут надо отметить, что артефакты – это скорее результаты опосредования, а не орудия их. Коул же настаивает на том, чтобы «обсуждать совокупности артефактов, адекватные опосредуемым ими событиям учитывать опосредования межличностных отношений наряду с опосредованием действий, направленных на неодушевленный мир» [32, с. 144].

И вот тут востребованной оказывается концепция культурных схем и сценариев, поскольку она увязывает разные артефакты между собой в единую систему и ставит каждый из них в контекст других. Но, по его мнению, неверно смотреть на схемы и сценарии на внутренние смыслы, отделившиеся от своих «материальных носителей». «При таком подходе представление о схеме оказывается несопоставимым с представлением об артефактах, которое я пытаюсь развивать. Решение состоит в том, чтобы признать, что сценарии не являются исключительно интрапсихическими феноменами, но, как и все

артефакты, участвуют в событиях по обе стороны “поверхности кожи”», то есть выражаются в соотношении в артефактах, имеющих и материальную сторону [32, с. 152]. Коул называет схемы и сценарии вторичными артефактами и полагает, что они «и идеальны, и материальны; они и материализованы, и идеализированы (конкретизированы) в артефактах, опосредующих совместную деятельность людей. Самим фактом конкретизации они превращаются в источники как индивидуальных представлений каждого участника этой совместной деятельности, так и постоянного воспроизводства способов представления деятельности, необходимого для воспроизведения самой деятельности. Легко понять, однако, что даже понимаемые как вторичные артефакты сценарии и схемы недостаточны для объяснения мышления и поведения. Такие структуры знаний лишь очень приблизительно предопределяют, что человек подумает или как он себя поведет в данном конкретном случае, даже если признать, что у него имеется необходимая культурная модель или сценарий… Следовательно, хотя культура и является источником инструментов для действия, индивиду тем не менее приходится проделать немалую работу по интерпретации, решая, какие схемы применимы в каких обстоятельствах и каковы пути их эффективного использования» [32, с. 154].

Таким образом Коул обращается к понятию «контекст» и далее пытается выстроить сложную схему культуры, которая неразрывно связана с психологией. Он исходит из того, что «объекты и контексты возникают вместе как часть единого био-социально-культурного процесса развития» [32, с. 160], и обращается к понятию деятельность, которую он понимает как «практику», то есть «деятельность» в контексте, в частности, к теме «социальных практик, обеспечивающих межсубъектную среду психики» [32, с. 162]. Коул цитирует Чарлза Тейлора, который говорит, что смыслы и нормы (Коул уточняет, что на его языке – это артефакты, следовало бы добавить – вторичные, то есть схемы) существуют «не только в умах тех, кто действует, они существуют снаружи, в самих практиках – практиках, которые следует понимать не как наборы индивидуальных действий, но, по сути, как виды социальных отношений» [цит. по: 32, с. 162].

Здесь Коул возвращается к понятию интериоризации, трактуя его, конечно, несколько более сложно, чем Выготский. Коул прибегает к цитированию Патриции Миллер, которая, как он полагает «суммирует взгляд российских и американских культурно-исторических психологов на процесс онтогенетического развития» [32, с. 205]. По мере усвоения сценариев они превращаются из интерпсихических, межличностных, еще и в интрапсихические, интериоризированные, психологически освоенные [70, с. 421]. Культура становится контекстом, определяющим выбор и использование усвоенных сценариев. Так ребенок усваивает сам культурообусловленный мир, в котором ему предстоит жить.

В своей книге, вышедшей во второй половине 1990-х, Коул особо подчеркивает важный момент: хотя весь наш мир строится на оперировании культурными артефактами, они не только интериоризируются человеком, что приводит к возникновению «человеческой сущности из символического характера культурного опосредования» [32, с. 210], но сама способность к восприятию артефактов, к опосредованию в каждом случае благоприобретенная. «Дети не рождаются способными к опосредованию своей деятельности артефактами, – пишет Коул, – но они приходят в мир, где взрослые, заботящиеся о них, имеют такую способность… Изменения способов, которыми они присваивают набор культурных средств своего общества в процессе превращения в его взрослого представителя, являются центральными в онтогенетических изменениях» [32, с. 208].

* * *

Что дает нам понятие артефакта в том виде, как его трактует Майкл Коул? Самое главное, что оно соединяет в себе наиболее плодотворное из наследия Выготского, Лурии и даже Леонтьева, а именно в первую очередь понятия опосредования и деятель-

ности, понимаемой как практика – деятельность в контексте, и те понятия и концепты, которые народились в когнитивной психологии конца XX века. В линии, которую Коул воспринял от Выготского, устраняется то, что сегодня выглядит упрощенно и даже несколько кустарно, понятия же когнитивной психологии восполняются и становятся понятиями культурологическими. Хотя Коул следует материалистической психологии своих учителей (он аспирант А.Р. Лурии), их систему он максимально развивает и делает связной и всеохватной, не упрощающей, а напротив, разъясняющей многие сложные стороны функционирования культурных объектов (а артефакты – поистине кирпичики культуры).

Говоря об артефактах, Коул как будто говорит о результатах опосредования. Действительно, то, что мы видим перед собой и то, что используем в своей жизни, является культурными объектами, артефактами именно потому, что они прошли через процедуру опосредования. Коул называет то, что опосредовано, первичными артефактами. Но что является инструментами опосредования, психологическими орудиями, если вернуться к терминологии Выготского, хотя Коул и не любит термин «орудие»? Схемы и сценарии Коул называет вторичными артефактами, но нельзя ли именно их понимать как орудия опосредования, психологические орудия? Возможно, не совсем просто провести различие между орудиями опосредования и продуктами опосредования, схемы отчасти понятийны, а потому относятся именно к продуктам, но через их посредство воспринимаются объекты и ситуации, то есть они опосредуют их восприятие. Но справедливо предположить, что человек обладает некими первичными орудиями опосредования. Как мы увидим, в психолингвистике и когнитивной психологии появляется мысль о неких врожденных психологических механизмах, которые осуществляют категоризацию, опосредующую восприятие человеком внешнего мира. Таким образом, речь может идти о врожденных культурных механизмах, обеспечивающих через механизм опосредования усвоение человеком культурных систем.

Важно то, что артефакты могут быть, по сути, ментальны, то есть не иметь иного материального носителя, нежели церебральные процессы. Это действительно то самое идеальное, о котором говорил Ильенков. И что еще более важно, это идеальное имеет психологический срез.

Но, полагаем, идеальные артефакты, это скорее понятия, идеи, чем схемы и, во всяком случае, не инструменты познания. Обращаясь к инструментам познания (которые он от схем принципиально не отличает), Коул вводит понятие «когнитивный артефакт», обладающий эмоциональной, а если развивать мысль Коула дальше, и мотивационной составляющей. Но, по Д'Андраду, мы видели, что культурные схемы не могут не обладать эмоциональными и эвокативными составляющими. Таким образом, речь может идти не только об эксплицитной, но и об имплицитной культуре, которая отнюдь не сводится к механизмам опосредования, а представляет собой отдельную сферу, которую последователи Выготского и Леонтьева называют сферой «личностных смыслов», понимая под последними так называемую интимизацию [3], то есть встраивание в личность целей и мотивов как атрибутов деятельности. Впрочем, объяснить личность через процедуру интериоризации – дело бессмысленное, ибо она понятие нередуцирумое и в конечном счете – духовное.

Культурная нейронаука и врожденные парадигмы культуры

Мы анализировали книгу Майкла Коула, которая была издана по-английски и по-русски почти одновременно: соответственно в 1996 [64] и 1997 [32] годах. В ней он говорит, как мы видели, о социальной природе человеческого мышления: «все средства куль-

турного поведения (по моей терминологии – артефакты) по своей сути социальны. Они социальны также по своему происхождению и развитию» [32, с. 210]. В своих последующих работах Коул обращается к нейронауке[1], указывая, что «культура является составляющей психических процессов человека», говорит о «коэволюции филогенетического и культурно-исторического факторов в формировании процессов развития в рамках онтогенеза», что означает, что «изменения структуры и функций мозга связаны с культурно-организованными изменениями» [31, с. 3]. В частности, Коул упоминает о том, что. «основываясь на современных данных нейронауки, Стивен Квартц и Терренс Седжновский объявляют, что культура "содержит часть программы развития, которая работает вместе с генами и строит мозг, который лежит в основе того, чем вы являетесь"» [31, с. 4]. Коул заканчивает свою статью словами: «Соконструирование культуры и биологии больше не может игнорироваться в исследованиях обучения и развития человека» [31, с. 14]. Поэтому естественно, что Коул в дальнейшем обращается к нейронауке, которая полагает, что культурные изменения биологически фиксируются в нашем мозге. На русском языке появляется его статья в соавторстве с М.В. Фаликман «"Культурная революция" в когнитивной науке: от нейронной пластичности до генетических механизмов приобретения культурного опыта», в которой дается пространный анализ возможностей нейронауки в сфере исследования культуры. В основе так называемой культурной нейронауки лежит тезис, что «профиль активации мозга при решении разнотипных задач меняется в ходе обучения, освоения новых сфер деятельности и, возможно, при получении того или иного культурного опыта… Проблемы, за решение которых берутся представители данной области, касаются того, как нейробиологические процессы в мозге ведут к возникновению и развитию культур различного типа, можно ли говорить о биологических основах общности между культурами, в чем выражаются кросс-культурные особенности строения и функционирования человеческого мозга, связанные с особенностями когнитивных, мотивационных и эмоциональных процессов в разных культурах» [57, с. 5]. Исследования в области культурной нейронауки приводят к тому, что о человеческой психике говорят как о биоартефакте, наборе «функциональных систем, который продолжает постоянно складываться в ходе взаимодействия человека и культуры» [54, с. 50].

Одной из основных причин «столь стремительного развития нейронауки стало внедрение нового метода исследования мозга – функциональной магниторезонансной томографии (фМРТ)», – пишет российская исследовательница нейронауки А.А. Филатова. Принцип работы фМРТ построен на измерении тока крови и изменений потребления кислорода, вызванных нейронной активностью головного мозга. Любая наша когнитивная или какая-либо иная деятельность связана с работой специализированных областей в мозге, которые в процессе своей активизации получают больше крови, насыщенной кислородом, что и фиксирует фМРТ» [58, с. 106]. Нейронаука стала одним из ведущих трендов нашего времени. Правда, следует отметить, что «пожалуй, никто так яро и безапелляционно не критикует современное «нейропомешательство», как сами нейробиологи и нейрофизиологи. И это вполне понятно. Кто, как не сами ученые, знают истинную цену честному выстраданному результату своих многолетних исследований» [58, с. 112].

Об отражении культурного в мозге человека писал другой американский последователь Выготского, создатель социокультурного подхода Джером Брунер. По словам Брунера,

[1] Большинство нейроученых являются, по терминологии Большой Советской энциклопедии, «вульгарными материалистами», то есть полагают, что психические проявления связаны непосредственно с активностью нейронов и химическими реакциями в головном мозге. Но, как я уже отмечала, никаких удовлетворительных гипотез относительно того, как телесное могло бы порождать психическое, нет. Причина тут в том, что телесное и душевное (тем более духовное) – разные стихии, и душевное (как и духовное) не материально, а является выражением дарованной Господом человеку души.

«мышление осуществляется в значительной мере с помощью инструментов, предоставляемых нам культурой» [8, с. 306]. Восприятие непосредственно связано с процессом категоризации, поскольку все, что мы воспринимаем, относится к некоторому классу явлений и через это отнесение приобретает свое значение [8, с. 14]. «Если мы утверждаем, что категоризация часто оказывается скрытым или бессознательным процессом, что мы не осознаем перехода от отсутствия идентификации объекта к наличию ее и что решающим признаком всякого восприятия является тем не менее отнесение объекта в той или иной форме к известной категории, то это не освобождает нас от обязанности объяснить, откуда берутся сами категории» [8, с. 14]. Как же Брунер объясняет изначальное происхождение категорий? Брунер ссылается на Д. Хебба [69], который создал «анатомо-физиологическую теорию выделения человеком классов событий в окружающей среде и опознание новых событий в качестве частных случаев однажды установленных классов», которая является «ассоциативной теорией восприятия на нейронном уровне, исходящей из предпосылки, что раз сформировавшиеся нейронные ансамбли облегчают восприятие ранее одновременно следовавших событий» [8, с. 31], но вместе с тем и то, что «некоторые первичные категории врожденны или автохтонны, а не являются результатом обучения. Первичную способность выделять предметы из фона следует, по-видимому, считать одним из примеров этого. То же относится и к способности различать модальности событий… Полный список врожденных категорий – излюбленный предмет философских споров в XIX веке – это тема, на которую, по-видимому, потрачено слишком много чернил и слишком мало экспериментальных усилий. Движение, причинность, намерение, тождество, эквивалентность, время и пространство суть категории, которым, скорее всего, соответствует нечто первичное в психике новорожденного» [8, с. 16]. Таким образом, Брунер постулирует первичные или существующие до опыта категории. Он пишет: «Пользуясь оптимистической метафорой Хебба, имеет смысл строить мост между нейрофизиологией и психологией при условии твердой опоры на обоих концах, даже если середина этого моста будет при этом несколько шаткой» [8, с. 31].

Идея о врожденности категорий была высказана также Ноамом Хомским в психолингвистике. Он утверждал, что универсальная грамматика, на основе которой человек воспринимает и усваивает грамматику родного языка, представляет собой общий набор синтаксических правил, встроенных в мозг [60]. Речь у Хомского идет о системе «базисных универсальных правил: врождённое свойство человеческого мозга, представляет собой основу речевой деятельности человека» [61]. О врожденных структурах мышления говорил Джерри Фодор, который предложил модельную теорию [59, с. 47–54], суть которой сводилась, говоря словами Майкла Коула, к тому, что «информация из окружающей среды проходит через совокупность специальных входных систем или модулей, определенным образом преобразующих входную информацию. Они передают эту информацию в общем формате “центральному процессору”. Психологические принципы организации каждой области являются прирожденными в смысле А. Гизелла или Н. Хомского. Они имеют фиксированную нервную архитектуру, они действуют автоматически и быстро и “включаются” соответствующими внешними входами, а не конструируются, как это предполагается в теории Ж. Пиаже. Различные области не взаимодействуют друг с другом непосредственно, каждая из них представляет собой отдельный психический модуль. Информация, поставляемая модулями, координируется посредством “центрального процессора”, оперирующего продуктами их деятельности. Модули не могут испытывать влияние со стороны других составляющих психики, которые не имеют доступа к их внутреннему оперированию. В дополнение к языку Дж. Фодор предложил еще ряд возможных модулей, в том числе связанных с восприятием цвета, формы, трехмерных отношений и распознаванием голосов и лиц. Впоследствии было предложено множество возможных модулей, включая модули для механической причинности, целенаправленного движения, числа, одушевленности и музыки» [32, с. 225–226].

Оговоримся, правда, что Фодор разрабатывал не культурные концепции, а модели мозга, ориентированные на создание искусственного интеллекта. Но в последней трети XX века, в период бума когнитивных наук, концепции теоретиков сознания – аналитических философов – подпитывали и культурологическо-антропологические подходы.

* * *

Итак, важный вывод состоит в том, что человеку присущи, выражаясь словами российского психолингвиста и когнитивиста Т.В. Черниговской, «концепты-примитивы, которые по мнению целого ряда крупных представителей когнитивной науки, являются врожденными и проявляющимися у детей очень рано, а не приобретенными в результате раннего научения» [61]. По ее словам, «дети, таким образом, уже рождаются с мозгом, готовым к синтаксическим процедурам именно из-за развития языка в сторону наиболее вероятностных характеристик, что и фиксируется генетически», и она указывает на то, что «не генетические изменения лежали в основе появления языка, даже если мы их сегодня видим, а наоборот». Таким образом, культурные изменения отражаются на церебральном уровне и закрепляются в генах.

Все перечисленные авторы, которые говорят о закрепленности на генетическом уровне культурных явлений – материалисты и эволюционисты. Речь тут идет не сколько о накоплении мутаций (или одной супермутации, как полагал Ноам Хомский), а именно о формировании особого человеческого мозга, обладающего особой пластичностью, чтобы вмещать в себя культурные парадигмы. Таким образом, даже в рамках материализма происходит отход от идеи интериоризации. А значит, даже в этой системе взглядов психологические орудия оказываются не связанными с внешними орудиями опосредования. То, что мы используем в процессе еды такой артефакт, как ложка, а для колки дров такой артефакт, как топор, индифферентно в отношении наших мозговых процессов. Никак нельзя сказать, что мы интериоризируем топор как орудие и получаем в своей психике какой-то особый психологический механизм, с помощью которого опосредуем наши психические процессы. Те психологические ухищрения, которые Выготский определял как символы, подобные узелкам на веревочке, помогающим в запоминании цифр, конечно, существуют, но они отличны от собственно психологических орудий опосредования, которыми являются схемы, и являются просто частным случаем наполнения схем, например, конкретной схемы счета, функционально не отличаясь от узелков. Они именно наполнение схем, а не сами схемы, то есть не психологические орудия опосредования как таковые.

Что до протосхем, которые могут быть закреплены генетически, то полагаем, что они являются таким же даром Божиим, как способность к речи: как дар слова дан человеку, так дана человеку способность принимать культуру, аккультурироваться. К пониманию этого факта идет постепенно наука, которая использует теорию коэволюции культурного и биологического и рассматривает мозг как био-артефакт [31], но не может объяснить, каким образом культурное проникает в биологическое или, используя концепт социального мозга [см. напр., 5, с. 100–102], не может объяснить, как мозг стал социальным. Более того, «то невероятное количество доступных эмпирических данных (каждый год в научных журналах появляется около 60 тыс. статей по разным направлениям нейронауки), которое с каждым днем растет как снежный ком, не помогает перейти от понимания того, что делает человеческий мозг, к пониманию того, как он это делает» [58, с. 114].

Как трава сквозь асфальт

Теперь нам осталось подвести итоги. Мы видим, что культура очень сложна и отнюдь не сводится к одному какому-то элементу, который можно назвать собственно культурным. Скорее надо говорить о системе разнородных элементов, которые в своей совокупности

составляют культуру. Надо отметить, что все эти элементы принадлежат разным сферам жизни человека (мы сейчас рассматриваем те, которые являются психокультурными, почти не касаясь пока социокультурных и персоналистских, культурно-языковых и т.п.), но важна именно сама их система, являющаяся собственно культурной, ибо она делает возможным функционирование культуры.

Культура – это именно система, и она связывает воедино:

1) *культурно-биологическое*; мы его определим как «врожденные парадигмы категоризации», которые сами по себе еще не культура, но есть ее самая главная предпосылка, ибо без них человек просто не может стать носителем культуры, а также врожденные предустановки, которые исходно определяют деятельность, но деятельностью еще не являются (у Узнадзе, например, это выше упоминавшееся «замечание»; мы же понимаем предустановку как врожденную способность к направленному действию);

2) *внешний мир*; мы его определим термином Роя Д'Андрада, «поток материала», который означает события и явления, находящиеся вне нашего восприятия, помимо нас [см. 65] и служащие основой для эксплицитной культуры;

3) *духовный мир*; его в человеческой проекции в качестве νοῦς'а («ума») мы условно сведем здесь к свободе воли человека (оговоримся, что в нашей схеме мы не рассматриваем личность или сознание, но скажем, что, в отличие от культурно-исторической психологии, не считаем их только культурными конструкциями, но духовно-культурными. Темы сознания мы кратко касаемся в [39]).

Вот каким образом сопряжены в нашем мире эти три начала, как они соотносятся друг с другом, система, которую они образуют, – это и есть культура, представляющая собой единство в своих эксплицитных и имплицитных составляющих. В том разрезе, в каком в этой работе мы говорили о культуре, опираясь на труды психологов и культурологов-материалистов, мы говорили именно о материальном срезе культуры, в самых разных ее проявлениях. И если мы рассматривали психологию человека, то в конечном счете рассматривали ее с позиции теории интериоризации и опосредования как закономерностей, которые культуре присущи именно в ее материально-телесном-психическом аспекте, неотъемлемом с учетом телесности человека, живущего по телесно-материальным законам (причем именно для падшей человеческой природы). Но всю эту телесность пронизывают энергии духовного мира, и человеческая деятельность в ее культурообусловленных формах все-таки всегда есть выражение свободной воли человека, склоняющейся к добру или ко злу. И в каждом артефакте мы видим отсвет Божественного или тень бесовского.

Та структура культуры, которую мы назвали собственно культурным феноменом, показывает сложный характер проявления духовного через телесно-психологическое, череду бесконечных опосредований одних феноменов через другие. Благодаря опосредованию духовное, как трава сквозь асфальт, пробивается через дебелость человеческой плоти, тяжесть человеческой мысли и морок человеческого сознания, какие они есть в падшем мире. Именно опосредование надо признать основным культурным механизмом, превращающим в культурные феномены не только материально-социальный «поток материала» или преобразующим мозг в био-артефакт, но позволяющим и духовному воплощаться в культурных феноменах, становясь доступным падшему человеку. И мы видим, что мир, который «во зле лежит», и падшая человеческая природа все равно существуют в лучах Пакибытия, пусть и «опосредованного» через структуры, которые не менее сложны, чем наш сложнейшим образом устроенный организм, – бытия в лучах Пакибытия или мира «духов злобы поднебесной», в зависимости от свободного человеческого выбора.

В статье мы цитировали психолога Д.А. Леонтьева, который говорит, что в человеческом организме уже нет собственно биологического, а в бытии культурном – собственно социального [37, с. 27] или, продолжим, собственно материального или собственно иде-

ального, это – культурный организм, система во всей во всей своей сложности. Подобно тому, как организм природный настроен на осуществление кровотока и жизни биологического существа, так сложная система различных артефактов и механизмов опосредования (психологических орудий) превращается в культурный механизм, в котором и во многом через который теплится духовная жизнь, текут токи духовной крови. И при всей сложности и, казалось бы, культурной детерминированности, духовные механизмы всегда оставляют возможность для «различения духов».

Литература

1. *Альбуханова-Славская К.А.* Принцип субъекта в философско-психологической концепции С.Л. Рубинштейна // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки, воспоминания, материалы. М., 1989. С. 10–63.
2. *Асмолов А.Г.* По ту сторону сознания: методологические проблемы неклассической психологии. М.: Смысл, 2002, 480 с.
3. *Асмолов А.Г.* Психология личности: Принципы общепсихологического анализа. М.: Смысл, 2001. 416 с.
4. *Астафьева О.Н.* Предисловие // *Режабек Е.Я., Филатова А.А.* Когнитивная культурология. СПб.: Алитея, 2010. 316 с.
5. *Ахутина Т.В.* «Социальный мозг» с точки зрения представлений о психологических системах Л.С. Выготского // Культурно-историческая психология. 2012. Т. 8. № 4. С. 100–102.
6. *Бондарев А.В.* Третье рождение культурологии // *Маркарян Э.С.* Избранное. Наука культуры и императивы эпохи. М.: Центр гуманитарных инициатив; СПб.: Университетская книга, 2014. С. 563–625.
7. *Брунер Дж.* Торжество разнообразия: Пиаже и Выготский [Электронный ресурс] // Вопросы психологии. 2001. № 4. Режим доступа: https://tovievich.ru/book/korni/7112-dzherom-bruner-torzhestvo-raznoobraziya-piazhe-i-vygotskiy.html
8. *Брунер Дж.* Психология познания: За пределами непосредственной информации. М., 1977. 413 с.
9. *Бэкхёрст Д.* О понятии опосредствования // Культурно-историческая психология. 2007. Т. 3. № 3. С. 61–66.
10. *Верч Дж.* Социокультурный подход к опосредованному действию // Психологическая наука и образование. 1997, № 3. С. 18–26.
11. *Выготский Л.С.* Истории развития высших психических функций / Л.С. Выготский // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 208–547.
12. *Выготский Л.С.* Конкретная психология человека / Л.С. Выготский // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 1020–1038.
13. *Выготский Л.С.* Орудие и знак в развитии ребенка / Л.С. Выготский // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 1039–1129.
14. *Выготский Л.С.* Проблема культурного развития ребенка. / Л.С. Выготский // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 191–207.
15. *Выготский Л.С.* Сознание как проблема психологии поведения. / Л.С. Выготский // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 18–40.
16. *Выготский Л.С.* Мышление и речь. 5-е изд., испр. М.: Лабиринт, 1999. 352 с.
17. *Выготский Л.С.* Лекции по психологии / Л.С. Выготский // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 590–591.
18. *Гальперин П.Я.* Психология как объективная наука: Избранные психологические труды. М.: Изд-во Института практической психологии; Воронеж: НПО «МОДЭК», 1998. 479 с.
19. *Гараи Л.* О значении и его мозговом аппарате // Культурно-историческая психология. 2010. Т. 6. № 2. С. 14–23.
20. *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
21. *Дафермос М.* Критический анализ принятия теории Л.С. Выготского в международном академическом сообществе // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12. № 3. С. 37–46. С. 39.
22. *Драч Г.В.* «Третье рождение культурологии»: культурологические штудии Э.С. Маркаряна [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://emarkaryan.info/drach_1/
23. *Жданов Ю.А., Давидович В.Е.* Сущность культуры. Ростов-на-Дону: РГУ, 1979. 264 с.
24. *Зинченко В.П.* Доопытная готовность овладения словом и приобщения к культуре // Культурно-историческая психология. 2010. Т. 6. № 2. С. 2–13.
25. Из записных книжек Л.С. Выготского / / Вестник МГУ. Серия «Психология». 1977. № 2. С. 89–102.
26. *Ильенков Э.В.* Идеальное // Культурно-историческая психология. 2006. Т. 2. № 2. С. 17–28.
27. *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального // Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 462 с. С. 229–269.
28. *Ильенков Э.В.* Соображения по вопросу об отношении мышления и языка // Философия и культура. М., 1991. С. 270–274.
29. *Ильенков Э.В.* Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. № 2. С. 68–79.

30. *Каган М.С.* Человеческая деятельность. (Опыт системного анализа). М.: Политиздат, 1974. 328 с.

31. *Коул М.* Переплетение филогенетической и культурной истории в онтогенезе // Культурно-историческая психология. 2007. № 3. С. 3–16.

32. *Коул М.* Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. 431 с.

33. *Леонтьев А.А.* Предисловие // *Выготский Л.С.* Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 5–17.

34. *Леонтьев А.А.* Ключевые идеи Л.С. Выготского – вклад в мировую психологию XX столетия // Психологический журнал, 2001 Т. 22. № 4. С. 5–11.

35. *Леонтьев А.А.* Л.С. Выготский. М.: Просвещение, 1990. 158 с.

36. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975. 304 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.marxists.org/russkij/leontiev/1975/dyeatyelnost/index.htm

37. *Леонтьев Д.А.* О некоторых аспектах проблемы «культура и личность» // Культурно-историческая психология. 2013. Т. 9. № 1. С. 22–31.

38. *Лурия А.Р.* Нейропсихология. М.: Академия, 2006. 384 с.

39. *Лурье С.В.* Опыт переформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии // Тетради по консерватизму. 2021. № 1.

40. *Лурье С.В.* Три системы: культура и психология: культурология на основании православной антропологии // Тетради по консерватизму. 2021. № 1.

41. *Майданский А.Д.* «Культурная психология» Л.С. Выготского в оптике Спинозы и Маркса // Культурно-историческая психология. 2018. Т. 14. № 1. С. 126–130.

42. *Маркарян Э.С.* Культура как универсальная технология человеческой деятельности / Э.С. Маркарян // Избранное: Наука о культуре и императивы эпохи / отв. ред. и сост. А.В. Бондарев. М.: Центр гуманитарных инициатив; СПб.: Университетская книга, 2014. 656 с.

43. *Маркарян Э.С.* Очерки теории культуры / Э.С. Маркарян // Избранное: Наука о культуре и императивы эпохи / отв. ред. и сост. А.В. Бондарев. М.: Центр гуманитарных инициатив; СПб.: Университетская книга, 2014. С. 563–625.

44. *Маркарян Э.С.* Проблема целостного исследования культуры в антропологии США // Этнология в США и Канаде: сб. статей. М.: Наука, 1989.

45. *Маркарян Э.С.* Теория культуры и современная наука. М.: Мысль, 1983. 284 с.

46. *Маркарян Э.С.* Об исходных методологических предпосылках исследования этнических культуру // Методологические проблемы этнических культур: Материалы симпозиума. Ереван, 1978. 124 с.

47. *Надирашвили Ш.* Психология пропаганды. Тбилиси: Mecniereba, 1974. 170 с.

48. *Павленко В.Н.* Понятия «орудие», «психологическое орудие», «знак» и их соотношение // Культурно-историческая психология. 2020. Т. 16. № 1. С. 122–131.

49. *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 526 с.

50. *Режабек Е.Я., Филатова А.А.* Когнитивная культурология. СПб.: Алитея, 2010. 316 с.

51. *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2002. 720 с.

52. *Рычкова О.В., Холмогорова А.Б.* Концепция «социального мозга» как основы социального познания и его нарушений при психической патологии. Ч. I: Концепция «Социальный мозг» – продукт современной нейронауки // Культурно-историческая психология. 2012. Т. 8. № 3. С. 86–94.

53. *Соколова Е.Е., Федорович Е.Ю.* К проблеме «культуры» у животных: критический анализ современных исследований с позиций психологии деятельности школы А.Н. Леонтьева // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12. № 2. С. 14–23.

54. Творческий потенциал культуры и человеческое развитие (круглый стол методологического семинара под руководством В.В. Рубцова и Б.Д. Эльконина) // Культурно-историческая психология. 2018. Т. 14. № 4. С. 41–51.

55. *Тульман С.* Моцарт в психологии // Вопросы философии. 1981. № 10. С. 127–137.

56. *Узнадзе Д.Н.* Экспериментальные основы психологической установки. Тбилиси: Изд-во АН Гр. ССР, 1961. 210 с.

57. *Фаликман М.В., Коул М.* «Культурная революция» в когнитивной науке: от нейронной пластичности до генетических механизмов приобретения культурного опыта // Культурно-историческая психология. 2014. Т. 10. № 3. С. 4–18.

58. *Филатова А.А.* «Мозговой штурм»: нейронуйка за пределами нейронауки // Философия науки. 2017. № 3 (74). С. 106–121.

59. *Фодор Дж.* Модульность психики. Когнитивная психология: история и современность: Хрестоматия / под ред. М. Фаликман, В. Спиридонова. М., 2011. С. 47–54.

60. *Хомский Н.* Язык и мышление. М.: Изд-во Московский университет, 1972. 122 с.

61. *Черниговская Т.В.* Что делает нас людьми: почему непременно рекурсивные правила? взгляд лингвиста и биолога [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://docplayer.ru/30614781-T-v-chernigovskaya-chto-delaet-nas-lyudmi-pochemu-nepremenno-rekursivnye-pravila.html

62. *Ясницкий А.* Ревизионистская революция в выготсковедении: На пути к выготскианской аванградной «науке о Сверхчеловеке» в 21 веке [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://docplayer.ru/38959781-Revizionistskaya-revolyuciya-v-vygotskovedenii-i-nasledie-vygotskogo-v-21-veke-1.html

63. *Bartlett F.* Remembering. Cambridge University Press. 1932. X. 317 p.

64. *Cole M.* Cultural Psychology. A Once and Future Discipline. Cambridge, Mass., London: The Belknap Press of Harvard Press, 1996.

64. *D'Andrade R*. Cognitive Anthropology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1994. P. 47–58.

65. *D'Andrade R*. Shemas and Motivation // Human Motive and Culture Models. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 93–115.

66. *D'Andrade R*. Cultural Meaning Systems // Cultural Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984. P. 107–119.

67. *D'Andrade R*. The Culture Part of Cognition // Cognitive Science. 1981. № 5. P. 179–191.

68. *Hebb D.O*. The organization of behavior. New York, Wiley, 1949. 335 p.

69. *Miller J*. Theory of Developmental Psychology. New York: Freeman, 1993. 488 p.

70. *Nelson K*. Cognition in a Script Frammework // J.H. Flavell and L. Ross (eds.) Social Cognitive Development. New York: Cambridge University Press, 1981. P. 97–118.

71. *White L*. The Science of Culture. New York, 1949. P. 404.

Аннотация. Статья посвящена анализу в перспективе православной культурологии советского наследия – культурно-историческому и деятельностному подходу в советской психологии и культурологии, а также теории установки. Мы обращаемся к трудам советских психологов Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, Н.Д. Узнадзе, С.Л. Рубинштейна и др., культурологов и философов Э.В. Ильенкова, Э.С. Маркаряна, М.С. Кагана и др., а также российских и американских последователей культурно-исторической психологии Е.Я. Режабику, А.А. Филатовой, М. Коулу, Дж. Брунеру и др. Внимание уделяется и когнитивной психологии, и культурной нейронауке в той мере, в какой они связаны с культурно-исторической психологией. Основной акцент в статье делается на то, как разными учеными выделялись феномены, которые можно определить как собственно культурные. На основе анализа концептов советских психологов и их американских последователей выстраивается схема соотношения культурного и психологического, которая осталась эклектичной, если не видеть влияния духовного мира на культурное и психологическое.

Ключевые слова: культурно-историческая психология, символы, знаки, психологические орудия, деятельность, установки, артефакты, схемы, репрезентации.

Svetlana V. Lourie, PhD in History, Doctor in Culturology, Leading Researcher, the Sociological Institute of RAS – Branch of Federal Center of Theoretical & Applied Sociology of the RAS (St. Petersburg). E-mail: svlourie@gmail.com.

On Specific Class of Cultural Phenomena
Orthodox Culturology in the Time of Soviet Marxist Psychologists

Abstract. The article is devoted to the analysis of the perspective of Orthodox culturology of Soviet period – cultural and historical and active approach of Soviet psychology and culturology, as well as the attitude theory. The author resorts to the works of Soviet psychologists (L.S. Vygotsky, A.N. Leontiev, N.D. Uznadze, S.L. Rubinstein and others), culturologists and philosophers (E.V. Ilyenkov, E.S. Markaryan, M.S. Kagan and others), as well as Russian and American followers of cultural and historical psychology (E.Ya. Rezhabek, A.A. Filatova, M. Cole, J. Bruner and others). Special attention and paid to cognitive psychology and cultural neuroscience inasmuch as they are connected with cultural and historical psychology. The main emphasis is made on how various scientists choose the phenomena that can be defines as properly cultural. On the basis of the analysis of the concepts of Soviet psychologists and their American followers the author draws up the scheme of the cultural and the psychological co-relation that remains eclectic if one ignores the influence of the spiritual world on the cultural and psychological aspects.

Keywords: Cultural and Historical Psychology, Symbols, Signs, Psychological Instruments, Activity, Attitude, Artifacts, Schemes, Representations.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-208-245

Светлана Лурье

«Картезианский театр» в американской аналитической философии и православной антропологии и культурологии

> …Бога я действительно не видел, гражданин общественный обвинитель. Но я много оперировал на мозге и, открывая черепную коробку, никогда не видел там также и ума. И совести там тоже не находил.
>
> *Свт. Лука (Войно-Ясенецкий)*
> *«Я полюбил страдание...» Автобиография.*
> *Из выступления на суде*
> *по «делу врачей» в Ташкенте, 1921*

Цель, к которой разными путями идет европейская и американская философия, – это отказ от какого-либо онтологического основания человека и того мира, в котором он живет. В европейской мысли это происходит через принципы радикального конструктивизма и деконструкции. Мишель Фуко, Жак Деррида, Жуль Делез, Жан Бодрийяр – яркие имена философских звезд парижского небосклона! Именно они принесли в современную мысль представление о том, что культурная реальность может быть произвольно переконструирована. Именно они отрицали биологические и культурные универсалии и благодаря им (опосредовано или непосредственно, как в случае с Фуко) мы живем в мире, в котором одно за другим конструируются понятия, идеи, практики, противоречащие здравому смыслу: представление о семье как о системе угнетения, о множестве гендеров, приятие эвтаназии, расовые и мультикультурные конструкты и т.п. Конечно, блестящие французы были популярны и имели последователей и в Америке!

Но что тем временем происходит в собственно американской аналитической философии? Она гораздо менее социально ориентирована и как будто меньше вмешивается в общественную жизнь, сосредоточилась на проблемах сознания и искусственного интеллекта. Казалось бы, это скорее стремление воплотить в жизнь научную фантастику. Но и аналитическая философия направлена на то, чтобы показать, что человек и мир, в котором он живет, не имеют онтологических оснований, что они иллюзорны. Иллюзией тут кажется все – само человеческое сознание, его «я», свобода воли, универсальные этические нормы, здравый смысл.

В нашей статье мы проанализируем развитие англоязычной аналитической философии, покажем ее истоки и тупики, в которые она заводит. Мы попытаемся также дать основанные на православной антропологии ответы на вопросы, казавшиеся в аналитической философии неразрешимыми.

Лурье Светлана Владимировна, доктор культурологии, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург). E-mail: svlourie@gmail.com

Основная проблема аналитической философии

Прежде всего разберемся, что такое аналитическая философия и откуда ее истоки. Сейчас аналитическая философия – это, по сути, материалистическая философия естественных наук. Конечно, даже материализму требуется пройти немалый путь, чтобы прийти к убеждению, что нас-де не существует (а без этого как обосновать взгляд на человека как на проект, подлежащий конструкции и деконструкции?). И вышла аналитическая философия из философии языка, поэтому можно сказать, что в чем-то корни у нее общие с так называемой континентальной, то есть европейской философией (ибо континент для Америки – это Европа, а сама она остров).

Итак, истоки аналитической философии в логическом формализме Людвига Витгенштейна и Бертрана Рассела, породившего так называемый логический позитивизм с его формальными логическими методами для разработки эмпирического представления о знании[1] [2, 16, 104]. Что до естественных наук, то к ним аналитическая философия предъявляла особые требования, проистекающие все из той же логики: научные выводы должны быть верифицируемы (повторяемы) и подлежать процедуре фальсификации (то есть должно быть ясно, каким образом их тезисы можно было бы опровергнуть). Такому взгляду на науку способствовал и прагматизм – традиционное американское философское течение, требующее определенной строгости мышления. Однако логика – это хорошо, но философов-аналитиков интересовала не она. Им как будто интереснее было выяснить, как устроен мир, и потому с годами, к концу XX века, постулаты логического позитивизма несколько размылись и вылились просто в требование некой научной строгости и сосредоточенности на конкретных вопросах в противоположность европейской широте охвата тем и, с американской точки зрения, словоблудия. Это выгодно отличало аналитическую философию на фоне континентальной, но исходный априорный материализм был ее родовой отметиной, которая сводила на нет то, что могло бы стать ее достижениями. И мы тут хотим показать, как роковым образом материалистическая наука о человеке вела к тому, что сам человек стал иллюзией. Так, через строгие научные процедуры – эксперименты как традиционные, так и нередко мыслительные – американцы упорно шли к той же цели, что и европейцы: стремились доказать, что ментальный мир – это конструкция, не имеющая под собой реального содержания.

Так было еще на раннем этапе современной американской философии, во времена увлечения бихевиоризмом. С точки зрения бихевиористской психологии, ментальный акт человека – это поведение и ничего больше, никакого иного более глубокого содержания он не несет. Бихевиоризм в психологии породил, например, известные ролевые теории, в соответствии с которыми психология человека сводится к поведению в соответствии с теми или иными ролями, которые могут сменять друг друга (скажем, роль отца сменяется ролью учителя, а та – ролью пассажира автобуса). Вне ролей ничего не остается – то, что не относится к одной роли, относится к другой (а человек порой роли может путать). Такие роли – что это, как не конструкции? Человек действует в сконструированной в соответствии с принятыми им ролями реальности.

В 1960-х начинается так называемая когнитивная революция, которая, как считается, противостояла бихевиоризму и прикончила его. Однако, по сути, когнитивные науки были усовершенствованной версией все того же бихевиоризма, поскольку никакой иной реальности, кроме ментального поведения (и его нейронного субстрата), не отражали.

[1] Истины логики и математика понимались как тавтология, а утверждения естественных наук должны были быть проверяемыми эмпирическими утверждениями. Те проблемы, которые наука не могла решить, предполагалось, были сформулированы некорректными терминами (дело именно в словах, которыми выражена проблема). Те же науки, которые занимаются онтологическими и метафизическими проблемами и в данную схему не укладываются, полагались просто не имеющими смысла.

Когнитивная психология сделала акцент на процедурах мышления, и задача, которая, как предполагалось, должна была быть разрешена когнитивными науками, состояла в разъяснении того, как человек мыслит. Мышление представлялось как взаимодействие символов (отражений в уме предметов внешнего мира) и когнитивных схем. Посредством схем в уме человека происходит категоризация внешнего мира, и цепочки таких категоризирующих когнитивных схем выражают собой мышление. Сами эти схемы, как правило, вполне бихевиористичны, поскольку акт наложения их на реальность – это акт поведенческий.

Первая по времени когнитивистская парадигма понимания мышления называлась символической. Суть символического подхода в том, что предмет внешнего мира предстает в уме человека в качестве знака, символа, которым он оперирует. Это направление было непосредственно связано с темой искусственного интеллекта, поскольку предполагалось, что терминами легко может мыслить и машина. Искусственный интеллект служил одновременно и целью, и орудием когнитивных наук, поскольку стимулировал моделирование ментальной реальности.

Исследования психологов-когнитивистов привлекли самое пристальное внимание аналитических философов, в частности и в том своем аспекте, в котором они были связаны с моделированием искусственного интеллекта, ставшим идеей фикс аналитической философии рубежа тысячелетий. И вот в последние десятилетия XX века, как о том говорит один из самых известных философов-аналитиков Джон Сирл, акцент и даже одержимость философией языка, свойственной логическому позитивизму, сменился такой же одержимостью философией сознания [103].

Классиками символического подхода стали Аллен Ньюэлл и Герберт Саймон, которого поддерживали Хилари Патнэм и Джерри Фодор[1]. Но подход развивался скорее в качестве моделирования умственной деятельности [77, 79], а не реальных проектов создания искусственного мозга, и некоторые исследователи, такие как Хьюберт Дрейфус, говорили, что он подходит только для игрушек [54]. Но это было время повального энтузиазма! Когнитивная наука шла дальше. Была предложена коннективистская модель разума, представляющая собой модель нейронных сетей – сетей живых клеток мозга, посредством которых, предполагалось, осуществляется мышление [92]. Далее к самому концу XX века начали разрабатываться модели искусственного интеллекта, основанные на возможности ориентации в окружающей среде, то есть обладающие смоделированными органами чувств [30, 68]. Не наша задача разбирать успехи и неудачи моделирования интеллекта, нас интересуют те философские проблемы, которые это направление науки обнаруживало, и какие решения для них предлагались.

Вернемся к символической модели разума. Она связана с тем, как человек воспринимает и перерабатывает информацию, конкретнее, с тем, что такое символ в уме человека. Воспринимает человек информацию, которая поступает к его уму от органов чувств, посредством того, что формирует ментальные репрезентации внешнего мира. То есть знак в символизме – это просто формально-логический элемент ментальной модели. Но если его попытаться объяснить применительно к непосредственному человеческому опыту, то неминуемо возникают сложности. Действительно, на наши органы чувств воздействуют внешние раздражители, информация от них передается в мозг, который реагирует на них определенными нейронными процессами. Параллельно этим реакциям (явно в тесной связи с ними!) человек в своем уме формирует ментальные образы предметов и явлений

[1] Джерри Фодор разработал теорию языка мышления – языка, на котором человек мыслит. Он полагал, что язык этот универсален для человечества и является символьным: его значения отражают символы явлений мира, в котором живет человек. (Конечно, язык мышления не относится ко всему, что происходит в уме человека.) [58].

(их называют репрезентациями), послуживших раздражителями для органов чувств. И, по сути, вся американская аналитическая философия, сконцентрированная с конца XX века на проблеме сознания, пытается разрешить один вопрос: как репрезентации связаны с их нейронными коррелятами, как нейроны через свои электрические и химические реакции будто бы порождают умственные представления? Именно многообразие американских подходов к этой проблеме мы и рассмотрим.

Исходной точкой, болевым нервом американской (как и европейской) философии является картезианский интерактивный дуализм, который, казалось бы, может разрешить основную стоящую перед аналитической философией проблему. Наш рассказ об аналитической философии будет посвящен тому, как шаг за шагом она избавляется от наследия Нового времени, наследия модерна, наследия рационализма, где разум был незыблемой категорией, как она пытается избавиться от того течения мысли, в основе которого лежала категория сознания, как низвергает «открывателя» сознания – Декарта.

Но скажем несколько слов о самом Декарте. Декарт – кто? Он современный человек, выразивший самую суть самоощущения современного человека. Картезианство породило тот стиль мышления, посредством которого мыслим все мы – люди от XVII века до дня сегодняшнего – верующие и неверующие, современные христиане и атеисты. Суть его в том, что для нас «я» – это та реальность, в которой – единственной – мы не сомневаемся. Именно отталкиваясь от нее, современный человек экзистенциально познает мир и Бога. Современный средний религиозный человек часто в Боге сомневается, для него его «я», а не Бог, пункт, от которого он начинает мыслить. Именно от своего «я» он и идет к Богу – открывает Бога в своем «я», своем «сознании». Наверное, этот путь не хуже других, ибо сознание отражает нашу душу. Декарт открыл для современного человека само понятие сознания, того, что осознает наше «я», нашу идентичность как целостность. Логика развития современного (часто безбожного) человека оплела это понятие разными коннотациями, построила вокруг него массу спекуляций, и, наконец, решила его смоделировать! Тем самым она уже лишила «я» его значения как точки отсчета, то есть деконструировала «я», и тем вывела его в так называемую постсовременную реальность, где само сознание – это всего лишь иллюзия.

Аналитическая философия вслед за постструктурализмом стремится современного человека уничтожить и породить постсовременного, посткартезианского человека, который по самой своей сути сомневаться уже не может, ибо лишен ощущения «я» как целостности, своей сердцевины, и уже «я» – не основа, а конструкт! Породить продукт посткогнитивизма (того, что сегодня приходит на смену когнитивным наукам), который всего лишь субъект (да и можно ли к нему применить это слово?) «повествования» вместо сознания. Так аналитическая философия своим путем порождает постгуманизм – мир, где у человека нет сознания, антикартезианский мир.

Коротко напомним, в чем суть Декартова дуализма и как картезианская философия повлияла на современную американскую философию.

Декарт и последние картезианцы

Наше познание идет из двух источников. Во-первых, его основные, базовые идеи даны нам изначально, мы с ними рождаемся, они присущи нашему сознанию как таковому. Во-вторых, познание идет извне. Но как? Органы чувств, по Декарту, однозначного доверия не заслуживают, потому что ум и тело – две совершенно разные субстанции, и встает вопрос, как мы получаем информацию о том, что относится к нашему телу, как внешние впечатления оказываются в нашем уме? Декарт отнюдь не говорит, что мы не можем познать внешний мир. Он постулирует, что ментальное и телесное взаимодействуют. Это

очень важный философский тезис, который называется интерактивным дуализмом. Решает Декарт вопрос, в общем-то, наивно. Он «находит» в нашем теле орган, через который и происходит взаимодействие ментального и телесного – шишковидная железа нашего мозга (эпифиз) [5].

Постулированные Декартом врожденные идеи наследовали феноменалисты XX века, которые занимались тем, как представления присутствуют в нашем сознании. Ибо, что очень важно, наше сознание содержательно, в нем присутствуют идеи, которые каким-то образом соотносятся с явлениями внешнего мира, то есть наше сознание интенционально. С точки зрения феноменалистов, человек живет в этом ментальном интенциональном мире, а о других людях судит, по сути дела, по аналогии, чисто гипотетически предполагая, что они во всем ему подобны. От идеи интенциональности мира, в котором живет человек, пошел конструктивизм. Ведь интенциональный мир может трактоваться как мир культурно сконструированный. Именно к конструктивизму пришли последователи социолога-феноменалиста Альфреда Щюца Питер Бергер и Томас Лукман, а именно: к представлению о том, что человек конструирует в своем уме общество, в котором живет[1]. А это в свою очередь может предполагать возможность деконструкции. Этим путем пошли французские философы, такие как Мишель Фуко, Жак Деррида и др. [8]. Из американцев к феноменологической деконструкции пришел этнометодолог Гарольд Гарфинкель со своими абсурдными «гарфинкелингами» – примерами разрушения здравого смысла и естественного хода событий при нарушении кем-то из его участников социально сконструированного их сценария [4, 15].

Среди американских аналитических философов последним картезианцем был Ноам Хомский. Его перу принадлежит книга «Картезианская грамматика» [38], да и сама основная идея Хомского – идея врожденной универсальной грамматики – в своей основе картезианская. Хомский постулирует, что основы языка, универсальные грамматические формы, человеком не приобретаются, а присутствуют в его уме от рождения. Грамматические структуры являются общими для всех языков и отражают определенные фундаментальные свойства разума. Ребенок начинает довольно рано бегло говорить, не совершая синтаксических ошибок, при этом имея не так много возможностей усвоить и интериоризировать грамматику родного языка. Далеко не все грамматические формы он слышит в течении своей короткой жизни, его языковые контакты еще ограничены и скудны – Хомский называет это «бедностью стимула». При этом ребенок в своей устной речи почти не делает ошибок. Поэтому Хомский предполагает, что в уме ребенка происходит лишь актуализация врожденных грамматических форм применительно к грамматике его родного языка. Если ребенок билингва, актуализируются сразу две грамматические системы, но обе на основе врожденных универсальных языковых парадигм [22]. Таким образом, врожденная грамматика сопоставима с врожденными идеями Декарта.

Хотя Хомский писал в основном только о грамматике, определенные универсальные идеи он признавал и в других сферах. Об этом свидетельствует знаменитый резкий спор между Хомским и Мишелем Фуко. Хомский был глубоко возмущен моральным релятивизмом Фуко и настаивал на том, что универсальные моральные идеи объективно существуют. (Со стенограммой дискуссии можно ознакомиться здесь: [40].) «Он казался мне совершенно аморальным, я никогда не встречал никого, кто был бы настолько аморальным… Как будто он был из другого вида или что-то в этом роде»? – говорил Хомский после дебатов [25].

[1] Люди и группы, взаимодействующие в социальной системе, создают концепции или ментальные представления о действиях друг друга, которые, институциализируясь, превращаются в роли, которые акторы играют по отношению друг к другу. Посредством этого в общество вкладывается смысл. Поэтому говорят, что реальность сконструирована социально [1].

Идеи врожденной грамматики получили продолжение у популяризатора науки Стивена Принкера, который, однако, предположил ее эволюционное происхождение [13]. Хомский был с этим категорически не согласен, не понимая, как бы могла такая сложная структура как универсальная грамматика сложиться в ходе постепенного эволюционного развития. Он предположил совершенно фантастический путь происхождения универсальной грамматики – дескать, когда-то в один миг произошла одномоментная мутация человеческого ума, в результате чего в нем сразу укоренилась эта самая универсальная грамматика. Раз – и все! [26]. Если, как Хомский, не верить в то, что универсальная грамматика – дар речи – заложена в нас Творцом, то другого пути объяснить ее, кроме такой одномоментной внезапной мутации генов, не существует! Хотя разве, по сути-то, это не отказ от всякого объяснения?

Так, будучи в некотором смысле картезианцем, Хомский постулировал врожденность некоторых идей. В то же время, будучи уже аналитическим философом, Хомский разработал трансформационно-порождающую грамматику [21], которая относится уже к исследованиям искусственного интеллекта. Как эти, казалось бы, несовместимые вещи совмещаются в уме аналитических философов старшего поколения лучше всего показать на теоретических конструкциях Дж. Фодора.

Фодор предполагает, что врожденной является система модулей – призма, или, точнее сказать – сито, через которое человек воспринимает информацию. Каждый отдельный тип информации воспринимается человеком через отдельный модуль: так, первичная категоризация информации происходит уже при ее приеме в ум. Система этой первичной категоризации – система модулей – является врожденной, она воплощена в человеческом мозге [19, 61]. Но эта система модулей с удобством может быть смоделирована и воплощена в искусственном интеллекте, для которого она тоже будет предзаданной, воплощенной в программе.

С этим подходом на протяжении большей части своей карьеры соглашался крупный аналитический психолог Хилари Патнэм, и он же продолжал верить во врожденность некоторых присущих людям знаний. «Гипотеза врожденности» – это выражение предложил и использовал Патнэм [106]. Но и он моделировал программы для переноса ума «на железо» [12].

Такой подход к уму, сознанию называется функционализмом (другое его название – теория множественности реализуемостей), его суть состоит в том, что сходные функции (в частности категоризацию информации посредством модулей) могут выполняться в разных системах, построенных из разного материала. Эти функции могут выполняться как в биологическом субстрате, так и «в железе» [108, 59]. Суть функционализма выражена в так называемом тесте Тьюринга, когда испытатель, с которым одновременно через закрытые двери общаются человек и машина, не может определить кто из них кто: машина выполняет сходные с человеком функции так же хорошо, как человек [17]. Но вскоре возник вопрос, точно ли так, точно ли машина выполняет те же функции. (Тема искусственного интеллекта не является темой данной статьи, но мы тем не менее продолжим ее анализировать, поскольку именно машина служила для аналитических философов моделью мозга и именно ее изучение привело их к ключевым для современной антропологии проблеме. Поэтому продолжим.)

Функционализму противостоит энактивизм, утверждающий, что познание возникает в результате динамического взаимодействия между действующим организмом и окружающей его средой. В области искусственного интеллекта эта теория воплотилась в идеи «воплощенного агента», который «познаёт» и взаимодействует с окружающей средой через физическое тело, пребывающее в этой среде [131]. Эти идеи воплотились в основном в робототехнике, имитирующей тела насекомых или более высших животных [27]. Однако

философ Джон Сирл стал настаивать на том, что надо иметь человеческий мозг, чтобы воспринимать внешний мир – как должны происходить именно нейронные, биологические процессы, а воспринимать мир должно физическими органами чувств. А машина она и есть машина.

Сирл, стремясь опровергнуть тест Тьюринга, привел в доказательство другой мыслительный эксперимент, который получил название «Китайская комната». Условия теста таковы: в комнате сидит человек, не знающий китайского языка, и машина, обладающая искусственным интеллектом. И машине, и человеку через окошко из другой комнаты передаются карточки с китайскими иероглифами, в ответ на каждую из которых нужно передать в окошко другую карточку. Машина имеет программу, а человек – четкие инструкции, как выбирать карточку с ответом. Так моделируется ситуация теста Тьюринга. У наблюдателя может создаться впечатление, что как машина, так и человек владеют китайским, но это ошибка. Машина остается железякой с программным обеспечением. Человек тоже ничего по-китайски не понимает – оба они всего лишь совершают механические действия и создают иллюзию осмысленности. И вот тут встает вопрос, что значит понимать китайский? Никак не оперировать с карточками, а что-то другое гораздо менее формализованное [118, 46]. Интересен и мыслительный эксперимент, предложенный Недом Блоком в 1978 году для опровержения функционализма, который называется «китайская нация». Следует представить, что каждый китаец имеет телефон и список телефонных номеров всех других китайцев. В случае, если ему позвонят по телефону, он должен обзвонить всех по своему списку. Каждый китаец здесь символизирует один нейрон мозга, а телефонная связь – нейронную сеть. Если в такой системе создать функциональное состояние, которое появляется при восприятии боли, вся «китайская нация» окажется в состоянии боли, при этом ни один из китайцев не будет эту боль чувствовать. Это применимо к любым ментальным состояниям и чувствам [*29*, 7].

Эксперимент Неда Блока может показаться неважным, между тем он ставит принципиальную проблему: непонятно, как активность нейронов может вызвать ощущение боли, если в самой этой активности подобного ощущения не содержится. Дэвид Чалмерс поставил этот вопрос более теоретически: сколь бы мы ни имитировали человеческие способности воспринимать внешнюю информацию через программное обеспечение, остается совершенно непонятным, как внешние раздражители, стимулирующие электрические сигналы в мозгу (и соответствующие программные процессы в искусственном интеллекте), превращаются в живое непосредственное представление о ярко-алом закате или переживание боли. Чалмерс назвал свою проблему «трудной проблемой сознания», которая едва ли поддается разрешению в отличие от более мелких «легких проблем» [23, 35, 125, 69, 3, 11].

Тут и первая фундаментальная точка преткновения на пути позитивистов-материалистов: что же мы воспринимаем? Реальные объекты (деревья, солнце, зори, поля, леса) – существует ли все это или есть только колебания волн и излучений? И эти хаотичные, может быть, колебания волн воздействуют на наши органы чувств, и мы в своем восприятии уже придаем им смысл и так конструируем реальность? [47] Далее встанет вопрос, а действительно ли мы придаем чему-то смысл или нам это только кажется? Такую альтернативу, становящуюся со временем все более актуальной для американской философии, мы рассмотрим далее, а пока зафиксируем вопрос, который мучает аналитических философов уже несколько десятилетий и вокруг которого происходят все их баталии: как соотносятся нейронные процессы, вызванные воздействием на них и мозг сигналами, поступающими от органов чувств, с нашими ощущениями, которые нимало на эти сигналы не похожи?

Итак, прежде всего: что мы видим – реальность или ментальную конструкцию? Немало аналитических философов придерживается точки зрения, которую называют реализ-

мом, – мир полон реальных предметов и явлений, и именно их мы и воспринимаем. Среди таких ученых есть и очень известные, такие как Хилари Патнэм [107], Джон Сирл [122], Джон Макдауэлл [94] и др. Этот взгляд не отрицает того, что в уме человека формируется репрезентация внешней реальности, как ментальная, так и ее нейронный коррелят. Ему противостоит уверенность в том, что воспринимаемая нами реальность – это именно и всего лишь наша ментальная репрезентация, по которой мы не можем судить, что происходит в реальном мире[1]. Осторожность по отношению к такому подходу аналитические философы проявляют вовсе не потому, что им так важно настаивать на объективности мира, а потому, что при таком подходе встает вопрос: кто или что в человеке выстраивает образы действительности – его интенциональный мир, ибо интенциональность как явление, представляется, требует наличия в сознании того, кого в современной философии называют алхимическим термином «гомункул». Аргумент гомункула, например, в области зрения выглядит так. Свет формирует на сетчатке глаза некие изображения, и кто-то изнутри человека смотрит на них как в кино. Образно представляется, что гомункул – маленький человечек смотрит и понимает изображения. Это явление принято называть «картезианским театром», и ряд аналитических философов категорически его отрицают, поскольку, не признавая наличие субстанционального человеческого «я», они вынуждены ставить перед собой вопрос, как гомункул (гомункула они почитают церебральным феноменом, ибо ничего не физического в психике не признают) может видеть эти изображения, и вынуждены постулировать еще одного гомункула внутри «головы» или «мозга» первого гомункула, смотрящего этот «фильм». Но это поднимает вопрос о том, как этот гомункул видит «внешний мир». Другими словами, создается ситуация бесконечного регресса. К этой проблеме мы дальше еще вернемся. Сейчас скажем только, что существует немало философов, которые напрочь отрицают саму возможность восприятия человеком внешнего мира не по причине своей склонности к феноменализму, а по причине как раз страха перед необходимостью признавать гомункула. Тем не менее основной вопрос остается открытым (и значительное число аналитических философов его продолжают ставить): каким образом мы можем видеть тот мир, в котором живем?

Мы возвращаемся к поставленному Декартом вопросу о взаимоотношении ума и тела в процессе восприятия человеком внешнего мира. Что бы ни было, но мы видим не волны такой-то частоты, а красный, синий, зеленый, сиреневый цвет – ягоды земляники, цветки фиалки, небесную лазурь. Такое качественное видение, которое невозможно вполне описать словами (как описать, например, словами красный цвет дальтонику?), получило название «квалиа»[2]. Мы слышим музыку, вдыхаем ароматы цветов и свежескошенной травы, ощущаем вкус вина – это все квалиа, качественные ощущения, без которых, наверное, мы могли бы обходиться, если бы наш организм реагировал просто на внешние стимулы – раздражения нервных клеток, сами наши ощущения как бы избыточны. Квалиа доказывают с помощью ряда мыслительных экспериментов. Прежде всего это аргумент «философских зомби». Уже сам факт, что мы можем представить себе таких зомби – людей, во всем

[1] Тут говорят о косвенном реализме, противостоящем прямому (или наивному) реализму, о котором мы говорили выше. Косвенный реализм связан не только с феноменологией, но и с самим представлением о внешнем мире. Наивный реалист, как предполагается, считает, что объекты восприятия – это не просто представления внешних объектов, но фактически сами эти внешние объекты, то есть он является метафизическим реалистом, полагая, что объекты внешнего мира подчиняются законам физики и сохраняют свои свойства независимо от того, есть ли кто-нибудь, чтобы их наблюдать. Они состоят из материи, занимают пространство и обладают такими свойствами, как размер, форма, текстура, запах, вкус и цвет, которые обычно воспринимаются правильно. Косвенный реалист, напротив, считает, что объекты восприятия – это просто представления реальности, основанные на сенсорных входах [47].

[2] Термин происходит от латинского слова *qualia* (в единственном числе quālis), которое означает «какого сорта», «какого рода», «как это».

подобных нам, но не обладающих качественным восприятием, квалиа, говорит о том, что квалиа – это отдельная проблема, которую мы объяснить не можем[1].

Возникновение квалиа было определено как «трудная проблема сознания». Впервые она была сформулирована Дэвидом Чалмерсом в 1995 году в статье «Столкнувшись с проблемой сознания» [37], в 1996 году в книге «Сознательный разум» он раскрыл ее более подробно [36]. Несколько в ином виде она была поставлена Джозефом Левиным, который писал об «объяснительном разрыве» между нашим пониманием физического мира и сознания [89]. Говоря словами Аннаки Харрис, «трудная проблема сознания» состоит в том, «как опыт возникает из неразумной материи» [74].

Некоторые аналитические философы полагают, что «трудная проблема сознания» принципиально неразрешима. Точнее, они не отходят от основ материализма и считают, что решение у нее есть, но оно в принципе недоступно для человеческого ума. Об этом, например, пишет Колин Макгин [95]. Скептически был настроен к разрешениям проблемы разума Джерри Фодор, который писал о когнитивном замыкании, которое сопровождает у нас проблему разума [57]. К скептикам относится и Ноам Хомский, полагавший, что подобные проблемы для нас когнитивно закрыты [39]. Подобное направление мысли называют «новым мистицизмом», ибо оно явно выбивается из канонов логического позитивизма [56]. Аналогичного мнения придерживался и Стивен Пинкер [13]. В несколько более мягкой форме – в утверждении невозможности разрешить «трудную проблему сознания» в современных научных парадигмах – «новый мистицизм» присутствует у целого ряда авторов, среди которых Томас Негель [97], Роберт Кирк [85] и другие.

Но есть еще один путь развести «трудную проблему сознания»: постулировать ее как несуществующую, вовсе отрицать существование квалиа, как это делает Даниэль Деннет [49]. Это путь окончательного преодоления картезианства – просто отрицание сознания, а с ним и всего способа мышления современного человека. Деннет делает это вполне осознанно. С ненавистью пишет он о «картезианском театре», который разыгрывается в сознании каждого из нас, стремясь уничтожить само понимание взаимодействия души и тела. Это не случайно! Деннет – элиминативный (то есть крайний) материалист – понимает, что и после устранения дуализма души и тела, в ней все еще имплицитно присутствует представление о нашем внутреннем «театре», где как будто бы маленький человечек (гомункул) выполняет задачу наблюдения за всеми сенсорными данными, поступающими от наших органов чувств, и в определенный момент принимает решения и посылает команды [53]. Таких как Деннет продолжает беспокоить, что, несмотря на то, что в среде аналитических философов представление о душе убито, «убедительные образы картезианского театра продолжают преследовать нас – как публику, так и ученых – даже после того, как его призрачный дуализм был осужден и изгнан» [49]. Тут ведь недалеко до признания свободы воли и онтологичности нашей личности, с чем Деннет ни в коем случае не хочет смириться. А потому он и отрицает факт существования квалиа: если и есть в нас

[1] Идея философских зомби связана с именем Дэвида Чалмерса, но философ Роберт Крик впервые использовал термин «зомби» в этом контексте в 1974 году [86]. Это один из наиболее популярных аргументов в пользу квалиа. Другой аргумент привел Томас Нагель, и он касался восприятия внешнего мира летучей мышью, которая использует эхолокацию. Мы, не имея эхолокации, сколько бы ни знали об этом явлении, не можем представить себе, каково быть летучей мышью, как она ощущает мир [97]. Для того чтобы доказать существование квалиа, приводится и такой мыслительный эксперимент, предложенный Дэвидом Чалмерсом. Живет-де нейроученый Мери, которая специализируется на проблеме цветового восприятия и знает о нем все. Но вот беда! Сама Мери проживает в черно-белой комнате и никогда не видела пурпурного цвета (хотя, повторим, все о нем знает). И вот однажды она выходит из своей комнаты и видит, наконец, пурпурное. О! Конечно, она узнает о пурпурном то, чего никогда не знала. Сколь бы много человек ни знал об этом цвете, знание не дает ему качественного представления, он не поймет, чем является ощущение красноты особого оттенка. Этот аргумент называют аргументом знания (“Knowledge Argument”) [98].

что-то или кто-то, кто имеет эти квалиа, то это не тело, ибо тело прекрасно обходится без квалиа (телу как таковому квалиа даже мешает).

Но как же можно отрицать квалиа, если оно очевидно? До этой темы мы еще дойдем, а пока посмотрим, как более традиционно мыслящие аналитические философы – те, которые склонны его признавать, – пытаются разрешить проблему квалиа.

Аналитическая философия: сознание как иллюзия

В аналитической философии объяснение квалиа равняется объяснению сознания, ибо, как правило, сознание сводят к квалиа. Это происходит потому, что иные проявления сознания требуют все же вольного или невольного признания «картезианского театра», маленького человечка внутри нас, который все в нас и решает – физикалист этого сделать не может. Иное дело квалиа: тут можно говорить о качественных свойствах разума, которые каким-то образом сосуществуют с физическими, и ставить вопрос только о том, как они сосуществуют.

Итак, все аналитические философы считают себя физикалистами, то есть признают реальность только физического мира, и все, что от них требуется, это объяснение происхождения квалиа – ментальных свойств из физического мира. Сложилось несколько моделей, как это можно было бы сделать, оставаясь физикалистом, и этими путями следовали те или иные из аналитических философов – все недостаточно убедительно. Поэтому никто из них не решался утверждать, что разрешил «трудную проблему сознания» (о тех, кто таковой проблемы не признавал, скажем, отдельно).

Одной из таких концепций соотношения ментального и физического стала концепция двух свойств, а именно, что мозг, будучи материальным, продуцирует два ряда качеств, одни из которых – привычные материальные (это взаимодействия нейронов), а вторые – ментальные, способные порождать квалиа. Таким образом, квалиа оказывается специфическим свойством материального.

Современная форма дуализма свойств, распространенная сегодня среди аналитических философов, – это нередуктивный физикализм (согласно которому ментальные свойства сопоставляются с нейробиологическими, но не сводятся к ним), и хотя ментальные состояния являются физическими по своей причине и сути, они обладают особыми свойствами, выделяя их из привычного ряда материальных явлений. Тут физическое оказывается причиной, порождающей ментальное. Нечто подобное предполагают такие аналитические философы, как Джерри Фодор и Дональд Дэвидсон. Один из аргументов в пользу такого подхода был сделан Дэвидсоном в форме так называемого аномального монизма [136], согласно которому ментальные события идентичны физическим. Каждое ментальное событие является именно физическим: так, чье-то впечатление, например, о снеге, что тот белый, является определенным паттерном нейронной активации в его мозге. Это впечатление – явление материального мира, просто оно регулируется несколько иными законами, чем прочие физические явления [48]. Так, мозг может быть причиной для создания интенциональности.

Несколько отличается взгляд на ту же проблему Джона Сирла: он был сторонником особой формы физикализма – биологического натурализма. По его мнению, ментальные состояния особые, они онтологически несводимы к физическим состояниям, однако в любом случае физическое служит причиной ментального [123]. Ментальное производит мозг (а возможно, не только мозг, но и искусственный интеллект – тут Сирл к окончательному мнению не пришел), однако оно как особая субстанция существует. И что первостепенно важно: не только физические процессы могут быть причиной ментального, но и ментальное может воздействовать на физическое. Акцентируем на этом внимание, поскольку

далеко не все аналитические философы признают, что сознание может быть причиной чего-либо [120, 121, 116]. Сама идея, что можно захотеть поднять руку и действительно ее поднять, для аналитической философии крайне нетривиальна, и многие аналитические философы такую возможность отрицают.

Монизм, кстати, может быть у аналитических философов не только аномальным, но и нейтральным. Именно о таком писал Дэвид Чалмерс. Нейтральные монисты верят, что реальность состоит из элементов, которые не являются в своей основе ни физическими, ни ментальными. Ментальные и физические свойства несовместимы друг с другом, но в отличие от того, что проповедует дуализм, они не являются и фундаментальными или принципиально отделенными друг от друга, а происходят из некоего общего источника. Выражением нейтрального монизма может быть панпсихизм, к чему временами и склонялся Чалмерс. Это учение о том, что все в природе в какой-то мере имеет сознание. Чалмерс говорит о неких «внутренних свойствах материи», о которых молчит физика, привычно занимающаяся «внешними свойствами материи». С его точки зрения, то, что эти таинственные свойства материи неизвестны физикам, ничего не значит, – они до этого еще не дошли. И вот таким «внутренним свойством материи», в частности, серого вещества мозга и является сознание [36]. Но в той или иной степени сознанием обладают все виды материи. Сознание – это тоже свойство материи [130]. Поистине голь на выдумки хитра! Чего только ни предположишь, чтобы пренепременно вывести сознание из материи.

То, что сознание могут иметь и электроны, высказывают сторонники идеи квантового сознания – экзотической теории, полагающей, что возможность сознания объясняется квантовой механикой. Такую идею развивал Юджин Вигнер, предположивший, что волновая функция коллапсирует из-за ее взаимодействия с сознанием [134]. Фримен Дайсон утверждал, что «разум, проявляющийся в способности делать выбор, в некоторой степени присущ каждому электрону» [63], а Дэвид Бом полагал, что квантовая механика дает нам представление о порядке, распространяющемся и на материю, и на сознание. Что же касается Дэвида Чалмерса, то он как раз относился к перспективе объяснения сознания квантовой механикой сдержанно, не ожидая от физики ни в какой ее вариации разрешения «трудной проблемы сознания» [37]. Впрочем, и некоторые физики говорят: ну и что? Квантовая механика – вещь странная и сознание – вещь странная. Но это еще не повод привязывать одно к другому [31].

Вариацией дуализма двух свойств является понимание происхождения ментального из материального как проявление эмерджентного материализма. Эмерджентность – это появление одного свойства из другого: из одного вида материи появляется другой, качества которого совершенно новые, непосредственно из свойств породившей ее материи не вытекающие [99]. Так, скажем, изо льда складываются красивейшие снежинки. Такого рода явления иногда рассматривает синергетика. Из аналитических философов концепцию эмерджентности разума продвигал Джозеф Левин, который и писал об «объяснительном разрыве» при переходе одних качеств в другие, физических в ментальные [90]. При этом подходе также допускается, что психические свойства могут влиять на физические [32]. А значит, ментальное, будучи эмерджентным, – все-таки не фикция, оно реально существует [78]. Само происхождение сознания – так называемый ноогенез – порой объясняют именно эмерджентностью [6]. К представителям эмерджентного подхода часто относят упомянутых выше Джона Сирла, ряд работ которого могут быть именно в этом русле [117], и Дэвида Чалмерса [135].

Чисто гипотетическое объяснение квалиа как проявление эмерджентности, по сути, метафора, поскольку ничего не объясняет, а только приводит красивую аналогию. Но еще раз подчеркнем: в этой концепции ментальное может влиять на материальное – это

важно! [135]. Мы можем принять решение сжать пальцы в кулак и сделать это. Мы вообще можем что-то решить и сделать! От наших воли и представлений что-то в мире зависит!

Это важно подчеркнуть, поскольку другая, вроде бы внешне сходная концепция утверждает, что сознание, будучи производным от материального, является эпифеноменом. Скажем, паровоз мчится, выпуская пар, пар производит свист, но этот свист сам по себе ни на что не влияет, ни на что не воздействует. Он случайное следствие выбрасываемого паровозом пара. Вот таков, по мнению ряда аналитических философов, и наш мозг. Он случайным образом производит сознание, но это сознание, как пустой свист, ни на что не влияет, оно не может воздействовать на материальное. При таком подходе наши сознательные решения – это фикции. Квалиа как будто существует, но оно – эпифеномен, чистая абсолютно бесполезная видимость. В 1970 году Кейт Кэмпбелл предложил свой «новый эпифеноменализм», согласно которому тело порождает духовный разум, который не действует на тело (тому, как это происходит, суждено навсегда остаться за пределами нашего понимания) [33]. В начале 1980-х Фрэнк Джексон вновь поставил вопрос об эпифеноменализме применительно к разуму. Но он утверждал, что, дескать, да, суждения о сознательных состояниях должны априори выводиться из утверждений только о состояниях физических, но не закрывать объяснительный разрыв между физической и феноменальной сферами. При этом только субъективные, качественные аспекты психических состояний являются эпифеноменальными, эпифеноменализм относится к сфере квалиа. Представьте, что Пьер и робот едят кекс. В отличие от робота, Пьер осознает, что ест кекс, то есть хотя Пьер и робот делают одно и то же, только Пьер обладает внутренним сознательным опытом. Но это не мешает роботу поглощать кекс [*82*].

Еще в начале 1980-х Джексон писал о практической бесполезности квалиа, называя себя «уродом квалиа»: «Я думаю, что есть определенные особенности телесных ощущений, но также и определенные переживания восприятия, которые не включают в себя никакой физической информации. Если вы расскажете мне, что происходит в мозге, то не упомянете ни о мучительной боли, ни о зуде, ни о муках ревности...» [81]. Все эти ощущения будут эпифеноменами, на мозг никак не влияющими.

Некоторые исследователи пытаются доказать ту идею, что сознательный опыт создается бессознательными процессами в мозге, то есть люди способны действовать до того, как произойдет сознательное переживание решения действовать. Утверждается, что чувство принятия решения действовать на самом деле является эпифеноменом. Раз действие происходит до принятия решения, не решение привело к возникновению действия [65]. Мы еще будем обсуждать эти опыты по существу, а сейчас упоминание о них нам важно именно в контексте эпифеноменализма, который и породил представление, что сознание, по сути, нечто пустое.

Итак, мы исследовали несколько физикалистских подходов к познанию: от тех, где сознание играет какую-то роль в реальности, на что-то влияет, до тех, где оно сопоставимо с паровым гудком, является чистой видимостью. Да, еще один шаг – и квалиа вовсе отрицается. Сознание вместе с квалиа – не более, чем иллюзия. Оно даже не пустой свист – его вовсе нет. Как так?

Приведем тут рассуждения Даниэля Деннета, одного из наиболее известных сегодня аналитических философов. Мы уже упоминали его, рассказывая, как он ополчился на «картезианский театр» с его гомункулом. Деннет упоминается как один из «четырех всадников Нового атеизма» наряду с Ричардом Докинзом, Сэмом Харрисом и Кристофером Хитченсом. В 1991 году Деннет выпустил книгу «Объясненное сознание», в которой предлагал свое толкование того, что происходит в уме человека [49], что должно было полностью согласоваться с идеей создания «сильного искусственного интеллекта»[1]. И не-

[1] Сильный искусственный интеллект предполагает обладание сознанием наподобие человеческого,

удивительно, что концепция сознания, предложенная Деннетом, пригодна для машины: ничего характерного для человеческого сознания в привычном понимании в ней нет, Деннет просто отрицает сознание, заменяя его некими не связанными между собой вспышками осознания.

Итак, Деннет предлагает концепцию «множественности черновиков», согласно которой мы вовсе не имеем связанного сознания, а имеем ряд отрывочных представлений, которые могут противоречить одно другому. Почему же такая мозаика кажется нам связным потоком сознания? По Деннету, мозг вовсе не утруждает себя конструированием каких-либо связанных представлений, он просто реагирует на множество разных сенсорных событий, создавая некую последовательность различных впечатлений, подобных серии отрывочных черновиков некоего рассказа. Любой из них случайным образом может стать основой для формирования поведения человека, никто не выбирает между черновиками, не существует субъекта, который был бы способен между ними выбирать. Актуализируется тот черновик, который в результате нейронной обработки случайно всплывает на верхний план, и актуален он только какое-то время, после чего уступает место другому черновику, произвольно всплывшему в результате слепых нейронных процессов: теперь поведение человека как будто бы контролирует уже этот другой черновик. Сознание, по Деннету, следует искать в произвольных потоках информации, а не в каком-то единственном средоточии, содержащем наш опыт. Внутри нас, по мнению Деннета, нет никого или ничего, кто бы одобрял тот или иной конкретный «черновик». Тут Деннет снова отрекается от «картезианского театра» с его гомункулом. Именно гомункул-субъект – главный страх Деннета. Чтобы избежать его, Деннет готов прибегнуть к самой неправдоподобной модели психики. Редактирование черновиков нейронами является частью самоорганизующегося функционирования нейронной сети, процессами того же уровня, что и нейронная передача информации.

Итак, Деннет полностью отрицает феноменальное сознание, полагая, что мы всего лишь находимся в потоке различных малосвязанных «историй», которые и называем сознанием. А раз так, то нельзя говорить и о восприятии как атрибуте сознания. Нет сознания, восприятия – нет и квалиа.

Если нет квалиа, что остается? В чем смысл «модели множественных черновиков»? Остается только поведение. Так происходит возврат к бихевиоризму, для которого само мышление не более чем поведение без какого-либо следа субъективности. За несколько десятилетий американская аналитическая психология описала круг и вернулась к своим бихевиористским истокам, оставаясь верной позитивизму. Но теперь бихевиоризм становится агрессивным, если раньше он представлял собой локальное научное поле, то теперь стремится вторгнуться в человеческую жизнь – частную и общественную, уничтожив представление человека о своей личности, здравый смысл и мораль.

Правда, Деннету пытаются возражать. В ответ на его книгу «Объясненное сознание» Джерри Фодор пишет свою, с полемическим названием «Разум не работает таким образом» [60]. Но что может старой закваски когнитивист, сам немало сил приложивший к созданию искусственного интеллекта? Это был бунт одного из последних картезианцев, своеобразным образом верящих в универсальные врожденные идеи и не верящих в познаваемость человеческого разума, бунт против пророков нового постсознания, тесно переплетенного с прежним бихевиоризмом. Выступление Фодора против Деннета – это

слабый искусственный интеллект – просто мощная вычислительная машина, которая выполняет те или иные функции. Понятие сильного искусственного интеллекта ввел Джон Сирл, подразумевая под ним соответствующим образом запрограммированный компьютер, который будет обладать в результате этого разумом в том же смысле, в каком мы говорим о разуме применительно к человеку [119]. Сам Сирл в сильный искусственный интеллект не верил, его мысль цитирует Даниэль Деннет в своей книге «Объясненное сознание» [49].

выступление картезианца против посткартезианца, современного человека с современным представлением о сознании, личности, морали (хотя и работающей уже над созданием искусственного интеллекта) против постсовременного человека.

Следующим вызовом стал вызов самому понятию «здравый смысл», который был объявлен «несостоятельной гипотезой».

Пророки посткартезианства: аналитическая философия как агрессивный бихевиоризм

Такими пророками в отличие от Европы, где шумели феминистки, лесбиянки и гомосеки, в Америке выступила внешне вполне благонравная супружеская чета. Знакомьтесь: Патриция и Пол Черчленды. Если Деннет еще делал какие-то уступки, порой уверяя, что он-де допускает реальность сознательного опыта, вышеупомянутые супруги заявили о его полной иллюзорности. Патриция, кстати, еще и член Попечительского совета Московского центра исследования сознания – поэтому не удивляйтесь, если что!

Тогда как Даниэль Деннет ополчился против квалиа, супруги Черчленды применили к психологии крайний материалистический подход (его называют элиминативным материализмом [110]). Они выступили против «здравого смысла», или «народной психологии», то есть самой человеческой способности понимать поведение и психические состояния свои и других людей, понимать, что такое боль, удовольствие, тревога, – все то, с чем человек живет и что полагает основными проявлениями этого мира [111, 91]. Весь наш человеческий опыт был объявлен Черчлендами не соответствующим новейшим достижениям науки о мозге. Их поддерживают в этом и другие нейробиологи и аналитические философы, такие как Элизабет Ирвин, Кейт Френкиш, Майкл Грациано. Ранее об этом же говорили Ричард Рорти, Уилфрид Селларс, Уиллард Куайн.

Элиминативные материалисты утверждают, что таким интенциональным состояниям как вера, желание, думание, чувствование никогда не будет найдено никакой нейронной основы. Раз они не имеют нейронных коррелятов, то их и вовсе нет. Раз нет ментальных состояний, то слова, их обозначающие, должны исчезнуть не только из научного, но и из обыденного языка. Люди думают, что «убеждения» и «желания» существуют только из-за того, что такие понятия присутствуют в языке, но это неадекватность самого языка. Отказалась же наука в свое время от концепции флогистона[1]? Так она должна отречься и от народной психологии, то есть здравого смысла, и самого понятия ментального. А раз так, то не будет и самой проблемы сознания и тела: нет ничего, что лежит вне пределов нейронауки. Нейронаука и должна поставить точку: «намерения», «вера», «желание», «любовь» не относятся ни к чему реальному.

Когда-то, еще в первой половине XX столетия, радикальные бихевиористы, такие как Скиннер, утверждали, что народная психология устарела и ее следует заменить теорией подкреплений и наказаний, но к последней трети века от таких взглядов вроде бы навсегда отказались. Однако уже в XXI веке Патрисия и Пол Черчленды утверждают, что народная психология будет вытесняться по мере развития нейробиологии.

Если мы откажемся от представлений о реальности ментальных состояний, то, само собой разумеется, откажемся и от того, что называют теорией разума, то есть самого понимания человеком, что у других людей тоже есть разум, или так называемой теории теории – идеи о возможности предполагать в других людях убеждения, желания, эмоции, намерения [34]. Так рушится и вся социальность, вся основа сосуществования людей.

[1] Флогистон – гипотетическая сверхтонкая материя, являющаяся как бы огненной субстанцией, наполняющей все горючие вещества и высвобождающейся из них при горении.

Но что, собственно, такого есть в народной психологии, что она подлежит немедленному уничтожению? То, что она стара как мир. Это застойная теория, ибо за последние 2500 лет она почти не развивалась. У древних греков уже была народная психология, сопоставимая с современными взглядами. В отличие от нее нейронауки быстро развиваются и-де объясняют многие когнитивные процессы, недоступные народной психологии [42, 44].

Что касается ощущения интуитивного правдоподобия народной психологии, то элиминативисты полагают, что оно может быть как раз результатом глубокой укорененности ее в обществе, что-де говорит против нее [43]. Как мы видим, отрицаются сами основы, на которых может строиться общество. Все, в чем мы живем и чем живем – фантом. Таков результат последовательного проведения в теории сознания элиминативного материализма – самого последовательного материализма, который не ищет экивоков и не маскируется двусмысленностями. Для него более нет психики как чего-то феноменологического [80], то есть целостного. Поэтому не удивительно, что кого-то не удовлетворяет уже и сам термин «элиминативизм» применительно к психологии. Не заменить ли его «иллюзионизмом», чтобы подчеркнуть, что «феноменальное сознание – это иллюзия, и цель этого подхода – объяснить, почему кажется, что феноменальное сознание существует» [62]. Правда, приходится отказаться и от понятия «мышление». Для последовательных атеистов-элиминитивистов-иллюзионистов и это не вопрос. Раз интенциональности не существует, то человек не может и мыслить о чем бы то ни было. Причина такого утверждения в том, что любые попытки представить себе процесс мышления ведут к допущению существования в уме человека гомункула, что для материалиста и атеиста означает бесконечную регрессию – поиски гомункула в гомункуле и так далее. Некоторые аналитические психологи настолько боятся признать субъекта мышления, что готовы допустить иллюзорность самой способности человека о чем-то думать[1].

Да и самоощущение сознания является просто ошибкой восприятия человека, который так эволюционировал, что поддерживает ошибочные модели собственного внутреннего устройства, точно так же, как поддерживает ошибочные и неполные модели человеческого тела и мира, как утверждает нейробиолог Майкл Грациано в своей книге «Сознание и социальный мозг». Точно так же, как мозг конструирует упрощенную модель тела, чтобы помочь отслеживать и контролировать его движения, мозг конструирует упрощенную модель внимания, которая способствует тому, что мозг вырабатывает представление, что он обладает некой нефизической сущностью, которая и имеет способность к осознанию. То же самое, считает Грациано, может происходить и с машиной, обладающей искусственным интеллектом. В таком случае проблема объяснения сознания заключается не в ответе на вопрос, как мозг производит квалиа, а в том, каким образом мозг строит

[1] Так, Алекс Розенберг в своем «Путеводителе для атеистов» пытается доказать, что невозможно думать о Париже. Вот ход его рассуждений! Мысль – это своего рода нейронный процесс, в таком случае, когда мы думаем о Париже, существует сеть нейронов, которая каким-то образом связана с Парижем. Но нейроны не могут относиться к Парижу так, как к Парижу может относиться его фотография. В отличие от фотографии нейроны совсем не похожи на Париж. Но не могут ли они быть символами Парижа, как, скажем, красный восьмиугольный знак «Стоп» является символом остановки, не будучи похожим на это действие? Ни в коем случае! Ведь тогда придется признать, что когда вы думаете о Париже, некто дает этим символам интерпретацию, чтобы заставить вас представлять Париж. Это бы значило, что существует какой-то дополнительный мозговой процесс, который придает значение предполагаемым «парижским нейронам», то есть опять предполагать гомункула. Так называемая ошибка гомункула неумолимо следует из предположения, что одна группа нейронов придает значение другой. Поскольку гомункула элиминитивисты отрицают, то им приходится допускать тут бесконечный регресс, единственный способ избежать который – это постулировать некую материю, которая просто имеет свое внутреннее значение, не выводя его из чего-либо еще, то есть в нашем случае допускать существование в мозге материи, непосредственно связанной с Парижем. Но такой материи быть не может. Следовательно, думать о Париже невозможно [113].

причудливые самоописания, которые включают некие модели «Я», и какова когнитивная роль этого «Я» [70].

Ополчаясь на идею интенциональности психических состояний человека, элиминативисты выступили против тех концепций, которые исходно закладывались в модель искусственного интеллекта. Так, их жертвой стала упомянутая выше теория Джерри Фодора о языке мышления. Для элиминативистов было неприемлемо, что психическим состояниям приписывают синтаксические и семантические свойства, как то происходит в языке мышления, общем для человека и машины, как его представлял Фодор. Человек в своем мышлении, считают элиминативисты, не может иметь синтаксис и вообще какие-либо грамматические формы – он вообще не думает [129]. Так происходит переход от символической парадигмы искусственного интеллекта, стремящейся имитировать обыденное мышление человека (и, соответственно, признающей, что таковое имеет место), к коннективизму – подходу, который пытается полностью свести интеллектуальную деятельность к активности нейронных сетей, не прибегая к понятиям сознания и мышления. Эта когнитивная теория основана на представлении об одновременном возникновении распределенной активности сигналов через связи нейронов. Когда речь идет об искусственном интеллекте, имеются в виду, конечно, искусственные нейронные сети, которые могут быть представлены в числовом виде. Коннективистская модель искусственного интеллекта примечательна тем, что она допускает его самообучение путем изменения силы связи искусственных нейронов на основе опыта [66]. Но нас интересует не искусственный интеллект, а то, что человеческое сознание и мышление в элиминативизме заменили такого рода нейронные процессы, которые не сопровождаются какими-либо ментальными состояниями.

Элиминативизм, не признавая мышления и интенциональных состояний, фокусируется на чисто физических отношениях между внешними возбудителями и нейронными реакциями, говорит только о нейронных репрезентациях, не предполагающих каких-либо интерпретаций. С точки зрения элиминативизма, мозг не хранит информацию в форме предложений и утверждений, а существуют только наборы нейронных цепей, которые и есть единственные носители информации. По мнению элиминативиста и атеиста Алекса Розенберга, за пределами нейронных цепей ничего нет [112].

Итак, аналитическая философия сделала круг, подобралась к проблеме сознания и интенциональных переживаний, а затем вновь вернулась к самому оголтелому бихевиоризму. И если прежде бихевиоризм просто не хотел ничего знать о сознании, то теперь аналитическим философам важно было полностью деконструировать сам концепт сознания, а с ним и здравого смысла, так называемых пропозициональных установок, то есть желания, предположения, веры, любви, надежды, намерения. Человек все более сближался с искусственным интеллектом. Но не путем антропоморфизации последнего, а путем машинизации человека. И очевидно, что тут особым предметом нападок стала идея свободы воли человека. Настойчиво проводились эксперименты, долженствующие доказать, что наша воля не влияет на наши действия. Какая воля может быть у существа, лишенного сознания и элементарных чувств? Деконструкция человека продолжается!

Деконструкция свободы воли

Первые исследования, целью которых было доказать, что свободы воли не существует, появились в начале 1980-х годов. Исследователи стремились убедиться, что мозг принимает решения сам, без участия человеческого сознания, ставя сознание уже перед свершившимся фактом. Точнее, сознание в этом подходе иллюзия, оно переживает иллюзорные состояния, и принятие решения – одно из них. Нейронные процессы подвигают человека к той или иной деятельности, деятельность уже начинается, а сознание, дескать,

только-только начинает процесс принятия решения. Тем самым оно, как предполагалось, всего лишь с некоторым опозданием отражает деятельность нейронов головного мозга. Соответственно все, что человек принимает за свои сознательные решения, с этой точки зрения – фикция.

То, о чем говорили вдохновленные аналитической философией исследователи человеческой воли, сводится к тому, что, по их мнению, не существует согласованной мозговой активности, соответствующей сознательной генерации намерений, выборов или решений (позиция ожидаемая у тех исследователей, которые сомневаются в самом существовании сознания и считают его в крайнем случае эпифеноменом). Снова они ополчаются на здравый смысл и обычную человеческую интуицию. Так, нейробиолог и аналитический философ, еще один из четырех «всадников Нового атеизма» Сэм Харрис (о другом таком «всаднике» – Даниэле Деннете – мы уже говорили) уверен, что мы ошибаемся, интуитивно полагаясь на ощущение, что намерение инициирует действия. Он утверждает, что если углубиться в самоанализ, то даже переживание нами иллюзии чего-то само по себе иллюзорно: «…мысли просто возникают в мозгу. Что еще они могли сделать? Правда о нас еще более странная, чем мы можем предположить: иллюзия свободы воли сама по себе является иллюзией» [75]. Есть некий поток нейронных импульсов, которые детерминированы, как детерминированы в природе все физические процессы, и более ничего нет…[1]. Харрис говорит, что сама идея свободы воли «не может быть сопоставлена с какой-либо мыслимой реальностью» [105]. В понимании Харриса, человек – это «биохимическая марионетка» [20].

Ряд исследователей попытались доказать отсутствие у человека свободной воли экспериментально. И хотя получаемые ими результаты поддаются разным трактовкам, мнимая иллюзорность свободы воли часто считается доказанной. Известны эксперименты Бенджамина Либета[2], Масао Мацухаши и Марка Халлетта[3], Симоны Кюн и Марселя Брасса[4]. Проводились исследования и нейробиологическими методами с использованием

[1] Справедливости ради следует отметить, что хотя роль сознания в принятии решений была поставлена в аналитической философии под большое сомнение, некоторые нейробиологи, такие как Уолтер Джексон Фриман, тем не менее говорят о возможности даже для бессознательных систем изменять мир в соответствии с нашими намерениями. Для Фримена сила намерения может быть независима от осознания [64].

[2] Еще в 1980-х годах Бенджамин Либет просил каждого испытуемого выбрать случайный момент, чтобы щелкнуть пальцами, взглянув на секундную стрелку часов, когда он решит это сделать. Параллельно Либет измерял активность в мозге испытуемых. Он обнаружил, что эта активность началась за полсекунды до того, как испытуемый почувствовал, что он решил сделать движение [73]. Получалось, что решения сначала принимаются субъектом на подсознательном уровне и только потом осознаются, вера же субъекта, что выбор произошел в соответствии с его сознательным решением, – только ретроспективный взгляд на событие. Результаты опытов были не слишком убедительны: человеку требовалось время, чтобы посмотреть на часы, а само «осознание намерения двигаться» в лучшем случае представляет собой лишь неоднозначное чувство.

[3] В исследовании Масао Мацухаши и Марка Халлетта, опубликованном в 2008 году, утверждается, что они избежали деффектов Бенджамина Либета, не полагаясь на субъективный отчет участников экспериментов. Мацухаши и Халлетт попросили добровольцев выполнять быстрые движения пальцами через случайные промежутки времени, не планируя их заранее, а совершая сразу, как только они об этом подумают. Но если в этот момент испытуемые слышали звук «стоп-сигнала» (воспроизводимого с псевдослучайными интервалами), они должны были отменить свое намерение двигаться, как бы наложить вето на действие. Зная, когда звуковые сигналы начали препятствовать действиям, исследователи предположительно знали промежуток времени, который существует между тем, когда субъект еще сохраняет сознательное намерение двигаться и пытается выполнять действие. С точки зрения исследователей (весьма спорной!), ощущение сознательного намерения двигаться не связано непосредственно с возникновением движения: и чувство намерения, и само движение являются результатом не связанных нейронных процессов [93].

[4] Исследование Симоны Кюн и Марселя Брасса было направлено на то, чтобы доказать, что и вето на те или иные действия накладывает не сознание. Эксперимент включал в себя задание добровольцам отреагировать на сигнал «Старт», нажав электронную кнопку «Вперед» как можно быстрее, при этом измерялось время реакции. Затем условия были модифицированы: в 25% случаев после первого сигнала «Старт» следовали

функциональной МРТ (фМРТ)[1]. Однако в 2016 году были опубликованы результаты экспериментов Маттиаса Шульце-Крафта с сотрудниками, которые, напротив, показывали, что свобода воли может существовать[2]. Были представлены и другие истолкования проводимых экспериментов в пользу признания того, что человек может действовать свободно[3].

Однако многие аналитические философы и нейробиологи продолжали настаивать, что человек не может совершать действия по собственной воле, а только под влиянием физиологических процессов в своем теле, да и сама осмысленность действий человека является иллюзией [133]. Некие бессознательные (нейронные) причины могут одновременно порождать и мысли, и действия, которые человек ошибочно воспринимает как зависящие от его сознательной воли. Ощущение свободы воли в этом случае считают результатом эволюции: тот, кто осознает себя агентом (хищник, например) может быть более успешным в своей жизнедеятельности [109]. Симона Кюн и Марсель Брасс говорили, что люди «упорно верят, что у них есть доступ к своим собственным когнитивным процессам», хотя на самом деле мы выполняем большую часть автоматической бессознательной обработки до того, как произойдет сознательное восприятие [76]. Говорилось и о том, что ощущение намерения к движению является реакцией на само начало движения тела, то есть чувство принятия решения постфактум следует за действием как его свойство, точнее – нервная активность, которая инициирует действие [71].

Так, в рамках аналитической философии делался вывод, что сознательное «я» является эфферентной (то есть возникающей в результате передачи импульсов от нервных

либо сигнал «Стоп», либо сигнал «Принять решение» (остальные 75% сигналов запуска не сопровождались дополнительными сигналами). Участники эксперимента, если они видели стоп-сигнал, должны были отменить свое намерение нажать кнопку «Вперед». В случае сигнала «Принять решение» требовалось не допускать импульсивных действий, а задуматься и решить, что делать. После эксперимента его участников спрашивали, действовали ли они импульсивно или на основе сознательного решения. Оценивались и данные о времени реакции. И тут у участников эксперимента возникало несоответствие между субъективным мнением и объективным показателем в тех случаях, когда следовала команда «Принять решение». Но, как ожидалось, время реагирования будет различаться и в первых двух случаях. Оно будет короче, когда участник эксперимента просто нажимает кнопку «Вперед», и длиннее, если он отменяет свое намерение нажать эту кнопку. Однако время реакции было одинаковым. Авторы эксперимента поясняют: его результаты опровергают предположение, что процесс наложения вето на действия может быть инициирован сознательно. В ходе испытаний по принятию решения участники, похоже, не смогли достоверно определить, действительно ли у них было время для принятия решения. Авторы объясняют, что этот результат трудно согласовать с идеей сознательного вето, но его легко понять, если вето считается бессознательным процессом [88]. Стало распространяться убеждение, что начало действия или отказ от него, инициируются мозгом без участия сознательной воли человека [*24*].

[1] С использованием фМРТ нейробиологи попытались показать, что активность мозга испытуемых проявляла себя еще за семь секунд до того, как они сообщали о намерении совершить заданное действие [128]. В качестве контраргумента приводилось такое простое соображение, что люди могут знать о своих решениях до того, как сделать о них отчет, но им нужно несколько секунд, чтобы убедиться в своем решении. Это значит, что обработка информации происходит в сознании более низкого уровня – предсознании, а не в бессознательном, которое понимается как основанное на нейронном взаимодействии [96].

[2] Исследования Маттиаса Шульца-Крафта были направлены на то, чтобы выяснить, имеют ли люди возможность наложить вето на свои действия [115]. Были обнаружены доказательства, что на действия можно наложить вето даже после того, как станет видно, что мозг начал готовиться к действию. Исследователи утверждают, что это свидетельствует о существовании хотя бы некоторой степени свободы воли у людей [41]. Кроме того, исследователи определили то, что было названо точкой невозврата: человек может воздержаться от выполнения действия, только если он попытается отменить его по крайней мере за 200 миллисекунд до его начала. После этого человек не мог избежать выполнения действия.

[3] То, что человек не может осмыслить действие или отказ от действия, не является доказательством отсутствия свободы воли, так как бессознательные программы могут быть свободными и недетерминированными. Человек обладает относительной свободой, то есть степенью свободы, которая может быть увеличена или уменьшена путем сознательного выбора, включающего как сознательные, так и бессознательные процессы [87].

центров к рабочим органам) копией выполняемых в результате физиологических процессов действий и накладываемых вето, а сознание – это своего рода рассказчик того, что уже происходит в теле, и притом неполный рассказчик. Как утверждает Патрик Хаггард, «сознательное намерение – это всего лишь субъективное следствие действия, которое вот-вот должно произойти» [73]. Тут стоит вспомнить модель «множества черновиков» Даниэля Деннета, которая как будто могла бы объяснить предполагаемый временной интервал между реализацией действия и принятием решения о нем, поскольку, с этой точки зрения, переживание происходящего напоминает непрерывность «диафильма», который следует за реально происходящим. Так и Даниэль Вегнер полагает, что феноменальная человеческая воля иллюзорна и возникает постфактум после действия. По мнению Вегнера, чувство, что то или иное действие было совершено по свободному произволению человека, напрямую возникает из моторных представлений, связанных с генерацией движения, а самоощущение человеком себя в качестве субъекта действия возникает исключительно постфактум, оно иллюзорно [132, 133]. Откуда берется тогда иллюзия свободы воли и непредсказуемость порой нашего поведения? По мнению нейроученых, – из взаимодействия многообразных параметров, характерных для нашего мозга, не более того [84]. Как пишет Алекс Розенберг, «если мозг представляет собой не что иное, как сложный физический объект, состояния которого в такой же степени регулируются физическими законами, как и любой другой физический объект, то то, что происходит в наших головах, так же фиксировано и определяется предшествующими событиями, как и то, что происходит, когда одно домино опрокидывает другое» [112, с. 8.]. Особенно последователен тут Сэм Харрис, который пишет: «В каждый момент вы принимаете бесчисленное множество неосознанных «решений», мозг в их принятии не участвует, но задействованы разные органы. Однако вы не чувствуете себя ответственными за эти «решения». Вырабатывает ли сейчас ваш организм красные кровяные тельца и пищеварительные ферменты? Разумеется, и если бы он «решил» поступить иначе, вы стали бы скорее жертвой перемен, чем их причиной. Сказать, что вы отвечаете за все происходящее в вашем теле, потому что все это «ваше», по сути своей означает претензию, никак не связанную ни с ощущением себя как личности, ни с моральной ответственностью, хотя именно эти два фактора и придают идее свободы воли философский смысл. Повлиять на свои желания не в моей власти. Какие у меня есть на то рычаги влияния? Другие желания? Сказать, что будь у меня такое желание, я поступил бы иначе, равносильно признанию, что я обитал бы в иной вселенной, если бы я там обитал в действительности. Компатибилизм всего-навсего формулирует кредо: марионетка свободна до тех пор, пока ей нравится висеть на нитях...» [20, с. 60.]

Оговоримся тут, что несмотря на тотальный детерминизм, характерный для трудов многих современных аналитических философов, большинство из них в жизни непоследовательны и предполагают, что в прагматических целях от концепта «свобода воли» полностью отказываться нельзя. Так, Даниэль Деннет считал, что ученые рискуют совершить серьезную ошибку, огульно отрицая свободу воли. По его мнению, есть виды свободы воли, от которых отказываться не стоит. Это те, которые имеют решающее значение для чувства ответственности людей (об этом Деннет говорит в своей ранней публикации [50], но это же повторяет и в свой поздний период [51]). Тут возникает концепция иллюзии свободы воли, согласно которой стоит допустить, чтобы люди оставались с иллюзией, что они имеют свободную волю. Так возникает еще одно направление аналитической мысли, носящее название «иллюзионизм» (аналогично теории сознания под таким же названием, о которой мы уже говорили) [83, 101, 126, 127].

Заговорили и о «трудной проблеме свободы воли» по аналогии с «трудной проблемой сознания». Суть ее в том, что это «взгляд от первого лица на нейронные корреляты

выбора» [124]. Но существует ли оно, это первое лицо? Тут на ум приходит так называемый картезианской материализм (к самому Декарту отношения не имеющий), предполагающий, что могут быть особые области мозга, где хранится содержимое сознания и, возможно, свободная воля [28]. Но мы видим в аналитической философии другой, более последовательный тренд. Нет и не может быть в рамках физикализма ни сознания, ни свободной воли, ни самого человеческого «я».

Как решается проблема личностной идентичности человека? Самый логичный ответ: идентичность обеспечивается наличием в человеке одной и той же материи. Одних и тех же молекул, которые, взаимодействуя в нем, порождают как эпифеномен его сознание [100]. Мыслительный эксперимент, который называется «Корабль Тесея»[1], показывает, что даже для неодушевленных предметов возникают трудности с определением того, является ли некое физическое тело одним и тем же в разные отрезки времени. Некоторые философы считают, что такой вещи, как постоянная идентичность, не существует. У Даниэля Деннета «я» представляет собой своего рода фикцию – нечто вроде центра тяжести, которая удобна для решения физических задач, хотя не обязательно должна соответствовать чему-либо осязаемому (так, например, центр тяжести обруча – это точка в воздухе). Люди постоянно рассказывают себе истории, чтобы понять свой мир, и фигурируют в историях как персонажи. Я – это удобный, но вымышленный персонаж [52], как и в буддизме «та точка зрения основана на буддийской концепции анатты – непрерывно развивающегося потока осознания, где “я” изменяется в каждый момент и не имеет постоянной идентичности» [55]. Элиминативные материалисты полагают «теорию не-я», близкую буддизму. Джеймс Джайлз, главный ее сторонник, утверждает, что субстанциального «я» не существует, наши мысли, личности и тела никогда не бывают одинаковыми в разные моменты времени [67]. Так перед нами встает вопрос об аналитическом элиминативизме и его буддийских корнях.

«Трудная проблема сознания» с точки зрения православной антропологии

Американская аналитическая психология поставила важные научные вопросы. Действительно, задаваясь «трудной проблемой сознания», мы обращаемся к картезианской проблеме отношения разума и тела, в современной формулировке предстающей в виде проблемы о сознании и его нейронных коррелятах. Это реальная проблема, которая не может быть вполне разрешена научными методами, поскольку она в немалой степени богословская. Точнее, следовало бы сказать, что ее научное решение может быть найдено после того, как будет дано верное богословское.

Поскольку с точки зрения физикализма проблема остается «трудной», а в аналитической философии по сути нерешаемой, возникло большое разнообразие подходов в попытке ее разрешить или хотя бы получить надежду, что когда-нибудь в будущем ученые-физикалисты смогут понять, как мозг «вырабатывает» сознание. Большинство из них придерживается фантастического эмерджентного подхода к сознанию, который кажется более

[1] Предполагается, что знаменитый корабль, на котором плавал герой Тесей, хранился в гавани как музейный экспонат. С годами некоторые деревянные части начали гнить и были заменены новыми – примерно через столетие все его детали были заменены. Возникает вопрос, является ли восстановленный корабль все тем же самым объектом, оригинальным кораблем Тесея? Если это так, то предположим, что удаленные части хранились на складе, а спустя столетие была разработана технология, которая вылечила их гниль и позволила снова собрать из них корабль. Является ли этот «реконструированный» корабль оригинальным кораблем? Если это так, то как насчет восстановленного корабля в гавани, который по-прежнему остается оригинальным? [45]

или менее изящным. Но… Слишком много в таких подходах предположений и допущений. И тут они по-разному ухищряются, чтобы остаться в ладах со здравым смыслом.

Похоже, единственным логическим выходом для физикалистов является определение сознания в качестве в лучшем случае эпифеномена, в худшем – просто иллюзии. А вместе с сознанием иллюзией становится и свобода воли человека, и сам здравый смысл. Немногие «пророки» физикализма понимают, что все ухищрения ни к чему не ведут, квалиа с точки зрения физикализма необъяснимо никаким образом. И единственно, что в таком случае остается, – это просто отрицать квалиа. Так и делает, например, Даниэль Деннет.

Тут слышны голоса, что для отрицания квалиа, сознания и «здравого смысла» нужны очень веские доказательства, что если существование психических состояний кажется совершенно очевидным и занимает центральное место в представлении людей о мире, то необходимы чрезвычайно сильные аргументы, чтобы успешно отрицать наличие психических состояний [102]. Таких доказательств, конечно, нет. Единственное доказательство отсутствия квалиа в том, что у физикалистов нет для него никакого объяснения. И все-таки для отрицания очевидного нужен очень веский аргумент… Нужно действительно верить, что наше сознание, наша личность – это всего лишь иллюзия. Именно верить в это.

Поэтому возникает мысль, что касательно проблемы сознания противостоят не теистическая и материалистическая доктрины, а православная антропология (поскольку именно в ней наиболее ясно проработана проблема человеческого тела и его взаимосвязи с духовным) и буддийская, в которой само сознание человека, его «я» – это иллюзия. Именно к этому мы и пришли в нашем анализе аналитической философии – к явным буддийским аллюзиям с их тотальной деконструкцией субъектности. Именно православная антропология и буддизм – две крайности в решении проблемы сознания, между которыми и может вестись спор, остальные позиции непоследовательны и половинчаты. Позитивистская же наука не может объяснить ни происхождения сознания (из имеющихся версий наиболее привлекает версия Ноама Хомского о единовременной мутации, ибо в ней есть некая предельная логичность), ни его функционирования, ни самого факта его существования[1]. В буддийский иллюзионизм постепенно перетекает логический позитивизм и современная наука. Это происходит на фоне того, что само учение о мироздании, отказавшись от креационизма – как будто бы не верифицируемой и не фальсифицируемой теории – остается перед лицом очевидности тонкой настройки вселенной и разрешает ее с помощью еще менее верифицируемой и никак не фальсифицируемой концепции мультивселенной. В основе этой теории лежит не имеющая никаких доказательств идея о том, что вселенные бесконечно возникают и исчезают до тех пор, пока наконец в нашей не появились те самые тонкие настройки, которые дают ей возможность существовать. Таким образом, само мироздание предстает как некое кипение с бесконечными пузырьками, которые взлетают и лопаются.

Православная антропология, в противоположность иллюзионизму – буддийскому или квазинаучному элиминативизму – предельно онтологична. Проблема же соединения

[1] Если говорить о советских материалистах, то в вопросах сознания и свободы воли советские психологи и философы были романтиками, а не учеными и не ставили своей целью построить позитивистски строгое и логическое мировоззрение. Напротив, они стремились обосновать построение утопии, для чего им нужно было постулирование почти неограниченной свободы духа человека. Тут достаточно познакомиться с книгой А.Л. Леонтьева «Деятельность. Сознание. Личность», где автор едва-едва, путем страшных натяжек и недоговорок «справившись» с проблемой происхождения сознания из деятельности, при этом сознание получается у него на редкость куцым и урезанным, тут же приступает к описанию неведомо откуда берущихся тонкостей человеческой мотивации, которая открывает невероятную свободу личностного выбора [9]. Тут вспомним и ставшее советской аксиомой «В мире всегда есть место подвигу», постулирующее абсолютную свободу и ценность человеческого поступка.

телесного и духовного является одной из центральных в православной догматике. Обратимся к православной антропологии.

Человеческое «Я», самосознание, относится к сфере духовного, оно бессмертно и является субъектом спасения или погибели. Однако и в Вечности полноценный человек – это человек телесный. Во всеобщем воскресении человеческий дух воссоединится с воскресшим телом. Мы знаем, что человеческая душа, отделившаяся от тела, будет продолжать видеть, слышать, а если попадет в ад, то чувствовать боль. Следует предположить у души своеобразные органы чувств – духовные очи. Однако как здесь, на земле, человек видит, слышит и воспринимает посредством органов чувств, прося у Господа просветить его «чувств простую пятерицу» наряду с тем, чтобы утвердить «составы с костьми вкупе» [10], то есть относя чувства к телесному плану бытия, так будет пятерица чувств и в Вечности. Не станем гадать, как это произойдет с нашими преображенными телами, но, конечно, первозданный Адам имел мозг, который принимал участие в процессе мышления, и, соответственно, его мысли могли иметь определенные нейронные корреляты.

Так и для православной антропологии остается трудная проблема сознания: как соотносится видение (можно и тут употребить термин «квалиа») с нейронными коррелятами? Можем ли мы отрицать нейронные корреляты сознания, если знаем, что травмы и болезни мозга оказывают непосредственное воздействие на сознание? Но ведь мы знаем и другое: человек может быть недееспособен, то есть не обладать видимой свободой воли, в то время как душа его может быть блаженна.

Начнем с вопроса о восприятии – спора «наивных реалистов» и репрезенталистов. Мы, с точки зрения православной антропологии, не можем отвергнуть ни один из этих подходов. Мир, если так можно сказать, устроен иерархически. С одной стороны, безусловно, закаты, рассветы, луга и моря, солнце и звезды созданы Богом и реально существуют. С другой стороны, на наши органы чувств, конечно, воздействуют колебания волн, возбуждение передается на нервные клетки и порождаются нейронные репрезентации вещей и явлений. Параллельно возникают ментальные репрезентации, которые, как нам представляется, корректируются ментальными когнитивными схемами как орудиями восприятия. Эти орудия восприятия – схемы и первичный категориальный аппарат является врожденным, то есть Божиим Даром человеку, как раз и необходимым для того, чтобы в падшем мире падшему человеку воспринимать предметы и явления.

Насколько правильно человек их воспринимает? В раю первые люди воспринимали предметы и явления правильно, ортоскопически, хотя и посредством человеческих органов чувств, улавливавших (надо полагать?) все те же волновые колебания. Наверное, восприятие имело нейронные и ментальные репрезентации, но их функция была иной, чем в падшем мире. В раю функция репрезентации была функцией отражения и постижения логоса предметов и явлений, то есть функцией, скорее, духовной. На земле репрезентация имеет, скорее, культурную функцию: категоризации, адаптации, а нередко, и искажения реальности. Человек имеет в своем уме интенциональный мир, то есть мир содержаний, которые соотносятся с внешними предметами и явлениями, но тем не менее имеют умозрительную форму и существуют по ментальным законам. И тут к традиционной «трудной проблеме сознания» прибавляется дополнительная задача: мы воспринимаем не только качества вещей – квалиа, – но и более или менее верно или искаженно воспринимаем их логосы. И очевидно, что квалиа имеет связь с логосами вещей. То есть, скажем, есть логос пурпурного цвета (того, что оставался совершенно недоступным нейроученому Мери из мыслительного эксперимента, который мы упоминали выше, пока она сидела в своей черно-белой комнате), логос, который одновременно отражает ощущение красноты особого оттенка, связанного с колебанием волн такой-то частоты, и смысл царского достоинства. Мы будем испытывать только возбуждение нервных клеток от колебания световых

волн, и если нам совсем не дано будет логоса зари, не воспринимая его, мы зарю не увидим. Именно ее логос делает зарю реальной, существующей, а мы в зависимости от того, насколько адекватно постигаем этот логос, хуже или лучше постигаем зарю (мы знаем, что в какие-то моменты самая яркая заря может показаться нам бесцветной, мы помним, какой необыкновенно красочной видели ее в детстве, знаем, что ближе всех к ее истинному виду зарю видит святой, тот, у ног которого может лежать лев, повинуясь ему, как звери повиновались Адаму в раю).

Душа умершего видит сами логосы вещей и явлений, у нее нет физических глаз и ушей, но ей доступно квалиа того же пурпурного, лазурного – любого цвета и прочих качественных явлений. Но человек, который задуман и сотворен как телесный (не дух человека обрел тело, а создав из праха человеческое тело, Творец вдохнул в него дух), очевидно, более полно воспринимает мир, будучи в теле, в чем и состоит тайна телесного воскресения умерших, души которых уже пребывают у Бога в раю (или же у дьявола в аду).

Таким образом, мы можем представить себе видение телесным человеком земного мира как сопряжение восприятия им логосов предметов и явлений и их физических волн, воздействующих на органы чувств. И на земле есть ситуации, когда люди не нуждаются в восприятии волновых колебаний, чтобы видеть: так видят во сне, видят в своем воображении – тем ярче, чем более человек художественно одарен (хотя при этом, конечно, происходят нейронные процессы в мозге), слепому мир может быть показан Богом (как был показан блаженной Матроне), видит душа умершего. Тем не менее, хотя человек может видеть без участия глаз, Господь судил ему видеть глазами. Так же как, хотя душа умершего может существовать без тела, Господь судил человеческим телам воскреснуть и вновь соединиться с душами. Господь судил нам видеть очами, и это входит в Божий замысел о человеке, в логос самого человека.

Как человек видит очами? Что при этом происходит? Внешний мир, воздействует на органы чувств, порождает активность нервных клеток, передачу электрохимических сигналов между нейронами. Можно поверить (это сегодня не вполне доказано, но, возможно, будет доказано впоследствии), что каждое наше впечатление имеет свой коррелят в виде возбуждения тех или иных нейронов. Проводятся эксперименты с вживлением чипов, стимулирующие те или иные области мозга, с тем чтобы человек получал то или иное слуховое или зрительное впечатление, воспринимал те или иные слова. С этой точки зрения, действительно, для того чтобы действовать в мире, выживать, мозговой активности может показаться достаточно, и тогда сознание – это эпифеномен, нечто необязательное. Но даже восприятие животных к этому отнюдь не сводится. Достаточно увидеть домашнее животное, с восхищением смотрящее на своего хозяина, подобно тому, как лев смотрел на прп. Герасима, чтобы понять, что и животным в определенной мере доступны логосы вещей, и они имеют квалиа.

Поэтому следует предположить, что у человека телесные движения вызывают движения духовные, также как духовные движения вызывают телесные. Человек в своем нормальном телесном состоянии имеет квалиа, которое, несомненно, связано и с органами чувств, и с нейронными процессами, ибо если нейронные процессы у него вследствие болезни или иных причин происходят патологическим образом, человек может не иметь квалиа тех или иных вещей и не воспримет те или иные логосы. И если человек страдает дальтонизмом, сколь бы он ни познавал логос пурпурного, он его увидит только чудом Божиим, поскольку «Бог идеже хощет, побеждается естества чин» [14]. Таким образом, восприятие квалиа и логосов внешнего мира отчасти зависит от законов естества. Так, нейронные процессы вызывают в сознании человека квалиа вещей и явлений, сопряженные с их логосами.

Видимые человеком квалиа можно представить как проекцию логосов вещей и явлений; именно поэтому квалиа универсальны. Люди видят мир в падшем состоянии пусть

не вполне правильно, искаженно, поскольку повреждены грехом, но все-таки то, что они видят, относится к реальному миру, как он действительно создан Богом и существует. Воспринимая одни и те же логосы вещей, люди имеют если не идентичные, то сходные квалиа. Грубо говоря, все люди практически одинаково могут видеть багрянец осени и небесную лазурь, ибо багрянец и лазурь объективны, они существуют независимо от нашего состояния. Колебания в восприятии происходят в первую очередь от духовного и душевного состояния людей в падшем мире, что каждый знает по себе. Восприятие того или иного квалиа может быть отнято за грехи. Судьбами Божиими восприятия того или иного человеку может не дать Господь, как не дал Он дара видения евангельскому слепорожденному, чтобы на нем Сын Божий явил Свое чудо (Ин. 9: 1). Квалиа – свойство не материи, а духа. Но законом бытия является открытие через нейронные реакции тела духовного содержания видения, слышания, обоняния – квалиа музыки, ароматов, веяния ветерка.

Музыка, ароматы, ветерок существуют объективно, но воспринимаем мы их через ментальные схемы – репрезентации, которые имеют нейронные корреляты. Это не случайная связь: Воплотившийся Бог видел очами, слышал ушами, имел человеческий мозг, в котором происходили нейронные электрохимические реакции, порождающие нейронные корреляты вещей и явлений, ибо Он был полностью Человек. Очи его видели квалиа – Им Самим созданную лазурь и охру, голубизну вод и шум ветров.

Итак, восприятие имеет телесную (нейронную), душевную (когнитивно-культурную или репрезентативную) и духовную (позволяющую через квалиа видеть логосы вещей и явлений) сторону[1]. Процессы репрезентации относятся к психическим составляющим восприятия – когнитивным процессам человеческой психики, которые носят служебно-инструментальный характер и часто культурообусловлены.

Восприятие – существенная часть сознания. Сознание на земле – это соединение в единую цепочку впечатлений, придание им единства, то есть тоже своего рода логоса, того логоса, который творит уже сам человек, будучи созданным по Образу и Подобию Творца. Сознание порой отождествляют с человеческим «я». Но оно – это не само человеческое «я», не дух или душа человека, а скорее принадлежность, атрибут человеческого духа. Элементы сознания могут иметь и животные, что не противоречит ни Отцам Церкви, ни научным данным. Сознание отождествляют со способностью к самосознанию, мышлению, рефлексии и, как мы только что говорили, – восприятия. В некотором роде сознание можно представить как самоповествование (которое у больных людей может быть нарушено), но оно не есть набор случайных впечатлений (хотя далеко не всегда логично), а отражает мир, где присутствуют логосы Божии. В падшем мире сознание людей искажено, понимание причин своего и чужого поведения попорчено, способность к познанию порой служит причиной не возвышения, а новых грехопадений. В падшем мире сознание во многом сконструировано культурой, но в его основе все-таки лежат те содержания и механизмы, которые даны нам от Бога. Восприятие падшего мира не есть непосредственное восприятие логосов вещей и явлений – их восприятие зачастую в падшем мире искажено. При этом искажен и наш присущий сознанию телесно-когнитивный механизм, который может быть болен или попорчен нашими дурными желаниями. Кроме того, когнитивный механизм в значительной степени детерминирован культурой, интегрирован в адаптивную функцию культуры. Культура во многом определяет и ментальные репрезентации человека, то есть интенциональное содержание сознания. Кроме того, само сознание даже для нормального

[1] Мы не говорим здесь о восприятии Бога или других людей. Богообщение – это тема духовно-аскетических творений, тема же восприятия людей, которые суть Образы Божии тоже не должна затрагиваться походя. Отметим только, что даже такая духовная сфера как сочувствие имеет свои нейронные корреляты – так называемые «зеркальные нейроны», которые при виде чужих бед возбуждаются тем же самым образом, что и при бедах собственных. Однако последствия этого не у всех и не всегда одинаковые.

человека не есть данность, оно не присутствует в нем от рождения, а как бы развертывается в процессе взросления.

Сознание человека и его самосознание – то, что присуще человеческому духу, который вдохнул в него Творец. Источник воли – не само по себе сознание, им является человеческий дух, который может быть понят как в свете трихотомического состава человека (тело – дух – душа), так и дихотомического (тело – душа и душа двучастная как верхняя и высшая часть души). Поэтому свобода воли не есть вполне функция сознания[1], она вообще не функция, а Божие вдохновение в человека, выражение его духа, того, что было дано Богом человеку и что стоит над его психикой, которая может быть больной, над его самосознанием, которое может быть покалечено вместе с психикой. Но и свобода воли здесь на земле (и также в раю у первых людей и в Веке Будущем после Всеобщего воскресения) так тесно сопряжена с человеческим телом, что в некоторых случаях (как те случаи с постукиванием, изучаемые психологами – противниками свободы воли) может проявляться прежде всего телесно. Психосоматически свобода воли проявляется в терпении боли, голода и жажды (даже в аскетических целях) именно потому, что человек на земле телесен по своему логосу.

Так восприятие квалиа (к которому причисляют и чувство боли, голода, жажды) является духовно-психо-соматическим явлением, где воспринимаемый логос вещи или явления встраивается в психосоматическую способность восприятия. И это не декартов интерактивный дуализм души и тела, а сущностное двуединство человека, при котором отделение тела от души (смерть) является следствием греха, попорченности мира в результате грехопадения, которую Господь Иисус Своею Смертью и Воскресением исправил. И если мы должны возвысить свой дух, то должны сделать это, еще будучи в теле (после разлучения души от тела душа уже ничего не может сделать для своего спасения и приближения к Богу – за нее теперь молятся другие, те, кто остается в теле), не через отделение от тела, а через преображение тела посредством обожения. Соответственно мы преображаем и наше телесное зрение (и другие органы чувств) никак не через отрыв от их психосоматической составляющей (нейронные и когнитивные механизмы остаются теми же), а через научение правильно различать логосы явлений.

«Картезианский театр» в свете православной антропологии

Итак, наше зрение одновременно и чувственно, и духовно, ибо одновременно чувственно и духовно квалиа. Человек воспринимает одновременно своей телесной сущностью (органами чувств) и духовной сущностью. Малейших аллюзий с этой темой и боялись физикалисты-элиминативисты. Во избежание мало-мальской опасности духовного перетолкования своих материалистических концепций они готовы были и спешили отречься от самых очевидных вещей. Вспомним пример Алекса Розенберга, который тщится доказать, что невозможно думать о Париже. Действительно, у исследователя мышления, который исследует мечтания о вечерней прогулке по набережной Сены, есть только три варианта. Либо в мозге непосредственно есть клетки – корреляты Парижа и тогда сами нейронные процессы самопроизвольно могут приводить к мыслям о столице Франции (что

[1] Тут надо помнить, что у Иисуса Христа, Воплощенного Бога, было две природы – Божественная и человеческая (по причине своей человеческой природы Он мог тосковать и мог умереть), две воли – Божественная и человеческая (которая была добровольно подчинена Божественной), но одно сознание и самосознание и одна Личность – Божественная (так Он оставался Лицом Святой Троицей – Богом-Сыном). Человеческая воля была воспринята Воплотившимся Словом и исцелена, равно как было воспринято и исцелено человеческое тело. Личность же с ее самосознанием – это атрибут ипостаси, Божественной Ипостаси Христа или человеческой каждого из потомков Адама.

абсурдно), либо внутри у человека сидит гомункул, который воспринимает то, что получает от органов чувств (телесных и духовных), сортирует наши впечатления и воспоминания и может представить нам образ, скажем, пострадавшего от пожара Нотр-Дам, или… или нельзя мыслить ни о Париже, ни о чем другом.

Ветреный человек или сознательный атеист, возможно, и будет противиться мысли, что внутри у него есть что-то подобное гомункулу. Но православный (да и всякий относящийся к себе более внимательно) знает, что в нем есть какое-то начало, которое сортирует и оценивает его мысли и впечатления, поощряя одни и пресекая другие, и без труда согласится, что в нас есть некое начало, которое представляет нашему сознанию те или иные образы из нашей памяти, вообще кто-то или что-то, что выполняет в нас роль хозяина, самого центрального «я», по отношению к которому все мысли и впечатления будут «мои». Как ни странно, в православной антропологии устоявшегося термина для этого гомункула нет. Между тем о нем говорит вся аскетическая литература, говорит о таком начале в нас, которое наблюдает за нашими действиями, чувствами и желаниями, оценивает их (даже несколько отстраненно) как бы с более высокой точки. Оно призвано пристально следить за содержанием нашего сознания, помыслами и даже зачатками помыслов – прилогами, чтобы, когда они представляют собой еще только легкое дуновение мысли, их распознать и решить, как с ними поступить: принять или отвергнуть, отсечь. Это начало исправляет наши хотения, оно та сердцевина, которая распознаёт в нас наши грехи и кается. От всех своих мыслей и от всех своих желаний, не говоря уже об образе жизни, мы можем отказаться, не переставая быть собой. И только одно это упомянутое начало – наше средоточие, основа нашей субъектности, тот, кого порой называют «сокровенный сердца человек». Это оно, наше средоточие, наше «я» воспринимает внешний мир – видит, слышит, обоняет, получает, воспринимает квалиа вещей и явлений. Оно в себе соединяет воедино информацию, поступающую от телесных органов чувств, с умозрительно воспринимаемыми логосами вещей и явлений.

Это «я» отчетливо ощутил Декарт, благодаря чему активность нашего «я», его способность различать, выбирать, составлять впечатления-«черновики» в целостный поток сознания и получило название картезианского театра. Ошибка Декарта была в другом. Он однозначно противопоставил духовное и телесное, чем подтолкнул возникновение феноменализма как философии, раскрывающей содержание сознания, его интенциональность, но испытывающей большие сложности в том, чтобы избежать солипсизма. Феноменолог охотно совершает акт эпохé, то есть приостанавливает внешние впечатления, ограждает себя от знания о внешнем мире и представляет тот «яко небывшим», чтобы более отчетливо рассмотреть свой внутренний мир. Очевидно, что в феноменологической перспективе с ее картезианскими истоками легко и естественно представить «я» как хозяина внутреннего мира человека, но это «я» никак не превращается в гомункула, ибо между внешним и внутренним тут лежит пропасть. Феноменологическое «я» не может судить о внешних впечатлениях, не имеет достоверной информации о мире за своими пределами.

Чтобы гомункул играл свою роль в «картезианском театре» человеческой души пропасти между душой и телом, духовным и материальным быть не должно. Ее действительно нет в православной христологии, где Бог воплотился, принял человеческую плоть, стал Телесным. Ее нет в православной антропологии, которая учит тому, как в человеческой плоти действуют божественные энергии, где человек обоживается весь – телом (включая, конечно, и органы чувств), душой (включая репрезентативно-когнитивный аппарат) и духом. И только приняв такую антропологию, мы сможем непротиворечиво объяснить, как человеческая воля, являющаяся производной человеческого духа, действует в мире.

Мы не сможем опровергнуть все те опыты, которые ставят тщащиеся опровергнуть свободу воли человека, если не признаем всеохватность действия того самого «внутрен-

него сердца человека», которое действует одновременно через душу и через тело, через мышцы и через сознание.

Не должно, казалось бы, вызывать большой логической трудности для западного человека, привыкшего уже к учению о бессознательном, неосознаваемом, понять, что субъект принятия решения не сводится к сознанию. Выше мы приводили мысли тех авторов, действующих в парадигме западной науки, которые говорили, что решение может приниматься безотчетно, а отсутствие сознательного решения не означает, что человек не сделал своего выбора[1]. (Добавим тут, что такое решение, как постучать пальцем по столу человек принимает по преимуществу на психосоматическом уровне, даже когда пытается его отрефлексировать.) Но голоса этих ученых мало слышны сегодня именно потому, что те, кто представляют нынешний мейнстрим, боятся тени «картезианского театра», инстинктивно понимая, что речь тут идет не собственно об учении Декарта, где душевное с телесным соприкасалось через апофиз, а о том, где активный агент человеческой личности, ее субъект, равно действует и через духовно-душевное, и через телесное.

Возможность взаимопроникновения душевно-духовного и телесного – то, что сделало возможным Воплощение Бога и делает возможным обóжение телесного человека, – именно она и определяет способность человека проявлять свободную волю. Ее внешнему выражению предшествует формирование установки, которая в случае человека всегда так или иначе является духовно-душевно-телесной готовностью воплощения той или иной альтернативы, избранной человеком. Человек в своем замысле, первозданный Адам был неразрывным духовно-душевно-телесным единством, и только грех привел к тому, что душа-дух отделяется от тела.

Процесс принятия человеком решения всегда сопровождается телесной активностью: церебральной активностью, активностью мозга и его нейронов. Она взаимосвязана с психической активностью, которую мы можем воспринимать как процесс осознания выбора. Эти процессы увязаны между собой, но не они служат первопричиной выбора. Выбор – явление прежде всего духовное, он лишь имеет психические и телесные следствия. Осознание относится как раз к разряду психических следствий, и оно не всегда строго обязательно. Каждый по себе знает, что многие решения принимаются безотчетно и становятся явными для сознания человека порой тогда, когда уже приняты, даже если и приняты уже некоторое время назад. Нередко даже самые важные решения осознаются ретроспективно. Но это никак не свидетельствует о том, что они возникли вследствие нейронных процессов. Однако нейронные процессы могут предшествовать психическим (процессам осознания) именно потому, что взаимосвязи здесь более сложные и неоднозначные.

Что касается сознания, то оно (помимо определенных нейронных своих коррелятов, ибо, например, процессы осознания сопровождаются нейронной активностью) имеет душевную и духовную составляющие. К духовной составляющей относятся способность выражать логосы вещей, способность к процессу принятия решения и самосознанию (ибо то конечное человеческое «я», «сокровенный сердца человек», который известен современным аналитическим философам под именем так их пугающего гомункула, духовен, он искра Божия в человеке). Все это выражается через сознание, принимает форму сознания. Но сознание имеет и чисто психологические черты, которые, с одной стороны, относятся

[1] Феномен неосозноваемого человеком решения был в советской психологии хорошо описан, в частности, в теории бессознательной установки Д.Н. Узнадзе. Именно установка руководит действиями человека еще до того, как он свои действия может осознать, если вообще их осознаёт. Но объяснялся этот феномен отнюдь не отсутствием у человека свободы воли. Тогда в советской науке не говорили о свободе воли, но тем не менее было в ходу понятие «личность», и Узнадзе писал об установке как о целостном модусе личности, то есть как об атрибуте именно личности (за которую человек ответствен), а не как о следствии анонимных процессов у него в мозге [18].

к тому, что Отцы Церкви называли вожделевательной частью души, с другой – к психическим механизмам, посредством которых человек мыслит, ощущает, переживает. Именно сюда входит то, чем занимается когнитивная психология, ошибочно сводящая все сознание к когнитивным процессам, структуры, орудия, алгоритмы мышления и ментального репрезентирования воспринимаемого мира. Когнитивные процессы инструментальны, и через их посредство, через посредство психологии, мыслительной и эмоциональной функций выражает себя духовное начало в человеке.

В целом сознание можно определить как психо-духовную сущность, имеющую у живого человека и биологическую составляющую, через которую выражает себя человеческий дух как Искра Божия в человеке. Биологическая составляющая способствует, в частности, тому, что различные телесно-материальные факторы от простой усталости до психотропных веществ вызывают изменения в сознании. Телесно-материальные факторы могут полностью искажать сознание и даже его уничтожать. Это означает тогда, что духовное порой не может пробиться сквозь дебелое или болезненное телесное, телесное препятствует духовному. Так происходит, например, в случае телесных грехов. Они непосредственно влияют на состояние духовного, и сознание порой может искажаться до неузнаваемости (простой пример – грех пьянства). Но духовная сущность сознания способствует тому, что телесное воздействие может преодолеваться путем духовного подвига до того, когда человек уже может жить почти как бесплотный, постясь и пренебрегая сном. Так духовное непосредственно воздействует на телесное, одухотворяя его, превращая тело в святые мощи.

Равно сознание зависит от душевных (психологических) факторов, которые в сознании близко сопряжены с духовными. Близость этой связи такова, что наряду с учением о трехчастном составе человека, включающем тело, душу (психику) и дух, не менее, а на самом деле и более часто, у Отцов Церкви принято учение о двухчастном составе человека, где сосуществуют тело и душа. Дух же в этом случае понимается как высшая, наиболее чистая часть души, наряду с ее более низкими вожделевательной и желательной частями. Действительно, когда мы в обыденной жизни сталкиваемся с проявлениями сознания, это, как правило, его душевно-психологические проявления.

Отдельно укажем на то, что душевно-психологическое часто выражается как культурное. При этом к культурному фактору следует отнести интенциональность сознания. Наполнение нашей психики не может не быть культурообусловленным. То содержание сознания, которое доступно в результате процедуры эпохе (мыслительного абстрагирования от внешнего мира), представляет собой чисто культурное содержание, оно, может быть, и есть квинтэссенция культуры. Феноменология поэтому и есть наука о культуре – может быть, специфически преломленная, – и здесь культурная душа подменяет собой дух. Для этой души непроницаемо ни духовное, ни телесное. И если брать одну ее, одно то сознание, которое понимается феноменологами, то это всего лишь проекция, культурная проекция сознания как оно есть на самом деле. И, очевидно, вопрос о дуализме сознания и тела в рамках феноменологии принципиально неразрешим. Согласно же православной антропологии, дух может пронизывать тело и душу, но и тело, и душа (со своими телесными и душевными грехами или добродетелями) воздействуют на духовное, способствуя тем самым спасению или погибели человека.

Сознание, представляя собой сопряжение взаимозависимых телесных, душевных и духовного начал, конечно же, в своем исходном основании духовно. Духовной сущностью является тот самый «сокровенный сердца человек», который может быть бесценным бриллиантом: «Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (1 Пет. 3: 4). Тот, кого аналитические философы знают под

именем гомункула, – это Образ Божий, который делает нас человеками, обладающими не просто сознанием (зачатки которого могут быть и у животных), не просто самосознанием (и его признаки ученые ищут и находят у животных), а способностью смотреть на свой внутренний мир с высшей духовной точки, судить его, вычищать, отсекая душевредное, преодолевать свою психосоматику, подчинять духу тело и душу, приносить покаяние. Именно это начало и проявляет себя здесь на земле посредством телесного (прежде всего нейронных процессов) и душевно-культурного, которое включает механизмы мышления и восприятия – все многочисленные когнитивные орудия, которые так пристально изучаются в видах создания искусственного интеллекта. Посредством этих ментальных инструментов человек мыслит, но это не само мышление, а лишь его орудия. Духовное начало мыслит в человеке посредством психических орудий, к которым относятся ментальные схемы, презентации и т.п.

Итак, мыслит субъект – духовное начало. Он же во́лит. И именно наличие субъекта, имеющего духовное происхождение и выражающегося на земле посредством психического и телесного, и есть то, с чем не могут смириться аналитические философы. «Картезианский театр» для них такой источник страха, что они готовы, лишь бы избежать намека на него, просто уничтожить человека, низвести его к иллюзии.

Но противопоставляя душевно-духовное и телесное, Декарт сам отвергался от «картезианского театра», ибо не знал того субъекта – «сокровенного сердца человека» православной аскетики, который сшивает в своей деятельности два начала: душевно-духовное и телесное. Именно он выпятил роль сознания как когнитивного центра, чему и последовали современные философы-аналитики, ибо им легко иметь дело с некоей ментальной функцией, задача которой сводится к восприятию квалиа. В крайнем случае говорят о «воплощенном сознании» – модели искусственного интеллекта, имеющего органы чувств и действующего в пространстве. Эта модель значительно продвинула робототехнику, но не теорию сознания и не науку о человеческой свободной воле и субъектности. В теории сознания даже психосоматический синтез телесных и ментальных начал оказывается на периферии мысли, поскольку логически он в рамках современной картезианской парадигмы необъясним, современные ученые не могут непротиворечиво его мыслить. Его можно мыслить с учетом духовной составляющей как телесно-психически-духовный синтез. Либо, как мы и видим в аналитической философии, философская мысль от него бежит, неминуемо приходя к постсовременной деконструкции. Невозможность мыслить ментальное, полностью обезопасив себя от призрака «картезианского театра» с его гомункулом, «сокровенным сердца человеком» неминуемо ведет к иллюзионизму, что, кстати, есть следствие научной добросовестности и последовательности аналитических философов, учитывая то, какие в современной науке имеются теоретические посылки.

И тогда при невозможности правильно соединить телесное с душевно-духовным (что есть содержание православной антропологии) неминуемо (при добросовестном логическом мышлении философов!) исчезают субъект действия, здравый смысл (народная психология), само ментальное (его нет, раз нет квалиа!) и едва ли остается даже и материальное (разве что у некоторых физиков – впрочем, мы этого вопроса здесь не касаемся).

Стремление современной мысли избежать призрака «картезианского театра» приводит ее к неизбежности всеобъемлющего конструктивизма и деконструкции. Это даже не чья-то злая воля, а закономерное следствие ошибочных исходных философских посылок, логического продумывания физикализма. В общественной жизни подобное логическое развитие ведет к признанию десятков гендеров, которые могут конструироваться и деконструироваться, ибо не имеют универсального основания. В аналитической философии логика приводит к уничтожению самого человека как мыслящего и во́лящего субъекта. Так последовательный физикализм неизбежно выливается в трансгуманизм. Современная

философия пришла к своему логическому концу, вылилась в вульгарный буддизм. Ибо не существует последовательного материализма, додуманный до конца, он изничтожает сам себя, становясь иллюзионизмом.

Теория сознания и теория культуры

Итак, под «сокровенным сердца человеком» понимается духовное начало. Оно в человеке доминирует, именно оно принимает (сознательно или чаще безотчетно) решения, делает выбор, оно в конечном счете определяет наше мышление и восприятие. Это так, поскольку именно «сокровенный человек» способен воспринимать духовную сущность вещей и явлений – их логосы, лежащие в основании квалиа. «Сокровенный сердца человек» и есть субъект сознания, наша духовная сущность. Но сознание триедино, в нем проявляют себя и духовное начало, и душевная (психическая), и телесная (физическая) компоненты: душевные и телесные состояния напрямую сказываются на нашем сознании, порой полностью его изменяя. Много пишут об измененных состояниях сознания, возникающих под действием физических факторов, но мы будем тут говорить о трансформациях сознания под действием душевно-психологических факторов. Именно душевная компонента сознания напрямую относится к культуре (ибо мы полагаем, что культура – это и функция души), духовная и телесная составляющие человека относятся к культуре опосредованно. (Поэтому далее мы будем говорить о культурно-психологическом или культурно-душевном факторе сознания.) Но важно подчеркнуть, что культура охватывает механизмы и инструменты, посредством которых духовное начало действует в нашем падшем мире, или скажем так: к культуре относится все, посредством чего проявляет себя «сокровенный сердца человек» в падшем мире: будь то знаки и символы или же ментальный инструментарий восприятия и мышления. Ибо и в культуре человек постоянно находится в состоянии выбора, и о совершении выбора мы в контексте проблемы сознания будем говорить как о главной функции духовного начала в человеке.

Аналитические философы, когда писали о гомункуле, предполагали под ним некое начало, которое направляет, сортирует и выстраивает наши впечатления, ощущения и мысли, придавая им целостность и субъектность. Правда, как правило, аналитические философы от этого понятия шарахались… Та структура впечатлений, когниций, репрезентаций, ментальных образов, мыслей, которую создает в человеке субъективное начало, «гомункул» (но мы не будем далее использовать этот алхимический термин, а продолжим говорить о «сокровенном сердца человеке», которого упоминает апостол Петр) определяет качество того мира, в котором человек живет. При этом оно формирует образ мира человека, который является понятием культурным. Тут тонкая грань культурно-духовного, которая и составляет мировоззрение. Образ мира созидается из совершаемого духовного выбора. На уровне «здравого смысла», «народной психологии» (с которой так боролись некоторые аналитические философы) это объясняется простой присказкой: «каждый судит по себе». Добрый человек и других видит добрыми, а злой и других злыми и корыстными. Святой может искренне всех вокруг видеть святыми, поскольку не судит людей. Соответственно этому видению он себя и ведет. Так «картезианский театр» расширяется вовне: преобразуя свое внутреннее пространство, внутренний человек начинает преобразовывать и внешнее.

Вот это преобразованное «сокровенными сердца человеками» внутреннее и внешнее пространство – ментальное и телесное (поведенческое) – и составляет пространство культуры. Оно – проекция духовного в мир ментального и вещественного, оно всегда есть результат совершаемого духовным началом в человеке выбора. Именно «сокровенный сердца человек» в конечном счете формирует и принимает (или отказывается принимать) то социокультурное пространство, в котором люди живут, принимает или нет культурные

стереотипы мышления, с этой социокультурной средой связанные. Культурная среда, образуясь из переплетений разных человеческих выборов, не является пассивной средой бытования человека, а предполагает его перманентный самостоятельный выбор, за который он будет отвечать. (Против теории среды и социокультурного доминирования говорит евангельский текст о тесном или просторном пути, которым идет человек. На человека налагается обязанность отказаться от просторного пути и выбрать узкий и тернистый, за неправильный выбор он несет ответственность перед Господом.)

Выбор и есть духовная канва культуры, ее духовная подоплека. Результат выбора, совершаемого «сокровенным сердца человеком», проецируется на душевное и телесное и, воплощаясь, становится культурой. Сам же «сокровенный сердца человек» никак не культурный, а духовный субъект, но он выстраивает культурную ткань.

Поскольку в этой работе мы говорим о сознании, то сосредоточимся на обустройстве внутреннего мира, иными словами, на ментальной культуре. Под обустройством, уточним, мы тут имеем в виду наведение порядка в той информации, которая в ум поступает, в уме обрабатывается и, возможно, получает вид ментального продукта, то есть мысли. Согласно тем из аналитических философов, которые признавали наличие сознания, подобное наведение порядка, установление предпочтений между мыслями, выстраивание их в смысловые, ассоциативные, а порой и логические цепочки, рассматривалось как результат самоорганизации материи. Признавая в человеке духовного субъекта, мы признаём, что связанное сознание, сознание как целостность – это в своей основе результат деятельности именно духовного начала. Обустроенный «сокровенным сердца человеком» ментальный мир – это и есть сознание в случае святого, подвижника. Хотя, если говорить об обычном грешном человеке, то необходимы серьезные оговорки. Тут нам предстоит провести тонкую грань между духовным и культурно-психическим.

Сознание – атрибут духовного начала в человеке, но оно не исключительно духовно. Как правило, его наполнение – тот интенциональный мир, о котором говорят феноменологи, – это ментальная культура. (Мы не касаемся вопроса о том, как отражается в сознании собственно духовный опыт.) Об интенциональном мире, рассматривая его по возможности широко, мы будем говорить как о ментальной культуре. И мы полагаем, что именно духовное начало – «сокровенный сердца человек» определяет ее содержание. Именно он, исходя в конечном счете из своих духовных приоритетов, выбирает, что мы осознаём, а что пропускаем мимо нашего сознания, что мы помним, а что не удерживаем в памяти. Конечно, эти процессы имеют в падшем мире и материальную, и психическую детерминацию, но и она не изолирована от духовных процессов. Так, в нашем сознании под влиянием духовных процессов находится не только собственно духовное, но и культурно-психическое.

Итак, духовный субстрат, обращаясь к сфере душевного, совершая разделение между душевными интенциями, проявляет себя как субъект самоосознания и подспудный субъект «повествования». «Повествование», однако, строится по психологическим законам, которые составляют предмет когнитивной психологии, накладывая существенный отпечаток на характер человеческого мышления. Ментально-душевный слой сознания, взаимодействуя с телесным, вызывает нейронные корреляты ментальных процессов (телесный человек мыслит посредством мозга, использует для мышления церебральные механизмы), соответственно, мозговые процессы и реакции влияют на сознание, порой его трансформируя. Но влияние телесного преображается духовным: на культуру, в первую очередь ее ментальную сферу, влияют телесные добродетели и грехи, являющиеся, конечно, результатом выбора совершенного «сокровенным сердца человеком».

Влияние материального мира на ментальный происходит и по естественным законам, согласно которым излучение некоей частоты сопрягается, например, с квалиа пурпур-

ного. Излучение это – часть премудро устроенного Творцом мира, это Он так устроил, что в нашем уме логос пурпура, багрянца и лазури сопрягаются с теми или иными физическими явлениями, но выходят за их рамки, являясь всегда комплексными символическими сущностями. (Мы приводим очевидные примеры, но все квалиа доступны для символизации.) И для нас тут важно знать, что именно в ментальной культуре происходит сопряжение тех самых колебаний и волн, которые отражаются на наших органах чувств, и духовной сути явлений, а физические явления имеют духовную суть, что и делает зори, реки, леса, да и само тело человека реальными сущностями, постигаемыми нашим «сокровенным сердца человеком». Какими мы их видим, близко или далеко от их логоса дар Божий, но во многом это зависит и от того, что мы в жизни выбираем, святость или грех. Однако цвета, звуки, запахи – явления, существующие в контексте ментальной культуры, они в своем ментальном срезе (в качестве наших ощущений) и есть компоненты культуры.

Мы, как правило, неосознанно выбираем и те ментальные инструменты, на которых строится наше внутреннее «повествование», оно получается примитивным или же сложным, исполненным ассоциаций и коннотаций, отражающих символы Небесного или же, что тоже не редкость, символизацию в положительной коннотации мира духов злобы поднебесной. Весь символический строй нашего мышления – непосредственный выбор человека, сознаёт он это или нет. Усвоенные символы, с одной стороны, меняют стиль нашего внутреннего «повествования», с другой – преобразуют психологические орудия мышления и восприятия, присущие нашей психике. Сам ментальный инструментарий становится иным вследствие направленности нашей личности, меняется качество когниций и репрезентаций, неосознаваемо, как правило, существующих в нашем уме и направляющих наше восприятие и познание. То, что человек познаёт, какие знания усваивает, очевидно связано с направленностью личности. Но с ней, то есть с исконным, не всегда даже осознаваемым выбором «сокровенного сердца человека» связаны сами формы мышления, то, что нелегко отрефлексировать. Тут духовное взаимодействует с культурно-психическим. Еще раз подчеркнем: сознание включает в себя и духовную, и культурно-психологическую, и телесную составляющие. Но видимое доминирование той или иной – это в конечном счете результат духовного выбора человека. Поэтому ментальная культура может быть пронизана духовным, а может закостенеть как культурно-психологический конструкт, тесно связанный с телесностью.

Итак, культурно-психологические формы мышления не в меньшей степени, чем идеи формируют самопознание человека, его образ себя. Именно поэтому он часто проявляется неадекватным. Психологи нередко говорят об «ошибке самоанализа», о том, что, как правило, человек воспринимает себя неверно, ошибочно приписывает себе те или иные качества. Это нам важно подчеркнуть, чтобы стало ясно: то, что человек воспринимает как свое «я», всего лишь в большей или меньшей степени соответствует «сокровенному сердца человеку». Последний является его духовным началом, тогда как самосознание нередко бывает только культурным конструктом. К истинному «сокровенному сердца человеку» наше эмпирическое «я» (то, что мы осознаем как «я») приближается по мере движения к святости, когда человек начинает сознательно обращаться к нему, распознавать содержание своего внутреннего мира, отсекать дурные помыслы, стараясь отличить их еще на подступах к сознанию, то есть обращаясь к православной аскетике, которая в отличие от аскетики восточной усиливает познание человеком своей субъектности. В душе грешника «сокровенный сердца человек» воспринимается искаженно, по мере отхода от своего Божественного образа человек погрязает в культурно-душевном и душевно-телесном (проекции телесных потребностей, часто извращенных, и импульсов на душевное), как в болоте, и ведет свое «повествование» от ложного субъекта.

Но этот ложный субъект никак не иллюзия, он есть эмпирическое «я». Та культурно-душевная конструкция, которую ложный субъект собой представляет, отражает направ-

ленность личности, то есть выбор, сделанный «сокровенным сердца человеком». Таким образом, наше «я», каким мы его знаем, – проекция сделанного «сокровенным человеком сердца» выбора, именно эту реальность оно и отражает. Это эмпирическое «я» в соответствии с духовными интенциями человека конструируется из кирпичиков той культуры, в которой пребывает. Но к культурному конструкту оно не сводится. Всякий, кто хотя бы приступал к аскетической практике, знает, что он может рассматривать свое эмпирическое «я» с высоты «сокровенного человека сердца», разоблачая культурно-душевные конструкты.

Последние же, однако, могут быть полезны как адаптационные механизмы в падшем мире, где культурно-психологические комплексы порой меньшее из зол для падшего человека, без них обычный грешный человек – не святой, не подвижник – обходиться не умеет. Они, погружая человека в культурно сконструированную реальность, охраняют его, например, от ощущения тревожности и неопределенности – неотъемлемого компонента мира после грехопадения. Через культурно-психологическое проявляют себя и телесные интенции – то, что называют психосоматикой, – она тоже часть культуры и тоже оформленная духовным началом.

Таким образом, само сознание, если мы понимаем его как «повествование» и самосознание, является культурным конструктом, который тем не менее отражает реальную вещь – склонность «сокровенного сердца человека» к Богу или дьяволу, к добродетели или ко греху. Оно содержит в себе проекции духовного мира и интенции телесного. Впрочем, скорее надо говорить о духовном зерне, ибо при кажущейся плотности и непробиваемости культурно-душевной конструкции, она может отлетать как шелуха, давая возможность говорить в душе «сокровенному сердца человеку», видеть свой внутренний мир как бы с высоты, осознавать его весь вместе с самыми темными его уголками, вычищать от помыслов и грехов, каяться и вообще становиться на путь духовной жизни.

Такая возможность не предполагается культурным конструктом, одебелевшим в нашем мире, что «во зле лежит», но само наличие в человеке духовного начала – «сокровенного сердца человека» – позволяет каждый раз происходить чуду: духовное начинает действовать сквозь и посредством душевного и телесного. Мысля ментальными конструктами, оперируя когнициями, воспринимая ментальные презентации, используя культурные мыслительные штампы, которые все имеют нейронные корреляты, человек мыслит о Вышнем Небесном мире, наводит Богоподобный порядок в своей душе, обоживается, оставаясь при этом существом телесно-душевно-духовным. Тут функция самосознания и «повествования» возвращается ее исконному субъекту – «сокровенному сердца человеку», от которого было ушла, погрузившись в грех.

Сознание, таким образом, может возвратиться к своему духовному источнику, а может погрузиться в культурно-душевный слой, его субъектом может быть духовное начало в человеке, а может ложный субъект – культурный конструкт, отражающий погруженность человека в греховный мир. И с этих позиций он пытается выстраивать наш внутренний мир, последовательность и логику наших восприятий и мыслей. Порой не совсем лишенной смысла является и концепция Даниэля Деннета о «множестве черновиков»: сознание обыкновенного человека часто носит сумбурно-несвязный характер, где на первый план выходит конструктивистское начало, тщась изгнать первоначально заложенный в человека Образ Божий и превращая человека в животное. Субъект сознания как бы меняется, ложный сменяет истинного, культурно-конструктивное сменяет духовное. Различение духовного и культурно-конструктивного в нашем сознании произвести иногда нелегко, порой это ведает только Творец-Сердцевед. Но и за культурным конструктом эмпирического «я» стоит наше истинное «я» – «сокровенный сердца человек», который может совершать ложный выбор и погружаться в пучины лежащего во зле мира.

Оговоримся, что мы не считаем культурное само по себе чем-то дурным, как может

показаться в результате нашего противопоставления его духовной сущности человека. Тут категории «лучше – хуже» не совсем подходят, так как духовное начало в человеке может свободно избрать путь греха. Но культурное как таковое мы полагаем атрибутом именно падшего мира, хотя и помогающим человеку выжить в нем, а порой и найти путь к Небесному. Но сама подмена «сокровенного сердца человека» культурно-психологическим конструктом, хотя и практически неизбежная в нашем падшем мире, неминуемо толкает человека в сторону от Творца. Впрочем, сама культура в духовном отношении может иметь разное качество.

Вот эта ведомая Господу мозаика духовного и культурно-психологического, небесного и мирского, Богом созданного и в человеческой культуре сконструированного – поистине трудная проблема сознания. Она не в том, существует ли гомункул «картезианского театра» или «сокровенный сердца человек» православной аскетики: аналитическая философия убедительно доказала, что отвержение этого начала ведет прямой дорогой к признанию самого сознания иллюзией. Аналитические философы потому так боялись гомункула, что понимали: к культурной конструкции он не может сводиться, это понятие онтологическое, то есть духовное. Европейская философия признала человеческую идентичность объектом конструкции и деконструкции. Она свела субъекта к габитусу, умышленному Пьером Бурдье, – чему-то лишенному онтологии, представляющему собой набор привычек и практик. Вслед за ним тем же путем пошел Мишель Фуко и те, кого называют постструктуралистами. Это путь той философии, которую в Америке называют континентальной. Аналитические философы не остановились на полпути, они пошли дальше – объявили ментальное иллюзией.

Да, в падшем человеке есть черты конструктивного, но в основе его Образ Божий – «сокровенный сердца человек». «Сложная проблема сознания» в том, что в человеческом сознании сложно переплетены разные начала – духовные, культурно-психологические и телесные.

Литература

1. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 324 с.
2. *Блинов А.К., Ладов М.В.* Аналитическая философия [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/blinov-ladov-lebedev=analytic_philosophy.pdf
3. *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.
4. *Гарфинкель Г.* Исследования по этнометодологии. М.; СПб.: POLITY, 2007.
5. *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 640 с.
6. *Еремин А.Л.* Ноогенез и теория интеллекта. Краснодар: СовКуб, 2005. 356 с.
7. *Иванов Д.В.* Аргумент от отсутствия квалиа [Электронный ресурс] // Вопросы философии. 2012. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?id=440&option=com_content&task=view
8. *Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1999. 256 с.
9. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975. 304 с.
10. Молитва прп. Симеона Метафраста [Электронный ресурс] // Благодарственные молитвы по Святом Причащении. Режим доступа; https://azbyka.ru/molitvoslov/blagodarstvennye-molitvy-po-svyatom-prichashhenii.html
11. *Нагуманова С.Ф.* Материализм и сознание: анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. Казань: Казанский университет, 2011. 222 с.
12. *Патнэм Х.* Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 240 с.
13. *Пинкер С.* Как работает мозг. М.: Кучково поле, 2017. 672 с.
14. Покаянный Великий канон прп. Андрея Критского [Электронный ресурс]. Песнь 4: Богородичен. Режим доступа: https://pravoslavie.ru/1610.html
15. *Сайфиева А.Ю.* «Гарфинкелинг»: опыт социологического анализа в этнографической полевой работе // Радловский сборник. СПб.: Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2011. С. 166–170.
16. *Суровцев В.А.* Аналитическая философия: всеобщее и нюанс [Электронный ресурс] // Вопросы

философии». 2010. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=185&Itemid=52

17. *Тьюринг А.М.* Вычислительные машины и разум // *Хофштадер Д., Деннет Д.* Глаз разума. Самара: Бахрах-М, 2003. С. 47–59.
18. *Узнадзе Д.Н.* Экспериментальные основы психологической установки. Тбилиси: Изд-во АН ГрССР, 1961. 210 с.
19. *Фодор Дж.* Модульность психики: Когнитивная психология: история и современность: Хрестоматия / под ред. М. Фаликман, В. Спиридонова. М., 2011. С. 47–54.
20. *Харрис С.* Свобода воли, которой не существует. М.: Альпина паблишер, 2015. 120 с.
21. *Хомский Н.* Аспекты теории синтаксиса. М.: Изд-во МГУ, 1972. 134 с.
22. *Хомский Н.* Язык и мышление. М.: Изд-во Московский университет, 1972. 122 с.
23. *Чалмерс Д.* Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории М.: УРСС: Книжный дом «Либроком», 2013. 512 с.
24. *Anantaswami A.* Brain Might not Stand in the Way of Free Will // New Scientist. 2012. https://www.newscientist.com/article/dn22144-brain-might-not-stand-in-the-way-of-free-will/
25. *Ashenden S., Owen D. (eds.).* Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue Between Genealogy and Critical Theory. SAGE Publications Ltd, 1999. 224 p.
26. *Berwick R., Chomsky N.* Why only us: language and evolution. Cambridge, Mass., London: MIT Press, 2015. 215 p.
27. *Birk A.* Behavior-based Robotics, its Scope and Prospects. // IECON'98. Proceedings of the 24th Annual Conference of the IEEE Industrial Electronics Society. 1998.
28. *Blok N.* On A Confusion About a Function of Consciousness // Behavioral and Brain Sciences. 1995. Vol. 18 (2). P. 227–287.
29. *Block N.* Troubles with Functionalism / N. Block // Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass., 2007. P. 63–101.
30. *Borghi A., Cimatti F.* Embodied Cognition and Beyond: Acting and Sensing the Body // Neurologia. 2010. Vol. 48. No. 3. P. 763–773.
31. *Boyle A.* How to Spot Quantum Quackery [Электронный ресурс] // NBC News Science News, 2010. Режим доступа: https://www.nbcnews.com/science/how-spot-quantum-quackery-6c10403763
32. *Byrne A.* Emerging Mind. PhD Thesis. Princeton University, 1993. 257 p.
33. *Campbell K.* Body and Mind. Garden City. New York: Anchor Books, 1970. 150 p.
34. *Carruthers P., Smith P. (eds.).* Theories of Theories of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 390 p.
35. *Chalmers D.J.* The Character of Consciousness. New York: Oxford University Press, 2010. 624 p.
36. *Chalmers D.* The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. New York: Oxford University Press, 1996. 414 p.
37. *Chalmers D.* Facing Up to the Problem of Consciousness // The Journal of Consciousness Studies. 1995. 2 (3). P. 200–219.
38. *Chomsky N.* Cartesian Linguistics (a Chapter in the History of Rationalist Thought). Cambridge University Press, 2009. 158 p.
39. *Chomsky N.* Language and Problems of Knowledge. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. 216 p.
40. *Chomsky N., Foucault M.* The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature. New York: The New Press, 2006. 213 p.
41. *Christian J.* Neuroscience and Free Will Are Rethinking Their Divorce [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.thecut.com/2016/02/a-neuroscience-finding-on-free-will.html
42. *Churchland P.M.* Eliminative Materialism and Propositional Attitudes // Journal of Philosophy. 1981. Vol. 78 (2). P. 67–90.
43. *Churchland P.M., Churchland P.S.* Intertheoretical Reduction: a Neuroscientist's Field Guide / Y. Christen, P.S. Churchland (eds.) // Neurophilosophy and Alzheimer's Disease. Cambridge: Springer Verlag, 1992. P. 18–29.
44. *Churchland P.S.* Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986. 545 p.
45. *Cohen C.M.* Identity, Persistence, and the Ship of Theseus [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://faculty.washington.edu/smcohen/320/theseus.html
46. *Cole D.* The Chinese Room Argument [Электронный ресурс] // *Zalta E. (ed.)*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: https://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/
47. *Crane T., French K.* The Problem of Perception [Электронный ресурс] // *Zalta E. (ed.)*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: https://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/
48. *Davidson D.* Anomalous monism // Wilson R., Keil F. (eds.). The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://books.google.ru/books?id=wt1aZrGXLYC&pg=PA30&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false
49. *Dennett D.* Consciousness Explained. Little, Brown & Co., 1992. 511 p.
50. *Dennett D.* Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984. 212 p.
51. *Dennett D.* The Scientific Study of Religion. 2011. December 12. Режим доступа: https://pointofinquiry.org/2011/12/daniel_dennett_the_scientific_study_of_religion/
52. *Dennett D.* The Self as a Center of Narrative Gravity // *Kessel F., Cole P., Johnson D. (ed.).* Self and Consciousness: Multiple Perspectives. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992. 132 p.

53. *Dennett D., Kinsborne M.* Time and the Observer: The Where and When of Consciousness in the Brain // Behavioral and Brain Sciences 1992. Vol. 15. P. 183–247.

54. *Dreyfus H.* From Micro-World to Knowledge Representation: AI at an Impasse // Mind design. Cambridge, Mass. MIT Press, 1981. P. 161–204.

55. *Eckel M.* Understanding Buddhism: origins, beliefs, practices, holy texts, sacred places. Oxford University Press, 2002. 112 p.

56. *Flanagan O.* The Science of Mind. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991. 424 p.

57. *Fodor J.* Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong. Oxford University Press, USA, 1998. 192 p.

58. *Fodor J.* Language of Thought. Harvard University Press, 1975. 214 p.

59. *Fodor J.* Mind-Body problem // Scientific American. 1981. Vol. 244. No 1. P. 114–123.

60. *Fodor J.* The Mind Doesn'T Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000. 122 p.

61. *Fodor J.* Modularity of Mind: An Essays on Faculty Psychology. Cambrige: Bradford Books / MIT Press, 1983. 145 p.

62. *Franchsh K.* Illusionism as a Theory of Consciousness // Journal of Consciousness Research. 2016. Vol. 23 (11–12). P. 11–39.

63. *Freeman D.* Infinity in All Directions: Gifford Lectures. New York: Perennial, 2004. 321 p.

64. *Freeman W.* How Brains Make Up their Minds. New York: Columbia UP, 2000. 180 p.

65. *Gallagher S.* Where is the Action? Epiphenomenalism and the Problem of Free Will // *Pockett S., Banks W., Gallagher Sh. (eds.).* Does Consciousness Cause Behavior? Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006. P. 109–124.

66. *Garson J.* Connectionism [Электронный ресурс] // *Zalta E. (ed.).* Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/connectionism/

67. *Giles J.* The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity: Lecturer in Philosophy and Psychology at Folkeuniversitetet Aalborg, Denmark // Philosophy East & West. 1993. Vol. 43. No. 2. P. 175–200.

68. *Glenberg A., Robertson D.* Symbolic Grounding and Meaning: A Comparison of High-Dimensional and Embodied Theories of Meaning // Journal of Memory and Language. 2000. Vol. 43. Iss. 3. P. 379–401.

69. *Gray J.* Consciousness: Creeping Up on the Hard Problem. New York: Oxford University Press, 2006. 368 p.

70. *Graziano M.* Consciousness and Social Brain. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013. 280 p.

71. *Guggisberg A., Dalal S., Findlay A., Nagarajan S.* High-Frequency Oscillations in Distributed Neural Networks Reveal the Dynamics of Human Decision Making // Frontiers in Human Neuroscience. 2008. Vol. 1. P. 1-1.

72. *Haggard P.* Decision Time for Free Will // Neuron. 2011. Vol. 69 (3). P. 404–406.

73. *Haggard P., Aimer M.* On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements // Experimental Brain Research. 1999. Vol. 126 (1). P. 128–133.

74. *Harris A.* Consciousness Isn't Self-Centered [Электронный ресурс] // Nautilus. 2020. Режим доступа: https://nautil.us/issue/82/panpsychism/consciousness-isnt-self_centered

75. *Harris S.* The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values. Free Press: 2010. 322 p.

76. *Haggard P.* Human Volition: Towards a Neuroscience of Will // Nature Reviews Neuroscience. 2008. Vol. 9 (12). P. 934–946.

77. *Haugeland J.* Artifical Intelligence: The Very Idea. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. 287 p.

78. *Hergenhahn B.* An Introduction to the History of Psychology. Belmont, California: Cengage Learning, 2009. 728 p.

79. *Honavar V.* Symbolic Artificial Intelligence and Numeric Artificial Neural Networks: Towards a Resolution of the Dichotomy // *San R., Bukman L.A. (ed.).* Computational architectures integrating neural and symbolic processes. Vol. 292. Springer, Boston, MA, 1994. P. 351–388.

80. *Irvine E.* Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective. Dordrecht; New York: Springer-Verlag, 2012. 182 p.

81. *Jackson F.* Epiphenomenal Qualia // The Philosophical Quarterly. 1982. Vol. 32. P. 127–136.

82. *Jackson F.* Reason and Illusion // Application of the Royal Institute of Philosophy. 2003. No 53. P. 251–271.

83. *Kane R.* Introduction: The Contours of Contemporary Free Will Debates / R. Kane (ed.). // Oxford Handbook of Free Will. Oxford University Press, 2011. 208 p.

84. *Kenrick D., Li N., Butner J.* Dynamical Evolutionary Psychology: Individual Decision Rules and Emergent Social Norms // Psychological Review. 2003. Vol. 110. No. 1. P. 3–28.

85. *Kirk R.* Why Shouldn't We Be Able to Solve the Mind-Body Problem? // Analysis. 1991. Vol. 51 (1). January. P. 17–23.

86. *Kirk R.* Zombie [Электронный ресурс] // *Zalta E. (ed.).* Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/zombies/

87. *Kornhuber H., Deecke L.* The Will and Its Brain: An Appraisal of Reasoned Free Will. University Press of America, Lanham, Maryland, USA, 2012. 110 p.

88. *Kühn S., Brass M.* Retrospective Construction of the Judgment of Free Choice // Consciousness and Cognition. 2009. Vol. 18 (1). P. 12–21.

89. *Levin J.* Materialism and Qualia: The Explanatory Gap // Pacific Philosophical Quarterly 1983. 64. P. 354–361.

90. *Levin J.* Representation, Identity, and the Explanatory Gap // *Hameroff S., Kaszniak A., Chalmers D. (eds.).* Toward a Science of Consciousness III: The Third Tucson Discussions and Debates. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999. P. 3–12.

91. *Malle B., Knobe J.* The Folk Concept of Intentionality // Journal of Experimental Social Psychology. 1997. Vol. 33 (2). March. P. 101–121.

92. *Marcus G.* The Algebraic Mind: Integrating Connectionism and Cognitive Science (Learning, Development, and Conceptual Change), Cambridge, Mass.: MIT Press: 2001. 224 p.

93. *Matsuhashi M., Hallett M.* The timing of conscious intention to move // European Journal of Neuroscience. 2008. Vol. 28 (11). P. 2344–2351.

94. *McDowell J.* Mind and World. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994. 191 p.

95. *McGinn C.* Can We Solve the Mind-Body Problem? // Mind. 1989. Vol. 98 (391). P. 349–366.

96. *Miller J., Schwartz V.* Brain Signals Do Not Demonstrate Unconscious Decision Making: Interpretation Based on Differentiated Conscious Awareness // Consciousness and Cognition. 2014. Vol. 24. P. 12–21.

97. *Nagel Th.* What Is It Like to Be a Bat? // Philosophical Review. 1974. 83 (4). P. 435–450.

98. *Nida-Rumelin M., O'Donnchad C.* Qualia: The Knowledge Argument [Электронный ресурс] // *Zalta E. (ed.).* Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: https://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge/

99. *O'Connor T., Wong H.* Emergent Properties [Электронный ресурс] // *Zalta E. (ed.).* Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа:https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/properties-emergent/

100. *Olson E.* The Human Animal: Personal Identity Without Psychology. New York: Oxford University Press, 1997. 189 p.

101. *Pereboom D.* Why we have no free will and can live without it? // *Feinberg J., Schafer-Landau R. (eds.).* Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy. Wadsworth Publishing Company, 2004. P. 464–477.

102. *Polkinghorne J.* One World. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2007. 131 p.

103. *Postrel S., Feather E.* Principles of Reality: An Interview with John R. Searle [Электронный ресурс] // Reasononlain. 2000. February. Режим доступа: https://web.archive.org/web/20080929023644/http://www.reason.com/news/show/27599.html

104. *Preston A.* Analytical Philosophy [Электронный ресурс] // Internet Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: https://iep.utm.edu/analytic/

105. *Purdy P.* A Review of Sam Harris's Free Will [Электронный ресурс] // Philosophy News. 2012. Режим доступа: https://www.philosophynews.com/post/2012/05/15/An-Analysis-of-Sam-Harris-Free-Will.aspx

106. *Putnam H.* The 'Innateness Hypothesis' and Explanatory Models in Linguistics // Synthese. Vol. 17. No. 1. P. 12–22.

107. *Putnam H.* Meaning, Nonsense, and Feelings: an inquiry into the powers of the human mind // Journal of Philosophy. 1994. 91 (9). P. 445–517.

108. *Putnam H.* Mind, language and reality: Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge University Press, 1988. 457 p.

109. *Rakos R.* The Belief in Free Will as a Biological Adaptation: Thinking Inside and Outside the Behavior Analytic Box // European Journal of Behavior Analysis. 2004. Vol. 5 (2). P. 95–103.

110. *Ramsey W.* Eliminative Materialism [Электронный ресурс] // *Zalta E. (ed.).* Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/

111. *Ravenscroft J.* Folk Psychology as A Theory [Электронный ресурс] // *Zalta E. (ed.).* Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: https://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-theory/

112. *Rosenberg A.* How Jerry Fodor Slid Down the Slippery Slope to Anti-Darwinism, and How We Can avoid the Same Fate // European Journal of the Philosophy of Science. 2012. No 3. P. 1–17.

113. *Rosenberg A.* Moral: Bad News / A. Rosenberg // The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life Without Illusions. WW Norton & Company, 2012. P. 94–115.

114. *Rosenberg A.* Philosophy of Science: A Contemporary Introduction. New York; London: Routledge, 2005. 213 p.

115. *Schulze-Kraft M., Birman D., Rusconi M., Allefeld K., Görgen K., Dähne S., Blankertz B., Haynes J.-D.* The Point of no Return in Vetoing Self-Initiated Movements // Proceedings of the National Academy of Sciences USA. 2016. Vol. 113 (4). P. 1080–1085.

116. *Searle J.* Biological Naturalism [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://web.archive.org/web/20060501002411/http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/BiologicalNaturalismOct04.doc

117. *Searle J.* Consciousness [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://faculty.wcas.northwestern.edu/~paller/dialogue/csc1.pdf

118. *Searle J.* Is the Brain's Mind a Computer Program? // Scientific American. 1990. Vol. 262. No. 1. January. P. 26–31.

119. *Searle J.* Minds, Brains, and Programs // Behavioral and Brain Sciences. 1980. Vol. 3 (3). P. 417–457.

120. *Searle J.* Mind, Language and Society. New York: Basic Books, 1999. 175 p.

121. *Searle J.* The New Discovery of the Mind. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

122. *Searle J.* Seeing Things As They Are: A Theory of Perception. Oxford University Press, 2015. 240 p.

123. *Searle J.* Why I Am Not a Property Dualist. 2002. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://web.archive.org/web/20061210160023/http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/132/PropertydualismFNL.doc

124. *Shariff A., Schooler J., Vohs K.* The Hazards of Claiming to Have Solved the Hard Problem of Free Will // *Baer J., Kaufman J., Baumeister R. (ed.).* Are We Free? Psychology and Free Will. Oxford University Press. 2008. P. 181–204.

125. *Shear J. (ed.).* Explaining Consciousness: The Hard Problem. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999. 422 p.

126. *Smilansky S.* Free Will and Illusion. Oxford University Press, 2000. 344 p.

127. *Smilansky S.* Free Will, Fundamental Dualism, and Centrality of Illusions // *Kane R. (ed.)*. Oxford Handbook of Free Will. Oxford University Press, 2011. 208 p.

128. *Soon Ch., Brass M., Heinze H.-Y., Haynes J.-D.* Unconscious determinants of free decisions in the human brain // Nature Neuroscience. 2008. Vol. 11 (5). P. 543–545.

129. *Stich S.* From Folk Psychology to Cognitive Sciences. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983. 280 p.

130. *Stubenberg L.* Neutral Monism // *Zalta E. (ed.)*. Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/neutral-monism/

131. *Varela F., Thompson T.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, Mass.: MIT Press: 1993. 309 p.

132. *Wegner D.* Illusion of conscious will. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002. 405 p.

133. *Wegner D.* The Mind's Best Trick: How We Experience Conscious Will // Trends in the Cognitive Sciences. 2003. Vol. 7 (2). P. 65–69.

134. *Wigner E.* Two Kinds of Reality // *Wigner E., Mehra J., Wightman A.S. (eds.)*. Philosophical reflections and syntheses. Berlin: Springer, 1995. P. 33–47.

135. *Winning J., Bechtel W.* Emergence // *Gibb S., Hendry R., Lancaster T. (eds.)*. The Routledge Handbook of Emergence. London, 2019. P. 134–144.

136. *Yalowitz S.* Anomalous Monism [Электронный ресурс] // *Zalta E. (ed.)*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=anomalous-monism

Аннотация. Статья посвящена анализу американской аналитической философии – науке, с конца XX века более всего сосредоточенной на проблеме философии сознания, – в перспективе православной антропологии и культурологии. Исследуются ключевые понятия аналитической философии, прежде всего квалиа и связанная с ним так называемая трудная проблема сознания. Анализируется, как и почему физикализм (материализм) аналитической философии вылился в иллюзионизм – представление об иллюзорности сознания, свободы воли, человеческой субъектности, ментального в целом. В статье разрабатывается новый подход к этим проблемам с позиции православной антропологии. В перспективе православной антропологии и с учетом достижений аналитической философии анализируются ключевые концепции последней, включая ее главный камень преткновения – проблему гомункула как «персонажа» так называемого картезианского театра, предполагающую наличие в уме человека «наблюдателя», который регулирует процессы восприятия и мышления, являясь основой человеческой субъектности. В заключение анализируются следствия православного подхода к проблеме сознания для теории культуры.

Ключевые слова: аналитическая философия, физикализм, иллюзионизм, сознание, искусственный интеллект, «трудная проблема сознания», квалиа, свобода воли, православная антропология, православная культурология.

Svetlana V. Lourie, Doctor in Culturology, PhD in History, Leading Researcher, the Sociological Institute of RAS – Branch of Federal Center of Theoretical & Applied Sociology of the RAS (St. Petersburg). E-mail: svlourie@gmail.com.

"Cartesian Theatre" in American Analytic Philosophy and in Orthodox Anthropology and Culturology

Abstract. The article is devoted to the analysis of American analytic philosophy – the science mostly focused on the problem of the philosophy of conscience since the end of the 20th century, - in the perspective of the Orthodox anthropology and culturology. The author studies the key concepts of analytic philosophy, first of all qualia and the so-called difficult problem of conscience related to it. The author analyzes how and why the physicalism (materialism) of analytic philosophy took the form of illusionism, - the concept of the illusionary character of conscience, free will, human subjectivity and of mental in general. The article develops a new approach to these problems from the point of view of the Orthodox anthropology. In the perspective of Orthodox anthropology and considering the achievements of analytical philosophy the author analyzes the key concepts of the last, including its main stumbling block – the problem of homunculus as "a character" of the so-called Cartesian theatre, that involves the presence of an "observer" in the human mind, which controls the processes of perception and thinking and constitutes the basis of human subjectivity. And finally, the author analyzes the consequences of the Orthodox approach to the problem of conscience for the theory of culture.

Keywords: Analytic Philosophy, Physicalism, Illusionism, Conscience, Artificial Intellect, "Difficult Problem of Conscience", Qualia, Free Will, Orthodox Anthropology, Orthodox Culturology.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-246-250

Артур Вафин

Пропаганда мультикультурализма в американской индустрии развлечений: либералы против консерваторов

Идея мультикультурализма в наши дни плотно вошла в политический лексикон как политических теоретиков, так и политических практиков. Мультикультурализм критикуют, воспевают, хулят, хоронят, воскрешают и хоронят заново. История этого явления – отдельный вопрос и не предмет данной статьи. Однако для дальнейшего анализа нам необходимо определиться с тем, что такое мультикультурализм и как его трактуют американские либералы и консерваторы?

Отдавая себе отчет в том, что либералы и консерваторы не представляют собой единые и законченные системы идейно-политических течений, мы вынуждены провести определенную редукцию, которая помогала бы нам однозначно различать мультикультурализм по-либеральному и мультикультурализм по-консервативному.

В нашем представлении мультикультурализм в либеральном ключе должен пониматься в качестве стремления государства и гражданского общества поддержать меньшинства. Если быть более корректными, то такой либерализм здесь представлен не в чистом виде, а с сильным социалистическим элементом. Такой идейно-политический феномен зачастую называют леволиберальным. Яркий практический пример описанной идеологии – президентство Барака Обамы в США.

Сущностное отличие мультикультурализма по-консервативному от мультикультурализма по-либеральному в том, что консервативный подход не предполагает широких социальных гарантий для неграждан, позитивной дискриминации, финансовой поддержки любого рода меньшинств и всего того, что сегодня связывается с именем мультикультурализма.

Консервативная мысль защищает различия, но не выпячивает их, не ставит на постамент. Будучи культурными плюралистами, консерваторы признают существование других культур, рас и меньшинств. Если действия представителей других культур и меньшинств способствуют развитию общего блага, то это справедливо, считают консерваторы. Однако государство не должно каким-либо специфическим образом поддерживать эти меньшинства. Государство их не трогает, не ассимилирует и не стимулирует. Меньшинство – это автономия, которая варится в собственном соку, не причиняя вреда государству и обществу, в котором проживает, способствуя гармоничному развитию окружающей действительности и социального порядка.

Современные мультикультуралисты мыслят совершенно иначе, превратившись в крайне фундаменталистское явление. Сегодня фундаменталистскую форму мультикультурализма представляют активисты не только этнических меньшинств, но и их

Вафин Артур Мансурович, кандидат политических наук, доцент кафедры мировой политики Московской высшей школы социальных и политических наук. E-mail: arthur.vafin@mail.ru

сторонники, чувствующие реальную или мнимую вину перед этими меньшинствами. Мультикультуралисты-фундаменталисты «предлагают полностью порвать с ценностями и нормами, сложившимися в рамках современной либеральной демократии. Принципы либеральной демократии для этих людей суть не более чем завуалированное насилие, прикрытие господства одной группы над всеми остальными. Следовательно, необходим реванш. Такое переворачивание властной иерархии, при которой те, кто был ничем, станут всем» [2].

Несмотря на то, что мультикультуралисты-фундаменталисты выступают против современной либеральной демократии, они являются современными обобщенными либералами, в стане которых найдется место и социалисту, и анархисту. Консерватор, по крайней мере американский, стоит на страже демократических ценностей. Консерватор противостоит мультькульутралистам-фундаменталистам.

Таким образом, мультикультурализм по-либеральному – это мультикультурализм, предполагающий политику государственной поддержки меньшинств (например, языковые курсы для мигрантов, уроки толерантности по отношению к сексуальным меньшинствам в школах и т.д.).

Мультикультурализм по-консервативному – это культурный плюрализм, который признает культурные различия, но не приходит в восторг от идеи поощрения меньшинств за счет налогоплательщиков.

Подобные явления отчетливо прослеживаются в американской массовой культуре, в частности, в мультфильмах. Мультфильмы помогают политически социализировать детей и ресоциализировать взрослых граждан. Заметим, с помощью анимации индоктринировать можно граждан не только своей страны, но и жителей всей планеты в тех точках, где доступны медиа.

* * *

Америка – страна свобод и возможностей. Нью-Йорк – город контрастов. Преступность растет. Сумасшедшие ученые частных компаний продают свои разработки не менее безумным диктаторам. Кто может встать на защиту города, Америки и мира, когда полиция и власти бездействуют? Ответ: жители канализации (гетто). Таковы классические элементы эпопеи (от комиксов и кинофильмов, до мультиков и компьютерных игр) под названием “The Teenage Mutant Ninja Turtles”. В России эта эпопея более известна как «Черепашки-ниндзя».

Кто такие черепашки-ниндзя? Это четверка супергероических борцов со злом. Имена этих героев – отголоски прошлого (эпохи Возрождения): Леонардо, Рафаэль, Микеланджело, Донателло. Главные враги черепашек в сериале 1980-х годов – это Крэнг и Шредер, в которых хорошо прослеживаются аналогии с нетленными вождями коммунизма Лениным и Сталиным. Сами черепашки – это синтез японской, итальянской (черепашки имеют не только латинские имена, но также обожают пиццу) и афроамериканской (суб) культур.

Как следует из названия “The Teenage Mutant Ninja Turtles”, тому, кто слышит или видит данный бренд, предлагают погрузиться сразу в три проблемные области: первая из них – молодежная (teenage); вторая заключается в том, что черепахи – мутанты, чужаки, инородцы, то есть иного рождения (mutant, turtles); третья – ninja, то есть совершенно иная культура. Все эти проблемы касаются социального развития групп и общества в целом.

Мы уже упоминали, что место обитания черепах – заброшенная канализация. Канализация – прекрасное местечко для изгоев. Черепашки, выбираясь во враждебный мир, в целях конспирации часто одеваются в одежды афроамериканских рэперов. У черепашек есть друзья, но они также маргинальны, как и они сами: их наставник – сэнсэй – получеловек-

полукрыса; либеральная ТВ-журналистка – сотрудница жесткой медиаструктуры с циничным авторитарным руководителем во главе; уличный борец с преступностью – такой же внезаконник, как черепашки[1].

Несмотря на свое аутсайдерское положение, черепашки борются за спокойствие американских граждан, вступая в битвы с бандитами (в основном это панки и мутанты, то есть фактически братья по несчастью – такие же изгои, не принятые обществом). В перерывах, когда «зло» побеждено, черепашки едят пиццу и смотрят телевизор, помимо сериалов, они также проглядывают и новости, как самые типичные обыватели.

Их подруга-журналист пытается влиять на общественное мнение, но общество ригидно и не любит черепашек. Самим черепашкам обидно, но в целом они воспринимают ситуацию стоически – есть крыша над головой, еда, развлечения, то есть жить можно. За свои права черепашки не борются. И это для них нормально. Для общества тоже. Собственно, такой подход к бытию консервативен.

Иную историю мы видим в комиксах, фильмах и мультфильмах от компании "Marvel" о супергероях по типу Человека-паука (Spider-Man) или людей Икс (X-Men)[2]. Особенно это касается последних. Люди Икс – герои, представители меньшинств, которые борются за право быть наравне с обычными людьми, то есть немутантами. Идея борьбы за права озвучивается от серии к серии.

Следует еще раз подчеркнуть, что американские консерваторы не выступают против различий. Они выступают за ограничение (или отмену) финансирования этих различий. Борьба таких мутантов, как люди Икс – это либеральная борьба, так как является первым шагом к требованию преференций от сообщества, в котором они проживают и (со) существуют[3].

Победа либерального мультикультурализма на государственном уровне отчетливо просматривается в девятнадцатом сезоне мультсериала «Южный парк»[4]. Сезон начинается с темы толерантности. Можно ли смеяться над геями и людьми другой национальности? Левые либералы – качки-студенты, среди которых и новый директор школы, категорически отвечают: нет, этого делать нельзя.

Категоричность левых студентов подкрепляется не только дискурсивными практиками, но и практиками насилия. Так, директор кулаками ломает не только лицо (физиологию) Эрика Картмана, но и его психологию. Главный нетолерантный мальчик из мультфильма вдруг становится самым терпимым и кротким существом.

В «Спецвыпуске в пандемию» создатели «Южного парка» не обошли стороной тему BLM, однако сделали это предельно корректно и аккуратно, если не сказать боязливо, как будто бы принуждение к толерантности руками вымышленных левых студентов из девятнадцатого сезона стало реальностью в конкретной жизни творцов сериала[5].

[1] То, что черепашки-ниндзя, люди Икс, Чип, Дейл и их команда, пингвины Мадагаскара действуют, как Бэтмен, вне закона, но на благо общества – предмет отдельного исследования. Исключения – это спецслужбист из сериала "The Darkwing Duck" («Черный плащ») и полицейский из "The Bonkers" («Чокнутые»).

[2] Миры "Marvel" крайне политичны, именно в этих мирах мы можем встретить борца за капиталистические США Капитана Америку и его антагониста Красного Черепа (в разных версиях он выступает как нацист, коммунист и даже как итальянский мафиози).

[3] Некоторые авторы отмечают, что даже гражданство должно быть предметом борьбы, право быть гражданином необходимо заслужить, а не получать его автоматически вместе с паспортом [подробнее см. 1]

[4] Сам мультсериал, несмотря на множество провокационных тем, мы относим к консервативным. Во-первых, в «Южном парке» важен институт традиционной семьи (гомосексуальные герои в мультфильмы несчастливы). Во-вторых, важен здравый смысл и мораль, а не новомодные веяния.

[5] Создатели «Южного парка» Мэтт Стоун и Трэй Паркер так или иначе связаны с американскими консерваторами. Стоун был членом республиканской партии, а Паркер – либертарианской. Благодаря такой самопрезентации в СМИ появились термины «Южнопарковые республиканцы» и «Южнопарковые либертарианцы» [4].

На этом фоне «Angry birds в кино» (2016) выглядят как последний консервативный мультипликационный привет. Мультфильм посвящен конфликту птиц и свиней. Свинья – это очевидная отсылка к иммигрантам. Свиньи пришли в птичий дом с самими гнусными, по сути, террористическими целями: отнять у птиц детей, яйца – они же пища, они же экономические ресурсы и возможности. Но птицы не сдаются, объединяются и побеждают врага. Символ борьбы с иммигрантами – белоголовый орлан, чем-то напоминающий Дональда Трампа.

Борьба за умы населения с помощью мультипликационной продукции идет в США давно. Классик в этом вопросе – Уолт Дисней и его студия. Дисней был консерватором, но признавал различия. В начале 1941 года департамент Соединенных Штатов поручил Диснею снять мультфильм, который бы подчеркнул дружеское отношение США к Латинской Америке. Последняя имела тесные связи с немецкими нацистами, что не устраивало США. В результате в 1943 году вышел “Saludos Amigos” – первый фильм Диснея, воспевающий иную культуру. Действие мультфильма разворачивается в Латинской Америке. В числе персонажей Дональд Дак, Гуфи и бразильский попугай Жозе Кариока.

В 1967 году, по мотивам произведения Редьярда Киплинга, Дисней создает «Книгу джунглей» – его первый, снятый при жизни автора, мультфильм с персонажем (человеком) другой расы.

Только в 1992 году появляется мульткультурный «Алладин», который можно интерпретировать в меритократическом ключе: бедняк, представитель низов становится сверхбогачом и женится на принцессе [3].

В последующие годы вплоть до сего дня диснеевская компания продолжает включать тему культурных различий в собственные продукты.

* * *

Массовая культура была и будет инструментом пропаганды. Пропаганды явной и неявной. На примерах американской мультипликационной индустрии мы попытались показать различные подходы к феномену мультикультурализма: консервативный и либеральный.

Когда подопечные государства (меньшинства), находясь в зависимости от него как гаранта безопасности и свобод, не имеют права требовать от доминирующего актора каких-либо субсидий, какого-либо социального вспомоществования – это консервативно. В такой логике выстроены мультфильмы о черепашках-ниндзя и «Angry birds в кино». Обратную, либеральную ситуацию мы видим в «Людях Икс» и некоторых эпизодах «Южного парка».

Литература

1. *Капустин Б.Г.* Гражданство и гражданское общество. М.: ВШЭ, 2011. 224 с.
2. *Малахов В.С.* Культурный плюрализм versus мультикультурализм // Логос. 2000. № 5–6. С. 4–8.
3. *Hanner K.* Diversity in Disney animated films [Электронный песурс] // Universe Narratives. Режим доступа: https://universe.byu.edu/narratives/diversity-in-disney/ (дата обращения: 01.03.2021).
4. *Tierney J.* South Park Refugees Republicans can’t count on the votes of “Team America” [Электронный песурс] // Reason.com. 2006. Режим доступа: https://archive.is/20120714050709/http://reason.com/news/show/36838.html (дата обращения: 01.03.2021).

Аннотация. В статье анализируются различные проявления идеологии либерализма и консерватизма в американской индустрии развлечений. В анализ включены такие культурные продукты, как мультипликационные сериалы «Черепашки-ниндзя», «Люди Икс», «Южный парк», «Angry birds в кино». Автор выявляет различные подходы к феноменам мультикультурализма в культурной среде, сопоставляет пропаганду различных ценностей, воздействующих на сознание детей и (частично) взрослых.

Ключевые слова: мультикультурализм, идеология, консерватизм, либерализм, пропаганда, массовая культура.

Arthur M. Vafin, MA in Counselling, PhD in Political Sciences, Associate Professor, World Politics Department, Moscow Higher School for Social and Political Sciences. E-mail: arthur.vafin@mail.ru

Multiculturalism Propaganda in American Entertainment Industry: Liberals Versus Conservatives

Abstract. The article analyzes various manifestations of the ideology of liberalism and conservatism in the American entertainment industry. The analysis includes such cultural products as The Teenage Mutant Ninja Turtles, The X-Men, The South Park, The Angry Birds Movie cartoon series. The author identifies various approaches to the phenomena of multiculturalism in the cultural environment, compares the propaganda of various values that affect the consciousness of children and (partially) adults.

Keywords: Multiculturalism, Ideology, Conservatism, Liberalism, Propaganda, Mass Culture.

Борьба за культуру – пути и перепутья

Раздел третий

М.В. Медоваров
Литературный отдел журнала «Русское обозрение» при редакции князя Дмитрия Цертелева (1890–1892)

А.И. Вакулинская
Общественный идеал Ф.М. Достоевского и «возрожденная школа естественного права»

А.Ю. Полунов
Иерусалим, Бари, Петроград: места паломничества и русская храмовая архитектура второй половины XIX – начала XX века

С.М. Санькова, Н.И. Крижановский
Консервативная эстетика в контексте мировоззрения М.О. Меньшикова

И.В. Желтикова
Консервативные элементы в видении будущего России в художественных образах

Е.В. Ковалева
Метафизические основания концепции сакрального образа в трудах П.А. Флоренского

В.Т. Захарова
Аксиологические основы семьи в религиозно-философской мысли и публицистике русской эмиграции

К.М. Мацан
Апологетика в эстетических работах В.Н. Ильина

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-253-269

Максим Медоваров

Литературный отдел журнала «Русское обозрение» при редакции князя Дмитрия Цертелева (1890–1892)

История художественных отделов в «толстых» журналах России XIX – начала XX века до сих пор почти не изучалась как нечто целостное, в контексте общественной мысли и борьбы той эпохи. Это верно даже для таких хорошо известных изданий, как «Русский вестник» М.Н. Каткова и «Вестник Европы» М.М. Стасюлевича. Еще более оказался обделен вниманием крупнейший из русских консервативных журналов 1890-х годов – «Русское обозрение». Мы уже бегло осветили основные направления редакционной политики его основателя Д.Н. Цертелева с января 1890 по май 1892 года, применив при этом математические методы подсчета количества и объема публикаций по рубрикам [1]. Однако место и направленность литературных отделов (прозы и поэзии) в «Русском обозрении» как при Цертелеве, так и при его неудачливом преемнике Н.М. Боборыкине (июнь – сентябрь 1892 года) и тем более при следующем редакторе А.А. Александрове доныне остаются непроясненными. Лишь два исследователя обращались к данной теме.

А.А. Тарасова, сосредоточившись на более поздних годах издания «Русского обозрения», лишь кратко отметила надпартийный характер редакционной политики Цертелева, умевшего привлекать к сотрудничеству в журнале и писателей либеральных взглядов, включая Чехова [2, с. 238–240]. В то же время она дала самые общие характеристики некоторым литераторам, публиковавшимся одновременно в «Русском вестнике» и «Русском обозрении». Эти оценки будут привлечены нами ниже, в процессе анализа отдельных авторов. Нам предстоит критически оценить и основной вывод А.А. Тарасовой: «Беллетристика реакционных изданий была в целом второсортна. Своему читателю они предлагали объемистые, но обычно бессодержательные романы и повести, представлявшие или откровенно тенденциозные произведения, соответствующие политической ориентации журналов, или занимательное чтиво» [2, с. 245]. «Охранительные взгляды и высокий родовой титул являлись, как правило, основным критерием при отборе писательских имен», – полагала исследовательница, хотя и делая ряд исключений из этого правила [2, с. 246]. Ниже будет показана несправедливость данных выводов.

В.В. Ведерников дает такую оценку литературному отделу «Русского обозрения»: «Как литературно-художественное издание журнал публиковал преимущественно произведения второстепенных литераторов: графа Е.А. Салиаса, И.И. Ясинского, Н.Д. Телешова, С.Ю. Витте (сестры министра) и др. В период редакторства князя Цертелева в журнале напечатаны несколько оригинальных произведений Брет-Гарта. В это же время с “Русским обозрением” сотрудничал Н.С. Лесков; А.П. Чехов предложил изданию “Палату № 6”

Медоваров Максим Викторович, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского. E-mail: mmedovarov@yandex.ru

(не опубликована). <…> Постоянно сотрудничала с “Русским обозрением” М.А. Лохвицкая. <…> На страницах издания регулярно публиковались ценные исторические материалы, в частности, воспоминания А.А. Фета, переписка И.С. Тургенева с П.В. Анненковым, письма И.С. Аксакова, К.Н. Леонтьева и др.» [3, с. 435].

Д.Н. Цертелев пытался построить «надпартийный» консервативный журнал, выходящий далеко за рамки узкого охранительства, при этом наличие сильного литературного отдела оказывалось одним из необходимых условий. Князь ориентировался на пример Каткова, «Русский вестник» которого прославился публикацией романов Достоевского и Толстого, тем более что на протяжении четырех месяцев после кончины Каткова в 1887 году именно Цертелев временно являлся редактором этого журнала. Спустя два года он решил применить свои умения и опыт, организовав новый московский журнал «Русское обозрение». Посмотрим, как он решал задачу одновременно привлечь именитых литераторов к сотрудничеству и обеспечить спрос среди читателей на художественные отделы нового журнала. Помимо самих опубликованных в журнале сочинений, нам придется обращаться к архивным документам – прежде всего переписке Цертелева с писателями и поэтами.

Из общего объема 29 номеров «Русского обозрения», фактически вышедших под редакцией Цертелева, 30,5% приходится на художественную прозу, 9% на критику и 2,3% на поэзию (и это не считая публикаций воспоминаний о писателях, их переписки и т.д.) [1, с. 100–104]. Таким образом, журнал в этот период имел ярко выраженный художественный уклон. Следует выяснить, насколько данные разделы сочетались с общественно-политической направленностью редакции «Русского обозрения».

На обложке журнала с момента его основания был помещен список обещанных авторов под заголовком «Ближайшее участие принимают». Данный перечень был незначительно обновлен начиная с ноябрьской книжки за 1891 год и в дальнейшем не менялся в течение года (вплоть до утверждения редактором А.А. Александрова). Если сопоставить этот список с именами писателей и поэтов, чьи произведения действительно появились на страницах журнала при редакции Цертелева, то мы обнаружим лишь небольшие различия: в «Русском обозрении» не появились художественные произведения четырех из заявленных авторов, причем всякий раз по исключительным причинам.

Рассказы Елены Блаватской (под псевдонимом Радда-Бай) не были опубликованы в связи не столько с ее кончиной в 1891 году, сколько с острой полемикой на страницах журнала о теософских идеях. Блаватская сама писала Цертелеву, возмущаясь выпадами Владимира Соловьева против нее [4]. Ключевой фигурой для редакции «Русского обозрения» был Константин Леонтьев, также заявленный как потенциальный сотрудник, но и он до самой своей смерти в том же году лишь обещал Цертелеву предоставить свои публицистические статьи [5]. Одновременно скончался И.А. Гончаров, который давно уже не писал художественных произведений и успел опубликовать в «Русском обозрении» только свой очерк о давнем путешествии по Сибири [6], продолжения которого Цертелев просил незадолго до кончины писателя [7, л. 20]. Наконец, А.П. Чехов действительно высказывал активное желание стать сотрудником «Русского обозрения», но обстоятельства сложились так, что он отдал рукопись «Палаты № 6» в редакцию лишь в мае 1892 года, после чего в связи с уходом Цертелева из журнала вернул (в октябре) полученный ранее аванс и забрал рассказ обратно, опубликовав его затем в «Русской мысли» [8, л. 1–3; 9, л. 1–1 об.; 10, с. 62, 66, 109–110, 121, 412–413, 596, 599].

Кроме того, в списке предполагаемых сотрудников «Русского обозрения» не значилось имя Льва Толстого, но в действительности он через свою дочь Татьяну вел переговоры с Цертелевым о публикации своих новых произведений [11, л. 1]. Эти переговоры не были успешны, поскольку Толстой через Н.Н. Страхова передал Цертелеву свои пре-

тензии по поводу критики его идей на страницах журнала [12, л. 5–7]. В феврале – марте 1891 года редактор хотел опубликовать ответную статью Страхова в защиту Толстого, но из-за вмешательства цензуры этого не произошло: 20 апреля начальник Главного управления по делам печати Е.М. Феоктистов, который сам являлся сотрудником «Русского обозрения», решительно отклонил данную статью [12, л. 6–13 об.; 13, л. 19–20 об.].

Перейдем теперь от рассмотрения нереализованных проектов сотрудничества к прозаикам, чьи сочинения действительно появились в «Русском обозрении». При редакции Цертелева в журнале увидели свет 62 прозаических произведения 45 авторов, включая 9 романов и 13 повестей, публиковавшихся на протяжении нескольких номеров подряд. Рассмотрев сначала русских, а затем иностранных писателей, определим наиболее значимые для журнала «Русское обозрение» темы и мотивы.

Журнал публиковал произведения только современных отечественных писателей, написанные не позднее конца 1880-х годов. Почти во всех из них сюжет основывался на любовной линии. Уже в первом номере рассказ Н.П. Вагнера, одного из постоянных авторов «Русского обозрения», представлял собой примитивную мелодраму с гибелью влюбленных, осложненную посмертным явлением призрака (писатель славился своим интересом к спиритизму) [14]. Другой рассказ Вагнера, тщательно отредактированный Цертелевым [15, л. 3–4], был более тенденциозным: его герой сочетает в себе тягу к православию и мораль нигилистов, строит сложную теорию мироотрицания, становится врачом и на протяжении многих лет тайно убивает тысячи своих пациентов в целях эвтаназии. В конце концов он все-таки кончает жизнь самоубийством [16].

Не рисует положительного нравственного идеала и повесть К.Ф. Головина «Живая загадка» (написанная еще в 1887 году) со сложной любовной интригой в светском обществе и явно аморальным финалом [17]. Цертелев даже требовал от автора убрать наиболее «скабрезные» моменты [18, л. 3–4]. Еще более грязное впечатление производит роман Головина «Чья вина?». В нем главный герой мечется между разными девушками, проявляет нерешительность, поддается пагубному влиянию циника-материалиста, который в итоге лишает героя обеих невест и доводит одну до депрессии, а вторую до самоубийства [19]. И в данном случае Цертелев также лично сокращал диалоги и изменил финал повести Головина [18, л. 9–11].

Политические мотивы в прозе на страницах «Русского обозрения» впервые появились в повести М.В. Крестовской «Бабушкина внучка», написанной специально для этого журнала. А.А. Тарасова не усматривала политических тенденций в бытовых повестях этой писательницы «более широкой ориентации» [2, с. 246], но в данном случае речь все-таки шла о конфликте бабушки с внучкой, которая вышла замуж за поляка-заговорщика и в итоге последовала за ним в ссылку. Тем не менее повесть заканчивается примирением бабушки со сложившейся ситуацией [20]. Отсутствуют социальные мотивы в ироничном рассказе Крестовской «Сон в летнюю ночь» о первой любви юноши [21]. В еще одной повести писательницы главной героиней является истеричка, без всяких причин ревнующая мужа к его старой знакомой и путем угроз и скандалов вынуждающая его уехать на службу в Самарканд [22].

К «женской прозе» можно также отнести регулярно появлявшиеся в «Русском обозрении» произведения А.А. Венкстерн, писавшей под псевдонимом А.В. Стерн. Ее сентиментальный рассказ «Свидание» посвящен встрече двух сестер после двадцати лет разлуки: одна – одинокая богатая приживалка у княгини, вторая – жена бедного учителя, но обе измучены и несчастливы [23].

В рассказе «Закладка дома» жена главного героя умирает от негодования, увидев его флирт с гувернанткой, которую в итоге он все-таки прогоняет [24]. Спустя полтора года Стерн написала продолжение рассказа, в котором перед читателем проходят кар-

тины расхищения имения управляющими, многочисленных примеров развратной жизни богемы, случаи сожительств без брака из-за сословного неравенства, пьянства, обмана. Юный герой кончает с собой, в то время как его сестра целые годы проводит за спиритическими сеансами, вызывая души умерших [25]. В третьей части рассказа их отец нашел в Петербурге новую жену, молодую сторонницу женской эмансипации, и стал с ней очень несчастлив [26].

Более сильны социальные мотивы в повести Стерн «Брак по любви», где главный герой, разночинец, в спорах с вольнодумцами возвращается к православию и женится на дворянке, но брак не приносит ему счастья. Став драматургом в столице, он уходит из семьи и только спустя многие годы, опустившийся от пьянства, примиряется с больной супругой и завещает ей свои авторские права [27].

К «женской прозе» можно отнести и рассказ Надежды Мёрдер (писавшей под мужским псевдонимом Н.И. Северин), сплошь состоящий из истории совращений, измен и подкидывания младенцев [28], а также рассказ В. Цуриковой о бедной дворянке, якобы погибший муж которой оказался жив, в результате чего она стала жить с двумя мужьями [29]. Не более нравственные картины рисует и рассказ Е. Карелова «Папочка», героиня которого вышла замуж за своего приемного отца и опекуна [30].

Более сложная любовная интрига, осложненная проблемой денег, лежит в центре повести В.П. Желиховской (родной сестры Блаватской, выступавшей на страницах «Русского обозрения» ее биографом). По характеристике А.А. Тарасовой, из-под ее пера выходили «сентиментально-дидактические повести, проникнутые верноподданническим духом» [2, с. 245]. В повести «Ложь» действие происходит в дворянской среде Петербурга, однако юная героиня разочаровывается в своем новом женихе, не желающем жениться на бедной, возвращается к прежнему жениху – ирландскому моряку, но всё глубже погружается в мир поэзии, от Пушкина до К.Р. (кстати, одного из сотрудников и покровителей «Русского обозрения»), и в итоге умирает: «Сила души убила жизнь» [31]. Тема алчности доминирует и в рассказе Софьи Энгельгардт (Ольги N.), герой которого, находясь при смерти, из жадности сжег ценные бумаги, чтобы они не достались наследникам, а внезапно выздоровев, повесился [32]. В один ряд с этими произведениями можно поставить и повесть Рашель Хин (в замужестве – Финкельштейн и Гольдовской) о любовном треугольнике на крымском курорте для туберкулезных больных, грезящих о карьере циничных материалистов-нигилистов [33].

Основан на реальных событиях 1820-х годов рассказ-быль Ю.Н. Форзага о происшествии на Белом море, где ссыльный повстанец-поляк соблазнил местную женщину и хотел уплыть в Норвегию, однако в итоге любовники погибли при обвале пещеры [34]. Здесь мелодрама приобретает политическую окраску.

Сочетает в себе сентиментальные и политические мотивы рассказ графини Л.А. Ростопчиной (внучки легендарного героя Отечественной войны), описывающий встречу двух бывших супругов-революционеров спустя много лет [35]. Жена разочаровалась в жизни, стала равнодушна ко всему, прекратила помогать бедным. Муж превратился в нравственное чудовище, готовое изнасиловать, накачать наркотиками свою бывшую супругу, вывезти ее в Швейцарию и отдать в наложницы главарю злодеев-революционеров. Однако в реальности вместо всего этого он кончает с собой; жену обвиняют в убийстве и ссылают на каторгу, где она осознает свою моральную вину и начинает исправляться.

Намного превосходит упомянутые произведения по своему литературному уровню роман князя М.В. Волконского «Семья Колениных», переизданный в 2010 году [36, 37]. В нем сконцентрированы все острые социальные язвы тех лет: попытки обедневших дворян выкупить у еврейских финансистов родовое поместье, споры о женской эмансипации, неравные браки, проблема дуэлей. Отец главного героя регулярно идет на подлости и

финансовые махинации, в то время как честный дед поддерживает внука. В конце концов, отец, потерявший любовницу и всё состояние, раскаивается; вся семья наконец-то примиряется, выкупает свое старое поместье и чувствует прилив сил на родной земле. «Семья Колениных недурна, хотя сильные места автору не удались», – писал Цертелеву Иероним Ясинский [38, л. 10]. Он сам, между прочим, был одним из наиболее пишущих и привлекательных для Цертелева авторов: плодовитый беллетрист, бывший либерал и вольнодумец, перешедший в консервативный, монархический лагерь. Ясинский с самого начала горячо сочувствовал «Русскому обозрению» и после выхода первого номера писал Цертелеву: «Журнал серьезный, шевелящий мысль, необходимый <…>. Но два недостатка бросаются в глаза: нет литературно-критического отдела и не начат ни один длинный роман, что читателю надо, к чему он привык, что заинтересовывает его на полгода, по крайней мере, и без чего журнал кажется как бы сборником» [38, л. 2]. Редактор прислушался к этим советам и исправил указанные недостатки.

Сочинения Ясинского были явно тенденциозны. Например, рассказ «Гриша Горбачев» (первоначальные варианты названия, отвергнутые Цертелевым: «Полевые цветы» или «Просветитель» [38, л. 1]) был направлен против нигилистов [39]. Главный герой – гимназист-репетитор – верит в естественные науки и читает модную тогда книгу В.В. Берви-Флеровского «Положение рабочего класса в России». Рассказ завершается появлением призрака и самоубийством невесты главного героя, что должно символизировать тупиковый путь революционных увлечений. Фигурирует еще один призрак (пропавшей сестры) и в повести Ясинского «Три сестры», изложенной в своеобразной форме писем от лица героинь, озабоченных темой женской эмансипации [40]. Наконец, в еще одном рассказе Ясинского главный герой демонстрировал негативные последствия своего разрушения семьи и ухода к любовнице [41].

В форме писем написана Ясинским и повесть «Современник», сочиненная специально для «Русского обозрения» и высмеивавшая идеи женской эмансипации и нигилистического отрицания «канонической нравственности» [42]. Однако в данном случае интрига осложнена мотивом скупки помещичьих земель дельцами – русскими и еврейскими торговцами, причем главный герой – мошенник и развратник Поспелов – рассуждает так: «Обыкновенно принято огорчаться при виде дворянских гнезд, переходящих в руки купцов и вообще плебеев. Даже либералы скорбят душой. А я не понимаю этой грусти. Если ты дворянин, так и будь силен, держись за свой кожух, не расточай наследственного добра. Но какой же ты дворянин, если тебя Айзик или Нохим в бараний рог согнули. Сила их гнусна, но она всё же лучше твоего бессилия, и для моего слуха смех торжествующего капитала приятнее робких слез выродившегося дворянства» [42, с. 28]. Начитавшись Ницше, Поспелов провозглашает: «Сильным душой не нужна совесть, все их поступки логичны, им нет дела до суда толпы, они добиваются господства над нею, а не подчинения ей, их нравственность, т.е. всё, в чем проявляется их личность – борьба, а не позорный мир» [42, с. 44]. Тот же герой откровенно восклицает: «Я граблю и буду грабить свои богатства на большой биржевой дороге, где грабеж узаконен и где нет друзей, нет традиций чести, нет и не может быть упреков в заедании чужой жизни и в эксплуатации чужого таланта. Единственный способ разбогатеть и не знать угрызений совести – это коммерческий… Литературная совесть одна, денежная другая» [42, с. 43]. Поспелов в конце повести был убит в новогоднюю ночь, что подчеркивает точку зрения писателя на гибельность цинизма дельцов нового поколения.

Еще одна повесть Ясинского, «Муза», изображает нравы актерской среды, но и здесь на первый план выдвигается не столько главный герой, сколько его товарищ – дворянин, который прошел через нигилизм и революционные кружки, но вернулся к монархизму, стал певцом, музыкантом и при этом строгим аскетом, демонстративно сжег дорогую скрипку,

проповедует отрицание брака как «порабощения личности» и в то же время пропагандирует идеалы «Домостроя» [43]. Ясинский предлагал к публикации также свой роман «Новая жизнь», но на сей раз Цертелев отказал ему [38, л. 8–9].

Своеобразно тема общественной жизни пореформенной России преломляется в повести плодовитого писателя Н.Д. Ахшарумова (брата петрашевца), написанной от лица журналиста, в биографии которого любовная линия переплетается с размышлениями о крупном капитале, железных дорогах и новых безыдейных журналах, ориентированных только на коммерческую выгоду [44]. Эта тема всегда беспокоила Цертелева, поэтому неудивительно его решение опубликовать повесть Ахшарумова, герои которой также сходят с ума либо кончают с собой.

Еще большее значение имел роман Ахшарумова «Старые счеты», публиковавшийся на протяжении полугода при трех редакторах [45]. Автор рассуждает о различии в мировоззрениях западников 40-х годов и реформаторов 60-х годов. Один из героев, фанатичный революционер, в 1863 году сбегает в Лондон, но после встречи с Герценом разочаровывается и уезжает добровольцем в США воевать в северной армии за освобождение негров. Попав в плен к южанам, он после войны еще четыре года незаконно удерживается расистами в сумасшедшем доме и лишь затем освобождается и возвращается в Россию миллионером. Тем временем в соответствии с его собственным завещанием его невеста, дочь влиятельного сановника, вышла замуж за своего учителя Варнавина – «благонамеренного прогрессиста», вместе с которым стала издавать журнал «Почин», нацеленный на поиск компромисса между робкими либералами и властью. «После крестьянской реформы задача одна – сближение русской интеллигенции с русским простым народом и примирение в общем усилии выработать его новое положение», – разглагольствует Варнавин [45, с. 585]. При это сам Ахшарумов демонстрировал явно критическое отношение к «шестидесятникам» и, сравнивая с ними декабристов, писал: «Седые идеалисты, вернувшиеся из ссылки и видевшие там настоящий русский народ, допытывались: намерены ли их эпигоны <…> подчиниться народной воле или рассчитывают вместо нее подтасовать свою?» [45, с. 565]

Мишенью социальной критики на страницах «Русского обозрения» стало и духовенство. В повести «Обновленный храм» Д.И. Стахеева (по словам А.А. Тарасовой, автора «пухлых романов о великосветской жизни» [2, с. 245]) представители клира изображены в неприглядном виде: коррупция, клановость, гордыня разъедают священников, монахов, дьяконов изнутри, купцы враждуют между собой из тщеславия за право ремонтировать храм [46]. Дело доходит до заказных очернительских статей в газетах против мецената. Лишь в конце повести главный герой, купец Зайчиков своим бескорыстием заставляет раскаяться игумена, произносящего заключительные слова: «Сам Господь послал тебя ко мне. Ты обновил храм сердца моего. Он был осквернен» [46, с. 615]. На фоне полного отсутствия публицистики на церковные темы в цертелевском журнале такая повесть служит важным доказательством дистанцирования «Русского обозрения» того периода от православного духовенства.

Указание на положительный нравственный пример содержится в рассказе М.П. Садовского «Счастливец», герой которого, Емельяныч, своим трудом выбился из рабочих в торговцы. В жизни ему пришлось пережить обман и бегство польки легкого поведения, но в итоге он потеснил других купцов, подверженных пьянству и азартным играм, и умирает с чистой совестью [47].

Из всего сказанного можно сделать вывод о критическом отношении «Русского обозрения» к современным нравам как буржуазии, так и революционеров. Однако журнал никоим образом не оправдывал прежние нравы помещиков-крепостников. На его страницах появлялись крупные антикрепостнические романы.

Наиболее внушительным из них и по объему, и по значению стал роман Е.Л. Маркова (отца будущего лидера Союза русского народа) «Разбойница Орлиха» [48], позже издававшийся отдельной книгой в 1895 и 1904 годах. В нем изображены живописные картины помещичьей жизни эпохи Екатерины II в черноземной полосе (Курская губерния). В романе показаны праздники и пиры помещиков Прозоровских и Трегубовых, их варварские нравы с шутами, гонками на тройках, побитыми священниками и тайно убитыми крепостными, с наложницами из числа пленных иностранок и скелетами в подвалах. Показан также мир лесных разбойников: эмиссары Пугачева, калмыки, начитавшийся еретических книг старец-аскет Зосима, благословляющий крестьянское восстание. Посреди двух миров находятся Алена, дочь помещика и крестьянки, тайно возглавившая под именем Орлихи шайку разбойников, и любимый ею Алексей Трегубов. Сын изверга и тирана, награбившего земли у соседей, он проявляет слабоволие и колеблется между Аленой и своей невестой Катей. Однако Е.Л. Марков несколько модернизирует персонажей своего романа: будучи масоном и вольтерьянцем, Алексей внезапно начинает защищать русскую самобытность от западников и отстаивать достоинство крепостных крестьян. Алена же мстит отцу Алексея, отнявшему земли ее отца и убившему десятки людей, сжигает дотла его имение, грабит и порет розгами его самого. События излагаются таким образом, что все симпатии читателей находятся на стороне повстанцев. В самом неприглядном виде в романе показаны следователи, прокуроры, сенаторы, пытающиеся скрыть преступления помещиков. В финале романа злодей Трегубов-старший умирает и попадает прямо в ад, прочие преступники несут наказание, а Алена и другие разбойники уходят на покаяние в монастыри в Иерусалим (!).

«Разбойница Орлиха» – сложный исторический роман-эпопея, опровергающий представления либеральных и советских критиков о мнимой дворянской тенденциозности «Русского обозрения» и вполне заслуживающий переиздания. Значение, которое Цертелев придавал его публикации, подтверждается также тем, что одновременно с ним в журнале печатался цикл статей И.И. Дубасова о жизни помещиков, крестьян, инородцев в этих самых краях в XVII–XVIII веках, причем многие подробности прямо перекликались с романом Маркова [49–52].

Появлялись в «Русском обозрении» и другие произведения об эпохе крепостного права. Например, остросюжетный роман «Заира» графа Е.А. Салиаса-де-Турнемира посвящен трагической судьбе крепостной девушки Афроси, которая благодаря выдающимся актерским способностям стала звездой московского театра, но в то же время – объектом соперничества двух помещиков [53]. В конце концов, циничный племянник одного из них, желая предотвратить женитьбу отца на Афросе и оставить за собой наследство, на дядины же деньги заказал уголовнику убийство девушки, что и было исполнено. И хотя преступники совершают самоубийство, а император дарует главному герою прощение и запоздавшее разрешение на брак с вольноотпущенницей, жизнь двух помещиков в конце повести разрушена.

Несколько иной характер носит повесть Салиаса «Былые гусары», рисующая жизнь офицеров на постое в дореформенной Малороссии с кутежами, карточными играми, дуэлями [54]. Как и «Заира», эта повесть завершается личным вмешательством Николая I, дарующего прощение офицерам, умышленно убившим подлеца из своих рядов, причем с формулировкой: «Оставить дело, не давать ему ходу… Дело ужас, но не срамное. Все-таки молодцы мои мариинцы!» [54, с. 782].

Другой рассказ Салиаса посвящен столичной жизни эпохи Павла I и изображает святочный розыгрыш на грани смертельной опасности (с инсценировкой ограбления и расстрела), влекущий за собой наказание его организатора [55]. Еще один рассказ писателя рисует пагубное влияние нигилизма и спиритизма на молодых образованных людей уже

в конце XIX века [56]. Из писем Салиаса Цертелеву выясняется, что были планы публикации и других его сочинений в «Русском обозрении», но роман «Изъяны воли» был сочтен слишком многословным, а обещанный рассказ «Sonata quasi via fantasia» автор не сумел закончить, зато постоянно требовал от редакции гонорары [57].

В итоге было решено публиковать роман Салиаса «Новая Сандрильона» (то есть Золушка), действие которого происходит во Франции (лишь один из второстепенных персонажей – русский, причем о нем сказано, что русских лучше не дразнить, хотя они добры и смирны, ибо они «укусят»). Этот гигантский по объему роман печатался в «Русском обозрении» на протяжении всего 1892 и 1893 годов, при трех редакторах журнала, в пятнадцати номерах. Из проблем, затронутых в данном произведении (весьма слабом в передаче французских реалий), следует назвать расизм по отношению к мулатам, социально-экономическое неравенство, незаконное сожительство, а также агитацию роялистов.

Говоря о творчестве Маркова, Салиаса, Волконского в «Русском обозрении», А.А. Тарасова писала: «Признанные в своем кругу историографы-беллетристы, воскрешавшие на страницах своих романов милый их сердцу быт поместного дворянства “счастливой” дореформенной поры или жизнь русских бояр, царственных особ, придворные интриги и тому подобные “исторические” сюжеты. Многие авторы по старинке продолжали показывать давно канувших в Лету “благородных предводителей дворянства”, “благодушных и довольных мужичков”, “негодяев и чудовищ-революционеров”, которые наполняли страницы еще катковского “Русского вестника” и были высмеяны В.И. Лениным» [2, с. 245]. Как видно из приведенных выше примеров, данная характеристика явно односторонне отражает реалии прозы «Русского обозрения», гораздо более многозначной даже по отношению к образам революционеров, лишенной дворянской тенденциозности, смело затрагивавшей некоторые острые социальные вопросы.

Незначительную роль в цертелевском журнале играли сказки, сказы, были. Наиболее известна из них по сей день аллегорическая и моралистическая сказка Н.С. Лескова «Час воли Божией» [58]. Позже писатель поместил в «Русском обозрении» и свое популярное изложение житий некоторых святых [59]. Лесков желал более плодотворного сотрудничества с Цертелевым и предлагал для его журнала рассказ «Оскорбленная Нэтэта», повести «Полунощники» и «Заячий ремиз», а также «Сказку о большом доброхоте и простоволосой девке» и «Женские типы по Прологу», сторонником публикации которых был Владимир Соловьев [60, л. 1–12; 61, с. 461–468, 513]. Однако эти планы не осуществились (причем «Нэтэта» вообще увидит свет только в 1917 году).

Фантастический характер носит искрометная сатира В.П. Клюшникова [62] – известного мастера антинигилистической прозы, продолжателя традиций отрицательного изображения революционеров, по характеристике А.А. Тарасовой [2, с. 246]. В рассматриваемой сатире ночью из могил вылезают тайный советник и редкостный подлец Антропоморфов, бесчестные журналисты, военные, «чухонцы», евреи и прочие дельцы. Покойники избирают свой исполком, наперебой предлагают различные нелепые механизмы (например, «самосчет – снаряд для подсчета написанных строк») и спорят о том, кто из них заслужил памятник. Автор от первого лица тщетно взывает к совести мертвецов, упрекая их в культе наживы и успеха. Особое отвращение у него вызывает редактор либеральной газеты, которому врач пересадил голову консерватора: «Бедняге, однако, не повезло: консервативная голова – правда – приросла сразу, но на новом месте оказалась почти совершенно пустою, наполнить ее так-таки ровнехонько ничем и не удалось. Вследствие этого содержимое либеральной головы наполовину просочилось в приставленную и в таком виде казалось необыкновенно цензурным» [62, с. 627]. Такая сатира всецело укладывалась в общее направление Цертелева, в редакционной «Современной летописи» неустанно бичевавшего подобные органы печати.

В том же русле философской притчи лежит рассказ одесского писателя Г. Пекатороса «Счастье» [63]. Полный аллегорий (женщина-Судьба, арабский призрак и др.), он повествует о столичном панслависте, мечты которого осуществляются, границы в Европе перекраиваются, но для счастья ему мало даже всеславянской федерации, он хочет покорить природу: «Прогресс рожден стремлением к свободе, полной и безграничной» [63, с. 618]. Однако после покорения всего земного шара людей охватывает тоска от покоя и однообразия, они начинают совершать самоубийства и желают вернуться в темное прошлое с его страданиями. «Был ужас, но была и опьяняющая прелесть; было низкое, подлое, грязное, ужасное – но было и высокое, и святое, и в этой постоянной смене ужасного прекрасным и заключалось то особое, тонкое, нам неведомое нечто, которое называется счастьем! Сколько тогда люди могли переживать и чувствовать! <…> Теперь всё смешалось в однообразии! Всё приведено к одному знаменателю благополучия! Нет горя, нет и сострадания, и любви, и самоотвержения; нет труда, нет и стремления, есть тоска и скука! К чорту это кажущееся благополучие! К чорту рай на земле – мы потеряли рай на небе!» – с этими словами восставшие рабочие убивают главного героя рассказа [63, с. 626], после чего оказывается, что вся эта антиутопия была сном. Несомненно, такие высказывания могли бы принадлежать и перу Константина Леонтьева, тесно связанного с редакцией «Русского обозрения», и отражают ультраконсервативный антиутопизм, противопоставленный славянофильским, либеральным и социалистическим утопиям.

Иностранная проза в «Русском обозрении», конечно, в целом не могла затрагивать проблемы русского нигилизма, купеческих нравов или наследия крепостничества. Исключением явился лишь рассказ основателя мазохизма, Леопольда Захер-Мазоха «Вера Барабанова», посвященный русской девушке – медсестре, дочери священника, которая замерзла на Шипкинском перевале в русско-турецкую войну [64]. Параллелью к нему может считаться рассказ русского дипломата в Турции А.А. Смирнова «На закате», посвященный жизни русских в Каире [65].

Восточную тематику развивала также повесть китайского писателя и генерала Чэнь Цзитуна (Чжен-Ки-Тонга) «Роман Желтого человека» [66]. Ее персонажи достаточно близки к императорскому двору, хотя главный герой – не более чем неудачно сдавший экзамены студент. Он вероломно бросил свою невесту, за что был наказан чудесным портретом его далекого предка – Желтого человека. Однако это не помогло: герой стал двоеженцем и фактически довел до смерти свою первую супругу. Еще одна повесть на темы из восточной жизни принадлежала перу некоего француза Сен-Кентэна и описывала реальные события в Иране 1850-х годов со слов дервишей: движение секты Баба (бабидов); их восстание, жестоко подавленное шахскими войсками; гибель девушки, отказавшейся стать женой шаха [67].

Английская литература в «Русском обозрении» оказалась представлена только двумя рассказами Редьярда Киплинга из жизни англичан в Индии, то есть опять-таки на восточные темы. Один из них рассказывал о призраке умершей невесты, сведшем в гроб главного героя [68], второй же был посвящен полковым подросткам-барабанщикам, которые были преисполнены всяких грехов и вели себя отвратительно, но героически погибли в бою с афганцами и обеспечили победу британской армии [69]. Этот рассказ, наполненный прямой пропагандой величия Британской империи, смотрелся не вполне естественно в «Русском обозрении», постоянно критиковавшем английский колониализм и политику лондонских консерваторов.

Характерно, что в целом в «Русском обозрении» явно преобладали произведения французских писателей, и даже сочинения Захер-Мазоха и Чэнь Цзитуна были переведены не с языка оригинала, а с французского. Наиболее именитыми французскими авторами, удостоившими своего внимания цертелевский журнал, стали Ги де Мопас-

сан и Альфонс Доде. В рассказе Мопассана повествование ведется от имени аутиста, которому кажется, что мебель сбежала из его дома в Италию и который в итоге оказывается в психиатрической больнице [70]. Что касается Доде, то он предоставил Цертелеву рукопись своей драмы «Препятствие», опубликовав ее в «Русском обозрении» раньше, чем во Франции. Интрига этой пьесы основана на том, что ради вступления в брак юноше, страдающему наследственной психической болезнью, нужно доказать, что это не так. Мать спасает его, оклеветав саму себя и объявив о его незаконном происхождении [71]. По авторской рукописи Доде была напечатана в «Русском обозрении» и повесть «Развод», в которой главный герой, честный драматург и театральный режиссер, после развода со своей женой, настраивающей дочерей против него и тут же выходящей замуж за другого, хочет жениться на своей соседке – добродетельной католичке, преступный муж которой, будучи маньяком, в итоге покончил с собой. Финал повести остается открытым [72].

Консервативными, католическими идеями пронизан рассказ Поля Бурже «Святой» об аббате итальянского монастыря, который даже в условиях гонений со стороны светского правительства сумел превратить свою обитель в центр искусства и туризма и своей добродетелью вынудил французского юношу-вора вернуть похищенные сокровища [73]. Мистически окрашен рассказ Огюста Блонделя о юноше, который искал в Швейцарских Альпах редкий цветок, вступил в противоборство с горным духом и погиб [74]. Недоумение вызывает беспорядочный и нелогичный рассказ графини де Мартель, писавшей под псевдонимом Жип, в котором от лица девочки повествуется о жизни кучера-еврея в Париже, который прошел через потерю работы, франко-прусскую войну и в конце концов стал преуспевающим буржуа [75].

Гораздо больше затрагивал тогдашние острые социальные проблемы роман Эдуарда Рода «Три сердца», действие которого происходит в англоамериканском мире [76]. Главный герой, презирающий современный «анемичный век» с его культом силы, с головой погружается в литературу, забыв о своей семье и колеблясь между двумя любовницами. В конце концов одна из них кончает жизнь самоубийством, маленькая дочь героя умирает, и это заставляет его вернуться к жене.

Писатель Анри Дак также отправил в «Русское обозрение» рукопись своего романа «Последний Дон-Жуан», оперативно переведенную П.И. Вейнбергом [77]. В этом произведении, действие которого происходит в курортных городах Страны басков по обе стороны франко-испанской границы, показано крушение нравственных идеалов. Главный герой решает связать свою судьбу с женщиной с неприглядным прошлым, но в итоге дело закончилось для нее тюремным заключением и гибелью дочери, а для него – убийством.

На этом фоне наиболее отрадное впечатление производит очень лиричная повесть Андре Тёрье «Царица лесов». В ней конфликт законных и незаконнорожденных родственников из-за наследства счастливо разрешается мирной договоренностью и радостным трудом в лесничестве. Даже гибель одного из главных героев на войне оказывается необходимой для счастливого брака остальных [78].

Морализмом окрашен рассказ немецкого писателя Зудермана о шведской оперной певице, которая твердо шла по пути добродетели. «Можно желать обладания звездой, но только как женой», – поучал читателей автор [79, с. 383], хотя из его рассказа это вовсе не вытекало. Из других немецких писателей был представлен только Эвальд фон Вальд-Зедтвиц с романом из жизни черногорской и венецианской аристократии «Роза Цетиньи».

И.И. Ясинский писал по поводу зарубежных писателей на страницах цертелевского журнала: «Иностранцы безукоризненны, Брет-Гарт очарователен» [38, л. 2 об.]. И действительно, из нефранцузских авторов первую скрипку в «Русском обозрении» играл американский беллетрист Ф. Брет-Гарт, специально писавший повести для этого журнала. Цертелев

переписывался с Брет-Гартом, первым получал его рукописи и направлял их П.И. Вейнбергу и другим переводчикам для скорейшей публикации [80].

За рассматриваемый период увидели свет четыре его повести: «Сафо у “Зеленых ключей”», «Клиент полковника Старботтля», «Ночь на ферме» и «Салли Доуз». Все они посвящены сюжетам из американской жизни. Первая из этих повестей рассказывает о героине, пишущей страстные стихи и под псевдонимом посылающей их в газету. Выйдя замуж за поклонника ее творчества, она прекращает писать [81]. Гораздо более трагичен рассказ «Ночь на ферме», где молодая сноха, приехавшая к свекру в глухие места на Диком Западе, неудачно шутит, вынуждена бежать и замерзает в степи [82].

Рассказ «Клиент полковника Старботтля» посвящен периоду золотой лихорадки 1850-х годов, кануну гражданской войны и освоению Дикого Запада [83]. На его страницах читатель сталкивается с массой убийств, кровной мести, поединков, борьбы за рудники, а также горячих споров о рабстве и сецессии Юга. В конце рассказа гибнут почти все его герои, кроме Салли Доуз, которая стала героиней следующего одноименного романа Брет-Гарта [84]. Его действие начинается с гибели двух ее женихов, служивших в армии Конфедерации, в конце гражданской войны. Полковник армии Севера Куртлэнд, обустраивающий покоренный Юг на основах равноправия освобожденных негров, преодолевает немало трудностей на пути к браку с хозяйственной, практичной Салли, возглавившей экспериментальную ферму для негров (нечто вроде колхоза). При этом ему приходится сталкиваться с подпольными расистскими бандами, организующими убийства чернокожих, предрассудками южан, кровной враждой нескольких семейств, а также с непониманием местной специфики северными капиталистами. Разумеется, представления Брет-Гарта о последствиях гражданской войны в США были более реалистичными, чем в рассмотренной выше повести Н.Д. Ахшарумова.

Вряд ли Брет-Гарт имел в виду русского читателя, когда отправлял Цертелеву рукопись романа, но многие моменты, связанные с отменой рабства, явно перекликаются с проблематикой крепостного права. «Мне хотелось бы восстановить *хозяина* и не ради одних его интересов, но в интересах свободы и *нас самих*… Негру справиться с новым положением труднее даже, чем их господам. Он привык к своему прежнему традиционному хозяину, и сомневаюсь, станет ли он добросовестно работать на другого, особенно на того, который его не понимает. Не перетолкуйте моих слов, я не предлагаю вернуться к кнуту <…>, к купле и продаже, к разделению семей или иной прежней неправде, но я предлагаю *бывшего хозяина сделать у нас надсмотрщиком*, ответственным перед *нами*», – эти слова Куртлэнда в контексте «Русского обозрения» звучали как одобрение введения земских начальников в России в целях опеки над крестьянами, как отзвук полемики консерваторов с либералами [84, с. 333].

Из западных классиков первой половины XIX века в «Русском обозрении» появилась последняя сказка Х.К. Андерсена с подробными комментариями Ю.Н. Щербачева о восьмивековой истории Копенгагена [85], а также большой и мрачный рассказ Э.Т.А. Гофмана «Майорат» о родовых проклятиях в замке курляндского барона в XVIII веке [86]. В рассказе присутствуют магия, чернокнижие и призраки, однако гибель брата главного героя в итоге объясняется естественной причиной – лунатизмом.

Таким образом, подбор сочинений зарубежных прозаиков для «Русского обозрения» был намного более пестрым, чем отечественных, хотя и здесь в некоторых произведениях можно отметить консервативные идеи.

Фактический уход Д.Н. Цертелева из «Русского обозрения» летом 1892 года слабо отразился на литературном отделе журнала. Начатые публикации некоторых романов и повестей были благополучно завершены при следующих редакторах.

В наименьшей степени политизации были подвержены поэтические отделы журнала. За период редакторства Цертелева было опубликовано около ста стихотворений

28 авторов. Особняком среди них стоят произведения классиков европейской литературы: стихи Шиллера, Гейне, Альфреда де Мюссе, а также один из сонетов Данте. «Русское обозрение» впервые познакомило русских читателей с поэмой Байрона «Беппо» из венецианской жизни в переводе П.И. Вейнберга [87].

Из Гёте были представлены стихотворения и сцены из «Фауста» в переводе самого Цертелева, а также «Пролог на небе», переведенный Д.С. Мережковским [88]. В «Русском обозрении» впервые увидели свет переводы Владимира Соловьева из Вергилия и Лонгфелло, наряду с его собственными двумя стихотворениями [89, с. 48–49].

Из сочинений современных зарубежных поэтов в «Русском обозрении» в данный период была опубликована только стихотворная драма Франсуа Коппе [90]. Ее сюжет основан на событиях Парижской коммуны 1871 года: сестра убитого коммунарами аббата сначала желает мстить им, но после подавления восстания прячет одного из коммунаров в монастыре. Сострадание на этот раз побеждает политическую тенденциозность.

Из числа русских поэтов, как и писателей, Цертелев предпочитал публиковать только современных, живших в то время. Исключение было сделано лишь один раз для шутливого стихотворения А.К. Толстого, защищавшего теорию эволюции и носившего антиклерикальный характер. Возможно, редактора журнала привлекла инвектива покойного поэта против нигилистов, сравнивавшихся с обезьянами: «Грязны, неучи, бесстыдны, / Самомнительны и едки, / Эти люди, очевидно, / Норовят в свои же предки. / В них не знамя, а прямое / Подтвержденье дарвинизма, / И сквозят в их диком строе / Все симптомы атавизма» [91].

Не раз появлялись в журнале стихи самого Цертелева, в основном на мотивы из зарубежной литературы. Его баллада «Епископ Олаф», написанная по мотивам Андерсена, носила антиклерикальный характер [92]. Другое стихотворение Цертелева было посвящено Колумбу и 400-летию открытия Америки, а еще одно («Гимн Митре») представляло собой обработку иранского мифа из «Авесты». В последнем номере под своей редакцией князь опубликовал крайне пессимистическое стихотворение о том, что современный мир стал глух к пророкам и поэтам [93].

Первая страница первого номера «Русского обозрения» открывалась стихотворениями К.Р. (великого князя Константина Константиновича), который и в дальнейшем еще дважды удостаивал своего внимания этот журнал. Но абсолютными лидерами по количеству опубликованных в цертелевском издании стихотворений стали Афанасий Фет и князь Эспер Ухтомский. Фет, близкий друг Цертелева и Соловьева, одарил «Русское обозрение» двадцатью стихотворениями (как 80-х годов, так и совсем новыми), несколько из которых были посвящены все тому же К.Р. (Цертелев лично уговаривал Фета прислать их в журнал) [94, л. 6]. Кроме этого, на протяжении первых восьми номеров журнала публиковались воспоминания Фета, включавшие в себя обширную переписку между Л.Н. Толстым, В.П. Боткиным, И.С. Тургеневым и другими знаменитостями 1850–1870-х годов [95]. Смерть Фета в конце 1892 года, уже при редакции Александрова, стала большим ударом для «Русского обозрения» и вызвала публикацию посвященных ему стихотворений и критических статей.

Не менее плодовитым автором проявил себя в «Русском обозрении» Э.Э. Ухтомский. Он только еще начинал приобретать себе имя благодаря своему легендарному путешествию вместе с наследником престола, будущим Николаем II, в страны Азии. На протяжении всей поездки и по возвращении из нее читатели «Русского обозрения» могли познакомиться со стихотворениями Ухтомского о восточных странах.

Кроме того, в «Русском обозрении» не раз появлялись стихи Якова Полонского, который договорился с Цертелевым о сотрудничестве еще до выхода первого номера журнала [96, л. 1–4]. Правда, Цертелев отверг его «Анну Болдинскую» по соображениям

как объема, так и содержания [97, л. 1–2], заменив ее на концептуальное стихотворение «Фантазия» о смысле и назначении поэзии и обещая Полонскому, что она «напечатана будет с не фантастическим вниманием» [98, л. 1].

Публиковались в «Русском обозрении» также стихотворения Мирры Лохвицкой, П.А. Козлова, М.А. Хитрово, С.Р. Минцлова, Д.И. Павлова, А.П. Апухтина, П.Д. Бутурлина, Е.И. Рагозина, А.А. Столыпина и даже прозаиков, речь о которых шла выше, – например, И.И. Ясинского и А.А. Смирнова. Некоторые из них (Полонский, Лохвицкая, Бутурлин, Павлов, Стахеев) продолжат сотрудничество в журнале и в дальнейшие годы.

Помимо прозы и поэзии, читателей «Русского обозрения» могли привлечь ценнейшие воспоминания Акима Шан-Гирея о Лермонтове (с его детства до гибели), подготовленные к публикации постоянным сотрудником «Русского обозрения» А.А. Столыпиным – троюродным братом поэта [99]. Вскоре Д.В. Философов в «Русской мысли» критически оценил эти мемуары, после чего вдова Шан-Гирея опубликовала в «Русском обозрении» резкую апологию точки зрения своего мужа [100].

В следующем номере журнала увидели свет воспоминания Л.Н. Павлищева (племянника А.С. Пушкина), в которые были включены многие письма членов семьи Пушкиных и дневниковые записи великого поэта [101]. Крайне интересы также воспоминания Софьи Энгельгардт о литераторах начала 1850-х годов: А.Н. Островском, А.А. Григорьеве, Н.Ф. Щербине, Н.Ф. Павлове, славянофилах и их окружении [102]. О значении мемуаров и переписки Фета было сказано выше.

Из соображений объема мы не можем рассмотреть в рамках данной статьи литературно-критические статьи в «Русском обозрении», определявшие социально-политическую позицию журнала в связи с явлениями изящной словесности. Отметим лишь, что помимо немногочисленных рецензий на сочинения современных писателей, обзоров изданий римской и древнеегипетской литературы и нескольких крупных работ о задачах литературы в целом (А.И. Введенского, Н.М. Горбова и даже Шопенгауэра, чей старый труд был переведен лично Цертелевым), в журнале заметное место занимали большие статьи о классических произведениях русской литературы: С. Васильева (С.В. Флёрова) о «Горе от ума», А.И. Незеленова о «Евгении Онегине», Д.С. Мережковского о «Преступлении и наказании», Мельхиора де Вогюэ о «Крейцеровой сонате», а также изданные спустя полвека после их написания очерки Валериана Майкова о Гоголе и С.Т. Аксакове, которые Цертелев выпрашивал у Леонида Майкова [103, л. 2–3]. Также редактор просил о сотрудничестве в критическом отделе А.Н. Веселовского [104, л. 1].

Напротив, к Арсению Введенскому Цертелев отнесся критично и отказался публиковать его статьи о романе Ольги Шапир «Миражи» как из-за большого объема, так и по причине того, что «в ней точка зрения на задачи искусства несколько отличается от той, которая проводится в других статьях по тому же предмету» [105, л. 2]. Введенский, осуждавший «безыдейность» этого романа, был подавлен отказом Цертелева и просил о дальнейшем сотрудничестве в журнале [106, л. 1–5 об]. Несмотря на ходатайство Ясинского в защиту Введенского [38, л. 4–5], Цертелев больше не печатал его статьи.

Таким образом, тщательный анализ литературного отдела «Русского обозрения» в период редакции Д.Н. Цертелева позволяет сделать выводы, существенно корректирующие стереотипы о прозе и поэзии на страницах консервативных журналов. Литературные материалы занимали почти половину объема «Русского обозрения» и во многом определяли его общественно-политическую направленность. И если отдел поэзии был минимально политизирован, акцент делался на публикации качественных стихотворений русских и зарубежных классиков (от Данте и Гёте до Фета и Полонского), то прозаиков для сотрудничества в своем «надпартийном» журнале Цертелев подбирал особенно тщательно.

В «Русском обозрении» изредка сотрудничали некоторые признанные классики тогдашней литературы (Лесков и Гончаров, Мопассан и Доде), однако ключевую роль играли популярные писатели «второго плана» (Салиас, Марков, Ясинский, Крестовская, Стерн, Брет-Гарт). Не все их произведения отличались высоким качеством: большинство было основано на любовных сюжетах, подчас примитивно-мелодраматических. Очень часто герои этих повестей и романов сходили с ума, кончали жизнь самоубийством, встречались с призраками и так далее. Тем не менее среди опубликованной при редакции Цертелева прозы встречаются и серьезные романы, впоследствии переиздававшиеся. Довольно часто в них звучала серьезная социальная проблематика. Вопреки стереотипам о якобы дворянской реакционной направленности «Русского обозрения» в литературном отделе журнала осуждалось крепостное право в России и рабство в США, весьма неоднозначно трактовались судьбы революционеров и сущность революционного движения, застрагивались острые проблемы развития капитализма и социально-экономического неравенства, женского равноправия. Около четверти литераторов, публиковавших свои сочинения в цертелевском журнале, были женщинами.

Крайне пестрым было географическое распределение писателей и поэтов, сотрудничавших в «Русском обозрении» (включая не только Европу, но и Китай и США). Место действия произведений как отечественных, так и зарубежных охватывало не только различные регионы России (от черноземной полосы и Севера до Сибири), но и Францию, Италию, Черногорию, Швецию, США, Иран, Индию, Китай. Тем самым кругозор читателей журнала заметно расширялся, российские социальные проблемы сравнивались с мировыми. «Русское обозрение» всегда оставалось журналом не очень тиражным (около 2 тысяч экземпляров) и доступным для достаточно состоятельных подписчиков, к тому же знавших иностранные языки (многие фразы на них публиковались без перевода). Тем не менее в целом можно говорить об успешном функционировании литературного отдела на протяжении всего периода редакции князя Д.Н. Цертелева, создавшего первый консервативный журнал нового типа в России 90-х годов XIX века.

Литература

1. *Медоваров М.В.* Д.Н. Цертелев как первый редактор журнала «Русское обозрение» (1890–1892 гг.) // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2020. № 2. С. 98–109.
2. *Тарасова А.А.* Реакционно-охранительная журналистика // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX – начала XX века. 1890–1904: Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М.: Наука, 1982. С. 234–260.
3. *Ведерников В.В.* «Русское обозрение» // Русский консерватизм середины XVIII – начала XX века: энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2010. С. 432–436.
4. РО ИРЛИ. Ед. хр. 24120.
5. *Леонтьев К.Н.* Письма к князю Д.Н. Цертелеву // Начала. 1992. № 2. С. 74–78.
6. *Гончаров И.А.* По Восточной Сибири. В Якутске и Иркутске // Русское обозрение. 1891. № 1. С. 5–29.
7. РО ИРЛИ. Ф. 163. Оп. 1. Д. 149.
8. ОР РГБ. Ф. 331. К. 61. Д. 77.
9. ОР РГБ. Ф. 331. К. 70. Д. 3.
10. *Чехов А.П.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Письма: в 12 т. Т. 5 (май 1892–1894). М., 1977. 878 с.
11. РО ИРЛИ. Ед. хр. 24132.
12. РГАЛИ. Ф. 542. Оп. 1. Д. 37.
13. РГАЛИ. Ф. 542. Оп. 1. Д. 40.
14. *Кот-Мурлыка [Вагнер Н.П.].* Божья воля // Русское обозрение. 1890. № 1. С. 126–170.
15. РГАЛИ. Ф. 542. Оп. 1. Д. 6.
16. *Кот-Мурлыка [Вагнер Н.П.].* Фанатик // Русское обозрение. 1890. № 11. С. 200–236.
17. *Орловский К. [Головин К.Ф.]* Живая загадка // Русское обозрение. 1890. № 1. С. 79–125; № 2. С. 519–549.
18. РО ИРЛИ. Ед. хр. 24122.
19. *Орловский К. [Головин К.Ф.]* Чья вина? // Русское обозрение. 1891. № 1. С. 239–285; № 2. С. 627–655; № 3. С. 24–50; № 4. С. 504–545.
20. *Крестовская М.В.* Бабушкина внучка // Русское обозрение. 1890. № 1. С. 195–229; № 2. С. 550–581.

21. *Крестовская М.В.* Сон в летнюю ночь // Русское обозрение. 1890. № 6. С. 522–539.

22. *Крестовская М.В.* Ревность (Из семейных неприятностей, посвящается М.Н.К…) // Русское обозрение. 1892. № 1. С. 89–158.

23. *Стерн А.В. [Венкстерн А.А.]* Свидание // Русское обозрение. 1892. № 3. С. 5–27.

24. *Стерн А.В. [Венкстерн А.А.]* Закладка дома // Русское обозрение. 1890. № 3. С. 129–154.

25. *Стерн А.В. [Венкстерн А.А.]* Николя-маленький // Русское обозрение. 1891. № 9. С. 131–171.

26. *Стерн А.В. [Венкстерн А.А.]* Николай Николаевич Аворин (продолжение рассказа «Закладка дома») // Русское обозрение. 1891. № 10. С. 604–655.

27. *Стерн А.В. [Венкстерн А.А.]* Брак по любви // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 79–127; № 8. С. 472–531.

28. *Северин Н.И. [Мёрдер Н.И.]* В фиалках // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 145–181.

29. *Цурикова В.* Буренчиха: Из записок помещицы // Русское обозрение. 1890. № 12. С. 608–625.

30. *Карелов Е.* Папочка // Русское обозрение. 1890. № 5. С. 126–152.

31. *Желиховская В.П.* Ложь (Современная быль) // Русское обозрение. 1891. № 2. С. 715–747; № 3. С. 131–176; № 4. С. 639–673.

32. *Ольга N. [Энгельгардт С.Н.]* Петр Иванович Корондеев: Быль // Русское обозрение. 1891. № 5. С. 181–196.

33. *М-хин Р. [Хин Р.М.]* Наташа Криницкая // Русское обозрение. 1891. № 6. С. 661–723.

34. *Форзаг Ю.Н.* Федотова пещера (Архангельская быль) // Русское обозрение. 1891. № 9. С. 155–181.

35. *Ростопчина Л.А.* Отольются волку овечьи слезки (Посвящается графине Анне Христофоровне Деляновой) // Русское обозрение. 1892. № 5. С. 150–180.

36. *Волконский М.Н.* Семья Колениных // Русское обозрение. 1890. № 8. С. 686–723; № 9. С. 257–309; № 10. С. 581–615; № 11. С. 44–82.

37. *Волконский М.Н.* Семья Колениных. СПб.: Ленинградское издательство, 2010. 256 с.

38. РО ИРЛИ. Ед. хр. 24134.

39. *Ясинский И.И.* Гриша Горбачев // Русское обозрение. 1890. № 2. С. 582–620.

40. *Ясинский И.И.* Три сестры: Повесть в письмах // Русское обозрение. 1891. № 10. С. 451–497.

41. *Ясинский И.И.* Красавица Лили // Русское обозрение. 1891. № 12. С. 518–536.

42. *Ясинский И.И.* Современник: Повесть в письмах // Русское обозрение.1890. № 9. С. 7–52.

43. *Ясинский И.И.* Муза // Русское обозрение.1890. № 11. С. 5–42; № 12. С. 471–502.

44. *Ахшарумов Н.Д.* Блудный сын: Исповедь // Русское обозрение.1890. № 10. С. 674–760.

45. *Ахшарумов Н.Д.* Старые счёты // Русское обозрение.1892. № 4. С. 562–593; № 5. С. 5–46; № 6. С. 594–621; № 7. С. 104–122; № 8. С. 501–528; № 9. С. 31–58; № 10. С. 501–520.

46. *Стахеев Д.И.* Обновленный храм // Русское обозрение. 1890. № 4. С. 593–633; № 5. С. 68–102; № 6. С. 559–615.

47. *С-ский [Садовский М.П.]* Счастливец (Очерк из жизни московского захолустья) // Русское обозрение.1891. № 7. С. 80–122.

48. *Марков Е.Л.* Разбойница Орлиха // Русское обозрение.1891. № 1. С. 94–150; № 2. С. 525–558; № 3. С. 228–286; № 4. С. 546–586; № 5. С. 5–56; № 6. С. 463–500; № 7. С. 5–37; № 8. С. 569–547; № 9. С. 78–138.

49. *Дубасов И.И.* Из истории инородческого землевладения в России // Русское обозрение. 1890. № 3. С. 252–266.

50. *Дубасов И.И.* Из окраинно-русской бытовой истории // Русское обозрение. 1890. № 6. С. 750–764.

51. *Дубасов И.И.* Черты окраинно-русского быта XVII–XVIII вв. // Русское обозрение. 1891. № 9. С. 182–209.

52. *Дубасов И.И.* К истории окраинно-русского быта и колонизации XVII–XVIII века // Русское обозрение. 1892. № 5. С. 269–291.

53. *Салиас Е.А.* Заира // Русское обозрение. 1890. № 3. С. 49–96; № 4. С. 507–549; № 5. С. 5–46; № 6. С. 445–487; № 7. С. 30–62.

54. *Салиас Е.А.* Былые гусары // Русское обозрение.1891. № 11. С. 5–51; № 12. С. 733–782.

55. *Салиас Е.А.* Финт: Исторический рассказ // Русское обозрение. 1890. № 12. С. 713–732.

56. *Салиас Е.А.* Четвертое измерение // Русское обозрение. 1890. № 10. С. 519–554.

57. РО ИРЛИ. Ед. хр. 24131.

58. *Лесков Н.С.* Час воли Божией // Русское обозрение. 1890. № 11. С. 115–140.

59. *Лесков Н.С.* Легендарные характеры (Опыт систематического обозрения) // Русское обозрение. 1892. № 2. С. 485–551.

60. РГАЛИ. Ф. 542. Оп. 1. Д. 26.

61. *Лесков Н.С.* Собр. соч.: в 11 т. Т. 11. М.: ГИХЛ, 1958. 862 с.

62. *Клюшников В.П.* Пляска мертвых (На тему “Danse macabre” Сен-Санса) // Русское обозрение. 1891. № 12. С. 622–646.

63. *Пекаторос Г.* Счастье // Русское обозрение. 1891. № 8. С. 598–627.

64. *Захер-Мазох Л.* Вера Барабанова // Русское обозрение. 1890. № 8. С. 755–763.

65. *Смирнов А.А.* На закате // Русское обозрение. 1891. № 1. С. 310–344.

66. *Чжен-Ки-Тонг.* Роман Желтого человека (Из китайской жизни) // Русское обозрение. 1891. № 2. С. 769–793; № 3. С. 287–305; № 4. С. 745–802.

67. *[Сен-Кентэн.]* Любовь в стране волхвов // Русское обозрение. 1891. № 10. С. 692–727; № 11. С. 310–352; № 12. С. 647–677.

68. *Киплинг Р.* Призрак // Русское обозрение. 1892. № 3. С. 252–275.

69. *Киплинг Р.* Маленькие барабанщики // Русское обозрение. 1892. № 3. С. 676–708.

70. *Мопассан Г. де.* Как знать? // Русское обозрение. 1890. № 12. С. 734–746.

71. *Додэ А.* Препятствие: Пиеса в 4 действиях // Русское обозрение. 1891. № 3. С. 51–113.

72. *Додэ А.* Развод (Современные нравы) // Русское обозрение. 1892. № 1. С. 241–290; № 2. С. 814–853.

73. *Бурже П.* Святой // Русское обозрение. 1894. № 4. С. 594–643.

74. *Блондель О.* Altica rubra // Русское обозрение. 1890. № 3. С. 207–217.

75. *Жип [Мартель Г. де].* Жозеф // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 256–267.

76. *Род Э.* Три сердца // Русское обозрение. 1890. № 4. С. 777–799; № 5. С. 223–262; № 6. С. 702–724.

77. *Дак А.* Последний Дон-Жуан // Русское обозрение. 1890. № 8. С. 764–790; № 9. С. 337–380; № 10. С. 761–793.

78. *Тёрье А.* Царица лесов // Русское обозрение. 1891. № 6. С. 765–794; № 7. С. 310–361; № 8. С. 650–681; № 9. С. 210–245.

79. *Зудерманн.* Недосягаемые звезды // Русское обозрение. 1892. № 1. С. 357–383.

80. РГАЛИ. Ф. 542. Оп. 1. Д. 4.

81. *Брет-Гарт Ф.* Сафо у «Зеленых ключей» // Русское обозрение. 1890. № 1. С. 252–274; № 2. С. 651–672.

82. *Брет-Гарт Ф.* Ночь на ферме // Русское обозрение. 1891. № 2. С. 748–768.

83. *Брет-Гарт Ф.* Клиент полковника Старботтля // Русское обозрение. 1890. № 11. С. 278–292; № 12. С. 581–607.

84. *Брет-Гарт Ф.* Салли Доуз // Русское обозрение. 1892. № 1. С. 326–351; № 2. С. 785–813; № 3. С. 144–154; № 4. С. 765–776.

85. *Щербачев Ю.Н.* Последняя сказка Андерсена // Русское обозрение. 1891. № 5. С. 143–180.

86. *Гофман Э.Т.А.* Майорат // Русское обозрение. 1891. № 6. С. 537–608.

87. *Байрон Дж.* Беппо: Венецианская повесть. Октавы // Русское обозрение. 1890. № 10. С. 555–580.

88. РО ИРЛИ. Ед. хр. 24127.

89. *Медоваров М.В.* Владимир Соловьев и «Русское обозрение»: журнал в судьбе автора и автор в судьбе журнала // Соловьевские исследования. 2019. № 1 (61). С. 37–57.

90. *Коппе Ф.* Отче наш (Le Pater): Драма // Русское обозрение. 1891. № 9. С. 55–77.

91. *Толстой А.К.* Послание к Лонгинову о дарвинизме // Русское обозрение. 1892. № 1. С. 291–293.

92. *Цертелев Д.Н.* Епископ Олаф // Русское обозрение. 1890. № 12. С. 503.

93. *Z. [Цертелев Д.Н.]* Была пора, молитвою пророка… // Русское обозрение. 1892. № 5. С. 149.

94. ОР РГБ. Ф. 315. К. 12. Д. 38.

95. В.П. Боткин, И.С. Тургенев и граф Л.Н. Толстой: Из воспоминаний А.А. Фета // Русское обозрение. 1890. № 1. С. 7–72; № 2. С. 463–514; № 3. С. 5–44; № 4. С. 479–505; № 5. С. 49–67; № 7. С. 6–29; № 8. С. 451–469.

96. РО ИРЛИ. Ед. хр. 24128.

97. РО ИРЛИ. Ед. хр. 24579.

98. РО ИРЛИ. Ед. хр. 12906.

99. *Шан-Гирей А.П.* М.Ю. Лермонтов: Рассказ // Русское обозрение. 1890. № 8. С. 724–754.

100. *Шан-Гирей Э.А.* Ответ г. Философову на статью, помещенную в журнале «Русская мысль» // Русское обозрение. 1891. № 4. С. 707–712.

101. *Павлищев Л.Н.* Из семейных воспоминаний об А.С. Пушкине // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 158–185.

102. *Ольга N. [Энгельгардт С.Н.]* Из воспоминаний // Русское обозрение. 1890. № 11. С. 83–114.

103. РО ИРЛИ. Ф. 166. Оп. 3. Д. 1076.

104. РО ИРЛИ. Ф. 45. Оп. 3. Д. 803.

105. РО ИРЛИ. Ф. 123. Оп. 2. Д. 98.

106. РГАЛИ. Ф. 542. Д. 7.

Аннотация. Статья посвящена анализу отделов прозы и поэзии в журнале «Русское обозрение» под редакцией Д.Н. Цертелева с января 1890 по май 1892 года. Рассматриваются жанровая принадлежность, тематика, социально-политическая направленность опубликованных в журнале произведений, а также неосуществленные планы сотрудничества «Русского обозрения» с рядом авторов. Сделан вывод о том, что ориентация литературного отдела была скорее надпартийной и консервативной в широком смысле, чем дворянской или реакционной.

Ключевые слова: русский консерватизм, «Русское обозрение», Дмитрий Цертелев, русская журналистика, женская эмансипация, крепостное право, литература конца XIX века.

Maxim V. Medovarov, PhD in History, Docent, Associate Professor, Information Technologies in Humanitarian Studies Department, Lobachevsky Nizhni Novgorod State University. E-mail: mmedovarov@yandex.ru

Literary Department of the "Russkoe Obozrenie" Journal under the Editorship of Prince Dmitry Tsertelev (1890–1892)

Abstract. The article is devoted to the analysis of the departments of prose and poetry of the "Russkoe Obozrenie" journal ("Russian Review") under the editorship of Dmitry Tsertelev from January 1890 to May 1892. The author considers the genre, subject matter, socio-political orientation of the works published in the journal, as well as the unrealized plans of cooperation of "Russkoe Obozrenie" with a number of authors. He concludes that the orientation of the literary department of the periodical was rather non-partisan and conservative in a broad sense than noble or reactionary.

Keywords: Russian Conservatism, "Russkoe Obozrenie", Dmitry Tsertelev, Russian Journalism, Female Emancipation, Serfdom, Literature of the Late 19th century.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-270-279

Александра Вакулинская

Общественный идеал Ф.М. Достоевского и «возрожденная школа естественного права»

Федор Михайлович Достоевский является для русской мысли одной из значимых фигур, однако назвать его философом в чистом виде мы не можем. В «Истории русской философии» В.В. Зеньковский отмечал, что «конечно, Достоевский не является философом в обычном и банальном смысле слова…», а ниже добавлял: «Достоевский принадлежит русской – и даже больше – мировой философии» [7, с. 396]. Немного раньше другой отечественный мыслитель, А.З. Штейнберг, в своем труде «Система свободы Достоевского» указывал на то, что, хотя русский писатель и далек был от академического («немеческого») представления о философии, тем не менее именно в его лице «философия в России стала историческим фактом», обретя свою национальную форму [22, с. 10]. Действительно, многие последующие поколения русских и европейских мыслителей были вдохновлены идеями, которые в художественной форме выражал Достоевский. Не одна работа лучших умов человечества начала XX века была посвящена анализу или интерпретации того или иного романа Федора Михайловича. Также в начале XX века производились первые попытки систематического анализа философии Достоевского. Если ограничиться Россией: В.С. Соловьев, Н.Н. Страхов, В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, С.Л. Франк, Вяч. Иванов, Н.А. Бердяев, А.З. Штейнберг – вот далеко не полный список русских философов, рефлексировавших по поводу творческого наследия великого писателя.

Многие исследователи творчества Ф.М. Достоевского указывали и продолжают указывать на то, что в трудах писателя превалируют этические мотивы (заметим, что упор на этику собственно и представляет собой одну из характерных черт национального философствования). Самыми распространенными сюжетами, сопряженными с этическим построением русского писателя, являются осмысление идеи борьбы добра и зла в человеке, в мире («тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей»); вопроса о том, что есть свободная воля. Достоевский стремится разрешить проблему социальной справедливости, продумывая возможные пути ее устроения, пролегающие, безусловно, через нравственно-религиозную сферу. Данные этические вопросы, сопряженные с социально-политическим контекстом России 60–70-х годов XIX века, волновавшие писателя, формировали то, что можно было бы назвать философско-правовой концепцией, оказавшей некоторое влияние на последующее поколение философов права в России, в частности, на представителей возрожденной школы естественного права (например, В.Н. Жуков отмечает, что воззрения Ф.М. Достоевского можно рассматривать в качестве одного из идейных источников русской философии естественного права [6, с. 13–14]). Несмотря на то,

Вакулинская Александра Ивановна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры, кафедры социальных наук, Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

что в наследии писателя нельзя обнаружить полноценной системы проработанных идей касательно политико-правового устройства непосредственно, творчество Достоевского изобилует рассуждениями о политико-правовом идеале человеческого общества, в частности русского народа. Можно утверждать, что упомянутые нами рассуждения писателя, заложили основу для дальнейшего развития философии права в России. Именно данный факт влияния на примере некоторых представителей возрожденной школы естественного права мы и постараемся раскрыть ниже.

* * *

Известно, что в 1840-х годах Федор Михайлович находился под сильным влиянием социалистических идей, витавших в воздухе просвещенной Европы. Как считают А.К. Голиков и А.А. Голубев, в этот период «философско-политическая концепция Достоевского была выражена в категориях “общего блага”, “естественного права”, “природы человеческих, общественных отношений” и т.п. Она обличала бюрократизм, социально-политическое невежество, крепостничество» [3, с. 91]. Как и многих интеллигентных молодых людей той эпохи, русского писателя возмущали порядки существующего общественного строя. Позже в «Дневнике писателя» (1873) сам Ф.М. Достоевский свидетельствовал о настроениях того времени: «Мы заражены были идеями тогдашнего теоретического социализма <…> Мы еще задолго до парижской революции 48 года были охвачены обаятельным влиянием этих идей» [5, с. 153–154]. Всем нам известно, каким образом закончились социально-политические искания молодого писателя, бывшего участником кружка петрашевцев и чудом избежавшего смерти после вынесения приговора. Существует мнение, что именно в раннем социализме Федора Михайловича следует искать истоки его последующих поисков ответа на вопросы о личностной свободе, соотношении внутреннего бытия человека с социально-политическим бытием.

Напомним, что европейская концепция естественного права, отчасти включенная в фундамент социалистических идей, указывала на равенство всех людей от природы (что подразумевало снятие сословно-классовых делений и пр.) перед законом и государством. Источником данного права признавалась природная способность к разумному мышлению, а изначально и вовсе причастность к Божественному началу. Разумность человека сама по себе была представлена как достаточное условие, объясняющее наличие прав, то есть неких правил поведения с другими и относительно других законов мирового устройства. Признание того, что «моя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого», – вот основной принцип естественного права, совпадающий с «золотым правилом» морали.

Данная просвещенческая теория права в социалистическом ключе была привлекательна с точки зрения провозглашения свободы, равенства и братства, ставших лозунгом Великой Французской революции[1]. Как известно, именно революционные события во Франции оказали весьма значительное влияние на первых теоретиков утопического социализма таких как А. Сен-Симон и Ш. Фурье. Начало XIX века в Европе было временем поиска идеальной модели устройства общества, такого общества в котором не было бы неравенства, бедности, угнетения. Раннее увлечение данными теоретическими концептами и привело к тому, что идея поиска оснований построения общественного идеала, верного общественного устройства, стала ключевой для многих произведений Ф.М. Достоевского, в частности, наиболее ярко это прослеживается в «Подростке», «Бесах», «Братьях Карамазовых», «Дневнике писателя».

[1] Например, Е.Н. Трубецкой писал, что «в частности, оно [естественное право, признающее действительностью только то, что соответствует требованиям разума – *А.В.*] послужило оправданием и лозунгом французской революции, восставшей против королевского деспотизма и против феодально-аристократического строя во имя “прирожденных прав человека”» [подробнее см. 18, с. 52–69].

Общественный идеал писателя не был социально-политической утопией как у многих теоретиков XIX столетия. Во многом благодаря той духовной трансформации, которая произошла с Достоевским во время пребывания на каторге, писатель смог не впасть в фантазии о грядущем рае на земле. Его погруженность во внутренний мир личности с ее самыми темными уголками, глубокое переживание евангельских истин, позволили осознать, что зачастую сам человек не властен над своими страстями, и то, что встать на путь зла намного легче, чем выбрать добро. В «Сне смешного человека» Достоевский наглядно демонстрирует, как один индивид способен «развратить всех», разрушить даже самый прекрасный социальный уклад, основанный на взаимной любви и доверии. Зло всегда может быть намного привлекательнее добра, хотя последнее и естественно человеку по его природе. Наверное, в связи с этим Ф.М. Достоевский в отличие от иного властителя дум того времени, Л.Н. Толстого (который в годы юности преклонялся перед таким представителем естественно-правовой теории как Руссо), был сторонником идеи права как социального регулятора.

А. Валицкий, упоминая о Достоевском и Толстом на страницах «Философии права русского либерализма», называет их «пророками всеобщего нравственного возрождения и выдающимися представителями “русской идеи”» [2, с. 97–98]. Действительно, оба мыслителя противостояли «законническому духу Запада», но только Достоевский остался верен идее государства и права, в то время как Толстой призывал отказаться от этих институтов как от безнравственных. Во многом такой трактовке права Толстым способствовало господствующее в то время в юриспруденции понимание права в русле юридического позитивизма в качестве синонима силы или интереса. Данному представлению противопоставлялось восприятие права как некоего нравственного ориентира. Впоследствии именно к данному пониманию правовой нормы станут призывать последователи возрожденной школы естественного права в конце XIX – начале XX века. Но на полстолетия раньше в России о религиозно-нравственной основе правовых норм заговорят славянофилы, которых в истории философии права принято воспринимать лишь как представителей антилегального направления [2, с. 54–56], однако такое восприятие является не совсем справедливым.

Представители славянофильства отнюдь не отрицали права как такового, они отрицали лишь те правовые нормы, которые не могли находить внутреннего отклика у человека, указывая на их бессилие влиять на поведение общества (таковыми, например, для А.С. Хомякова выступали догмы римского права [21, с. 203]). Находясь на тех же идейных позициях, что и славянофилы, Федор Михайлович подчеркивал особенности русской души, менталитета русского народа, указывал на специфическую форму, того, что свойственно было пониманию справедливости простым населением России, много писал о связи христианских истин с представлением о праве-правде. В этом проявлялась его сугубо национальная черта как философа права. При этом Федор Михайлович не был сторонником искажения правовых норм сентиментальным христианством. В «Дневнике писателя» (1873), затрагивая проблему массовости оправдательных приговоров суда присяжных (института, только введенного тогда в России), Достоевский указывал на то, что зачастую законное наказание, следующее за преступлением, выступает в качестве некоего очистительного горнила для самого преступника и приносит ему более пользы, чем вреда: «Самоочищение страданием легче, – легче, говорю вам, чем та участь, которую вы делаете многим из них сплошным оправданием их на суде» [5, с. 22]. Можно сказать, что Федор Михайлович видел в соблюдении прав и законов гарант нравственного здоровья личности и общества. Однако, учитывая изложенное выше, отметим, что это касается не всякого права, а только того, которое способно найти сочувствие в душе русского человека, созвучно с его внутренним чувством правды, общим для всех. Именно таким образом определенная право-

вая норма, находящая душевный отклик у человека, в дискурсе московской школы права будет впоследствии именоваться естественным правом [подробнее см. 6, с. 80–90].

В своей статье «Ф.М. Достоевский как родоначальник религиозно-нравственной традиции в русской философии права» Е.А. Прибыткова, обобщая черты сходства между взглядами на суть и роль правовых норм Ф.М. Достоевского и воззрениями участников возрожденной школы естественного права, указывала, что отзвуком влияния идей русского писателя на философов права стало «признание относительной моральной автономии», «утверждение генетического родства и внутреннего единства основополагающих принципов права и нравственности», «указание на то, что жизнеспособность правовых институтов и успешность правовых реформ определяются их связанностью с нравственными устоями общества», «рассмотрение права и государства в качестве необходимой переходной стадии на пути к социальному идеалу», «относительная эмансипация права от нравственности» [12, с. 134–135]. Хотя, некоторые выделенные Прибытковой черты являются весьма характерными для философско-правовых теорий Канта и Гегеля, идейное влияние которых на представителей московской школы права бесспорно, стоит обратить внимание на то, что именно творчество Достоевского поднимало нравственные вопросы и провоцировало желание воплотить их в жизнь у российской молодежи конца XIX века. В частности, князь Е.Н. Трубецкой, в начале XX века ставший участником «борьбы за право», в своих воспоминаниях указывал: «Мы жили тогда под впечатлением навеянной Достоевским мечты об Алеше Карамазове, посланном старцем Зосимою в мир – осуществлять Божью правду на земле. Образ Алеши для всего воспитанного в мыслях Достоевского поколения <...> олицетворял задачу молодой России. <...> Вся религиозно-настроенная молодежь того времени жила в атмосфере славянофильской утопии» [17, с. 163].

Упомянутая Трубецким мечта о воплощении «правды Божьей на земле» весьма ярко прослеживается в тех высоких идеалах, которыми были движимы образованные люди начала XX века, рожденные в первые годы после отмены крепостного права. Многие из них мечтали путем государственно-правовых преобразований достичь верного социального порядка в России, который бы обеспечил ей развитие и процветание. Именно в начале XX века под эгидой философа и юриста П.И. Новгородцева, одного из идейных вдохновителей партии кадетов, впоследствии покинувшего ее и потерявшего всякий интерес к политике, возрождается, в некотором измененном виде, забытая концепция естественного права, основной задачей которой было понять право не только как социальный механизм поощрения или наказания, но и связать его с этическим аспектом жизни личности и общества.

Идейный последователь неокантианства Новгородцев, стоявший на позициях либерализма и негативно относящийся к учению как славянофилов, так и, вероятно, почвенников, впоследствии осознал долю правды, скрывавшуюся в воззрениях порицаемых им течений мысли. Впоследствии в эмиграции им будет написана статья «О своеобразных элементах русской правовой культуры» (1923), в которой философ придет к выводу о существовании особого «православного правосознания», свойственного русскому народу. Опираясь на свидетельство Г.В. Флоровского, можно полагать, что к данному выводу Павел Иванович пришел не без влияния идей великого русского писателя: «В последние годы Новгородцев напряженно задумывался над Достоевским. У него видел он начала новой, русской и православной общественной философии, которой, казалось ему, суждено обновить и усталые европейские души» [4, с. 218]. Вероятно, именно пережитое крушение иллюзии о том, что русский человек начала XX века жаждал прав и законной свободы, крушение надежды на то, что российское общество было готово к расширению границ свободы личности, привело мыслителя на склоне лет к «славянофильским» взглядам.

При этом еще незадолго до революции 1917 года была опубликована работа Павла Ивановича «Об общественном идеале» (повторно изданная в 1918 и 1921 годах), в которой автор убедительно опровергает когда-либо существовавшие политические утопии (в том числе социалистические) о Царствии Божием на земле; указывает на возможность нравственной личности, влияющей на трансформацию права, оказывать воздействие на нравственный прогресс всего общества. В «Об общественном идеале» прослеживается несомненно влияние идей Ф.М. Достоевского. На страницах своей книги Новгородцев не раз обращается к метким высказываниям русского писателя, обличающего возможные пороки всех социалистических утопий, сосредоточенных на внешнем порядке и нивелирующих внутренний мир личности. Так, анализируя происходящие после революции в Германии 1918 года трансформации дискурса о наиболее подходящем социально-политическом строе, Новгородцев подчеркивает, что многие немецкие теоретики приходят к мысли, которая русским людям давно известна из Достоевского, а именно, что общая связь и единство людей, выступающие в качестве основы социализма, возможны лишь на нравственно-религиозном фундаменте, а не с опорой на борьбу классов и атеизм.

Общественный идеал Достоевского, хотя и не имел основательно продуманного фасада в виде описания политико-правовых форм социального устройства, оказал непосредственное влияние на творчество философов права. Первым в России представителем антипозитивистского взгляда на право, связующего данную категорию с областью нравственности (проще говоря, философом права), с легкой руки Новгородцева принято считать В.С. Соловьева. В своей речи «Идея права в философии Вл.С. Соловьева» Павел Иванович указывал, на то, что до конца 1880-х годов русский философ находился под воздействием мысли Достоевского, подразумевающей возможность нравственного прогресса отдельной личности в связи с обществом. В первой речи, посвященной памяти писателя, Соловьев, интерпретируя слова Достоевского о духовном воссоединении гордой личности с целым народом, указывал на то, что, «требуя от уединившейся личности возвращения к народу, он прежде всего имел в виду возвращение к той истинной вере, которая еще хранится в народе. В том общественном идеале братства или всеобщей солидарности, которому верил Достоевский, главным было его религиозно-нравственное, а не национальное значение» [15, с. 197]. Позже философ облекает идею вселенского братства, вселенского христианства в свою специфическую социальную форму. Абстрактный общественный идеал Ф.М. Достоевского у Соловьева трансформируется в тезис о Богочеловечестве как высшей стадии эволюции человека и общества, а достижение этого идеала видится возможным посредством установления теократии и соединения Церквей [подробнее см. 13].

В книге «Оправдание добра», в которой, по словам того же Новгородцева [11, с. 11], философ пытается осмыслить идею (имманентную всему творчеству Достоевского [8, с. 31–32]) о всепобеждающей силе добра в мире, в главе «Личность и общество» Соловьев писал: «единичное лицо есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другим и другими, и отделять его от этих отношений – значит отнимать у него всякое действительное содержание жизни, превращать личность в пустую возможность существования. <…> Что касается до нравственного определения личности, то хотя сама идея добра или нравственной оценки и не есть только следствие социальных отношений, как думают многие, однако слишком очевидно, что осуществление этой идеи или действительное развитие человеческой нравственности возможно для лица только в общественной среде чрез взаимодействие с нею. И в этом главном отношении общество есть не что иное, как объективно-осуществляемое содержание личности» [16, с. 227–230]. В приведенной цитате можно проследить влияние идеи Достоевского, сконцентрированной в тезисе «все за всех виноваты». Данный тезис наиболее полно раскрыт Федором Михай-

ловичем в «Дневнике писателя» (1873) и романе «Братья Карамазовы»[1]. Впоследствии он стал одним из центральных для юристов, осмыслявших сущность и роль правовых норм с позиции метафизики. Несмотря на то, что высказанная писателем идея о нравственной связанности всех людей является глубоко христианской, акцентируем внимание на том, что своим обращением к религиозно-нравственному фундаменту в век нигилизма и позитивизма русская интеллигенция все же обязана Достоевскому. Например, А.А. Иванова в работе «Русская классическая философия от Ф.М. Достоевского к И.А. Ильину» подчеркивает, что «Евангельская заповедь о любви к ближнему получила в его [Достоевского – *А.В.*] творчестве собственное обоснование. Он раскрыл многое в этой заповеди, обучая думать над дальнейшим ее постижением» [8, с. 26].

Так, друг и соратник В.С. Соловьева, коллега П.И. Новгородцева по кафедре энциклопедии права и истории философии права юридического факультета Московского университета Е.Н. Трубецкой в рамках своих лекций по «Энциклопедии права» указывал на безусловную связь и связность личности с другими людьми и обществом в целом посредством единства их нравственной природы: «…в нравственном мировоззрении всех народов в большей или меньшей степени выражается сознание одного нравственного начала: блага человека – не в эгоистическом обособлении, а в солидарности с другими людьми, при чем этот принцип выражается во всей своей полноте и широте в христианской заповеди о всеобщей человеческой любви, т.е. такой солидарности, которая не ограничивается одною сферой человеческих действий, но охватывает собою и внутреннюю сферу душевного настроения. И не подлежит сомнению, что именно в этом принципе всеобщей человеческой солидарности выражается не преходящая точка зрения той или другой исторической эпохи, а вечный, непреложный закон добра, который остается истинным совершенно независимо от того, доразвились или не доразвились люди до его понимания. <…>. Человек органической связью связан с своими ближними, и внеобщественный человек – немыслим: <…> эгоизм замкнутой в себе личности не в состоянии обосновать в себе своего блага…» [18, с. 45–46]. Ниже в тексте лекции Трубецкой касается вопроса о бессмысленности жизни вне других, так как «объективное благо – в единении всех», в любви, которая побеждает смерть и сопричастна вечности. Евгений Николаевич связывает человеческое желание жить с интуитивным стремлением к добру как некоему объективному смыслу, нравственность у него напрямую коррелирует с разумом, что более подробно будет раскрыто в его книге «Смысл жизни» (1918). Он пишет: «…если мы признаем, что добро есть только субъективное понятие, а не живая, реальная сила, которая может пересоздать нашу действительность, то единственно логичным выводом отсюда будет самоубийство: продолжать жизнь, от которой не ждешь никакого добра и которую совсем не ценишь, очевидно, представляется верхом бессмыслицы» [18, с. 50]. Здесь невольно вспоминаются рассуждения Ф.М. Достоевского, вложенные им в персонажей-самоубийц, отделивших себя от общепринятых норм или находящихся в состоянии, в котором нет возможности видеть свою причастность к другим («Сон смешного человека», «Бесы», «Братья Карамазовы», «Преступление и наказание»). Сам же Трубецкой в «Воспоминаниях» указывал, что в своем нигилистическом юношестве периода отрицания объективных начал мироздания он наткнулся на дилемму: «или Бог есть или жить не стоит» – именно в творчестве Достоевского [17, с. 133].

Можно сказать, Трубецкой, как и Достоевский, убежден в том, что человек, исключивший себя из общества, пресекший контакт с ближними, не может быть нравствен-

[1] Здесь стоит упомянуть, что, по свидетельству Е.Н. Трубецкого, общественный идеал, выведенный Достоевским, был результатом его плотного общения с Вл.С. Соловьевым на протяжении 1877–1880 годов [подробнее см. 19, с. 73–78]. Однако, как нам кажется, еще в главе «Среда» в 1873 году, на страницах «Дневника писателя» Федор Михайлович, рассуждая о христианском понимании нравственной взаимосвязанности личности и народа, высказывает идею своего общественного идеала.

ным, не способен видеть свет объективного добра, доступный лишь через другого, а значит и не способен разглядеть смысл своего существования. Именно перед правом стоит задача создать максимально комфортные условия сосуществования людей в обществе, которые бы обеспечили его развитие, а также развитие отдельной личности. Главная задача естественного права как нравственной основы положительного права, по Е.Н. Трубецкому, состоит вовсе не в том, чтобы лишить индивида свободы, а в том, чтобы «отдельному лицу должен быть предоставлен максимум внешней свободы, совместимой с благом общества как целого» [18, с. 62]. При этом этот максимум свободы может изменяться в зависимости от нравственного и прочих критериев развития общества. Идеальное состояние – это всеобщая солидарность, которая возможна не в условиях анархии и вседозволенности, а при условии синтеза полной свободы и самообладания, то есть при состоянии всеобщей любви. У Ф.М. Достоевского это, например, проявляется в следующем тезисе: «Я хочу не такого общества, в котором я не мог бы совершить преступления, но такого, в котором я, даже и имея право совершить любое преступление, сам не хотел бы его сделать» [цит. по: 14, с. 483].

Но, наверное, наиболее ярко введенная Ф.М. Достоевским идея о нравственной взаимосвязанности людей проявилась в философско-правовых работах И.А. Ильина. Молодой Ильин, обучавшийся на кафедре энциклопедии права и истории философии права, был непосредственно учеником как П.И. Новгородцева, так и Е.Н. Трубецкого. Несмотря на то, что властителем дум во времена юношества будущего философа был вовсе не Достоевский, как в случае упомянутых выше философов права, идеи русского писателя нашли отражение в творчестве мыслителя. Впервые идея о нравственной взаимосвязи личности и общества высказывается Ильиным в его речи «О нравственном противоречии войны» (1914), впоследствии вышедшей в виде статьи. Философ указывает на то, что люди могут ощутить метафизическую глубину общения при условии любовного отношения субъектов друг к другу. Ильин подчеркивает, что «каждый из нас чувствует постоянно, хотя крайне редко дает себе в этом отчет: в реальной жизни соединенности всех людей. Эта соединенность состоит не только в том, что душа каждого из нас носит и сосредоточивает в себе бесчисленное множество нитей, связующих ее живым образом с другими людьми… но самая пронизанность души этими нитями раскрывается для того, кто их любовно культивирует и завязывает, как непрерывная, сплошная связь всех со всеми; эту непрерывную социально-духовную ткань жизни любящая душа культивирует, растит и совершенствует, тогда как нелюбящая душа рвет ее, комкает и деградирует, страдая сама и причиняя страдания другим» [9, с. 805–806]. Любовь способна раскрыть людям глаза на наличие той безусловной связи, которая охватывает всех людей, указать на то, что цель человечества – совместное одухотворение и единение. Продолжая свою мысль, Иван Александрович добавляет: «Душа, живущая обычно в ощущении этого реального живого всеединства душ, привыкает к нему настолько, что каждое проявление розни и вражды, каждый недостаток со-чувствия и едино-чувствия, со-мыслия и едино-мыслия, каждое отсутствие едино-страдания и едино-радования вызывает в ней скорбь и горе. В то же время она твердо знает, что каждый добрый порыв, каждое нравственное усилие, каждое благое деяние есть действительное, истинное завоевание всего человечества; ибо даже те, кто не узнают ничего о самом порыве, усилии и деянии, не узнают, в чем он был, и не узнают даже вообще, что он был, получат незаметно и понесут в себе и передадут другим его плоды и отражения; а если этот порыв и это деяние найдут в себе любовную встречу и любовное отражение, то сила их удесятерится, передаваясь от души к душе» [9, с. 806]. То же касается и отхода от нравственности, совершение акта «нелюбовности» (самый значительный из них – убийство), который философ именует «разрывом социально-духовной ткани». В связи с чем задача права, целью которого является организовать мирное сосуществование

людей, сводится Ильиным к поэтапному воспитанию в каждом отдельном человеке стремления к добру, высшей стадией которого является чувство любви.

Хотя сам философ ссылается на извечность в истории философии и религии вопроса о духовно-нравственной взаимосвязанности людей, стоит обратить внимание, что в данной речи, предваряя свои рассуждения, приведенные нами выше, Ильин упоминает о Достоевском как тонком психологе, который наиболее ярко продемонстрировал «предметную связь между правом на убийство и моральною вседозволенностью» [9, с. 804]. А после приведенных выше рассуждений о взаимосвязанности душ людей Ильин добавляет: «Момент убийства, оказывается тогда, стал роковым не только для убитого, но и для убившего; этот момент, в который он чувствовал себя резко порвавшим нить общечеловеческой связи и нравственного соединства, восставшим и захватившим Божеские права над убитым, позволившим себе *все* и в *такую* сторону осуществившим эту *вседозволенность,* тот момент, когда он совершил свое непоправимое дело и в ожесточении душевном взял на себя роль *судьбы* в жизни убитого, – этот момент самою остротою и безмерностью своею приковывает его душу к себе и к непроявляющейся больше, умолкшей душе погибшего», – добавляя цитату Раскольникова из «Преступления и наказания»: «Я себя убил, а не старушонку! Тут так-таки разом и ухлопал себя, навеки!.. А старушонку эту черт убил, а не я…» [9, с. 810–811].

Также добавим, что речь «Основное нравственное противоречие войны» была включена в цикл лекций о войне, прочитанных в разных городах России, который был организован Е.Н. Трубецким [10, с. 83–85]. Среди речей самого Трубецкого в рамках данного цикла, впоследствии выпущенных под единым названием «Смысл войны», можно встретить рассуждения, что перед русскими в данной войне стоит «сверхнародная» цель (освобождение братьев-славян в лице Сербии, Чехии и др.), заключающаяся в привнесении мирного существование во все страны [20]. Только наличие «сверхнародной» цели, по словам философа, способно мобилизовать духовные силы русского народа. Безусловно, данная характеристика русского человека восходит к Ф.М. Достоевскому. В своих воспоминаниях Евгений Николаевич указывал, что повсеместное обращение к Достоевскому в его время в России происходило в моменты наивысшего национального подъема. В частности, война с Германией была одним из таких моментов. По всей видимости, Ильин, к тому времени явно изменивший свой вектор мысли с чисто «немеческого» на национальный, также обратился к наследию великого писателя. В дальнейшем рассуждения, поднятые Ильиным в военное время, леглъи в основу его книги, вышедшей в эмиграции, «О сопротивлении злу силой» (1925), в которой также можно проследить раскрытие философско-правовых идей мыслителя [1].

Помимо рассмотренных нами персоналий, к числу участников возрожденной школы естественного права принято относить целую плеяду русских мыслителей таких как Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, Н.Н. Алексеев, А.С. Ященко, С.И. Гессен и др., которые так или иначе упоминали имя Ф.М. Достоевского в своих философско-правовых работах, да и в отдельных трудах, посвященных писателю. В силу невозможности в рамках одной статьи охватить анализ философско-правовых теорий всех представителей русской школы права мы ограничились мыслителями, непосредственно или близко стоявшими у истоков этического направления философии права в России.

* * *

В заключение хотелось бы привести слова В.В. Розанова, касающиеся особого внимания к фигуре русского писателя среди интеллигенции начала XX века: «На прямой и краткий вопрос: “Да за что вы любите так Достоевского?”, “за что Россия так чтит его?” – всякий скажет кратко и почти не думая: “Как же, это самый проницательный в России чело-

век и самый – любящий". Любовь и мудрость – вот два венца Достоевского, около которых более проблематичны остальные» [13, с. 439]. Тема любви к ближнему действительно является неким лейтмотивом творчества писателя. Его общественный идеал – это и есть потенциальная возможность полной реализации второй христианской заповеди, о любви к ближнему как к самому себе, без которой невозможно исполнение первой. А ведь любовь как духовно-нравственное единство любящего и любимого является высшим проявлением добра в мире.

Хотя Федора Михайловича нельзя назвать полноценным философом права, однако его ключевые рассуждения об общественном идеале были восприняты и проинтерпретированы непосредственно или опосредованно представителями возрожденной школы естественного права. Русскому писателю, творившему в век беспросветного позитивизма, безусловно, принадлежит заслуга актуализации религиозно-нравственного осмысления взаимосвязи и взаимовлияния личности и народа. Несмотря на явное преобладание христианских идей в творчестве Достоевского, писатель указывал на необходимость реализации правовых санкций, которые поддерживают баланс нравственной связи между преступником и обществом. Его творчество было востребовано не только философами права старшего поколения, воспитанных на романах писателя и грезивших о водворении справедливого общества, Достоевский был неким символом национального единства и возрождения России для всех последующих поколений русской интеллигенции. Наверное, таким символом он остается для нас и сегодня. Невозможно, читая Достоевского, не любить русский народ и Россию, как невозможно любить русский народ и Россию, не любя Достоевского.

Литература

1. *Вакулинская А.И.* Право как оружие в борьбе со злом: На примере философии права И.А. Ильина [Электронный ресурс] // Материалы Международного молодежного научного форума «Ломоносов-2019» / отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. М: МАКС Пресс, 2019. Режим доступа: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2019/data/15714/95567_uid38435_report.pdf
2. *Валицкий А.* Философия права русского либерализма / пер. с англ. О.В. Овчинниковой, О.Р. Пазухиной, С.Л. Чижкова, Н.А. Чистяковой под науч. ред. С.Л. Чижкова. М.: Мысль, 2012.
3. *Голиков А.К., Голубев А.А.* Духовные основы социально-политических воззрений Ф.М. Достоевского // Клио. 2000. № 2 (11). С. 90–99.
4. *Флоровский Г.В.* Памяти П.И. Новгородцева / под ред. А.В. Соболева // Новый мир. 1991. № 2. С. 218.
5. *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 12. Л.: Наука, 1994.
6. *Жуков В.Н.* Русская философия права: Естественно-правовая школа первой половины XX в. М.: Российское гуманистическое общество, 2001. (Библиотека журнала «Здравый смысл»).
7. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001.
8. *Иванова А.А.* Русская классическая философия от Ф.М. Достоевского к И.А. Ильину. М., 1999.
9. *Ильин И.А.* Основное нравственное противоречие войны // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 125 (V). С. 797–826.
10. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М.: Русская книга, 1999.
11. *Новгородцев П.И.* Идея права в философии Вл. С. Соловьева. М., 1901.
12. *Прибыткова Е.А.* Ф.М. Достоевский как родоначальник религиозно-нравственной традиции в русской философии права // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 1 (37). С. 123–139.
13. *Розанов В.В.* Размолвка между Достоевским и Соловьевым / В.В. Розанов // Собр. соч.: Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского; Лит. очерки; О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 439–445.
14. *Селезнев Ю.И.* Достоевский. М.: Молодая гвардия, 1981. (Серия ЖЗЛ).
15. *Соловьев В.С.* Три речи памяти Ф.М. Достоевского / В.С. Соловьев // Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. СПб., 1912. С. 194–227.
16. *Соловьев В.С.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 8.СПб., 1914.
17. *Трубецкой Е.Н.* Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. М., 2000.
18. *Трубецкой Е.Н.* Лекции по энциклопедии права. М., 2012.

19. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.С. Соловьева. М., 1913. Т. 1.

20. *Трубецкой Е.Н.* Смысл войны. М., 1914.

21. *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М., 1900.

22. *Штейнберг А.З.* Система свободы Достоевского. Берлин, 1923.

Аннотация. В данной статье затрагивается вопрос влияния идей, поднятых в творчестве Ф.М. Достоевского, на некоторых представителей «возрожденной школы естественного права» в России. Анализируются этические аспекты творчества русского писателя, тесно сопряженные с социально-правовой сферой жизни общества. Воспроизводится интерпретация общественного идеала Достоевского в философско-правовых работах П.И. Новгородцева, В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого и И.А. Ильина. Осуществляется анализ истоков появления идеи нравственной взаимосвязанности личности и общества в творчестве того или иного философа права. Подчеркивается, что творчество Ф.М. Достоевского было наиболее востребовано русскими мыслителями в периоды величайших общественных потрясений, таких как война или революция. Автор делает вывод о том, что размышления о нравственной взаимосвязанности личности и общества, транслируемые в работах великого писателя, легли в фундамент идеалистической философско-правовой теории в России.

Ключевые слова: философия права, духовно-нравственная связь, личность и общество, общественный идеал, естественное право, русская философия.

Aleksandra I. Vakulinskaya, PhD in Philosophy, Senior Lecturer, Department of Philosophy, Faculty of State Cultural Policy, Moscow State Institute of Culture; Lecturer, Department of Social Sciences, Faculty of History and Philology, St. Tikhon Orthodox University. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

Dostoevsky's Social Ideal and "Revived School of Natural Law"

Abstract. This article deals with the influence of the ideas raised in Dostoevsky's works on some representatives of the "revived school of natural law" in Russia. The author analyzes the ethical aspects of the Russian writer's creative work, which are closely connected with the social and legal sphere of society. The article presents the interpretation of Dostoevsky's social ideal in the philosophical and legal works of P.I. Novgorodtsev, V.S. Solovyov, E.N. Trubetskoy and I.A. Ilyin. The author analyzes the origins of the idea of moral interconnectedness of the individual and society found in the works of one or other philosopher of law. It is emphasized that the work of F.M. Dostoevsky was most in demand with Russian thinkers during the periods of the greatest social upheavals, such as war or revolution. The author comes to the conclusion that the reflections on the moral interconnectedness of individual and society, found in the works of the writer, became the foundation of the idealistic philosophical and legal theory in Russia.

Keywords: Philosophy of Law, Spiritual and Moral Connection, Individual and Society, Social Ideal, Natural Law, Russian Philosophy.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-280-290

Александр Полунов

Иерусалим, Бари, Петроград: места паломничества и русская храмовая архитектура второй половины XIX – начала XX века

В октябре 1888 года в Гефсимании близ Иерусалима в присутствии великого князя Сергея Александровича, его жены Елизаветы Федоровны и брата Павла Александровича состоялось торжественное освящение русского храма во имя св. Марии Магдалины. Современникам бросалась в глаза необычная для тех мест архитектура сооружения, воспроизводившая облик московских храмов XVII века (кокошники, луковичные купола, богатый декор). «Уже издали эта церковь, выстроенная в русском стиле с 5 золочеными главами и небольшой шатровой колокольней, красиво расположенная на склоне горы, производит чарующее впечатление на душу русского человека, перенося его мысль и чувства к далекой, всегда милой родине», – писал в начале XX века чиновник Синода М.Я. Дьяконов, направленный в Палестину для ревизии местных русских учреждений [1, с. 295–296]. Облик храма побуждал воспринимать его как своего рода архитектурный манифест, проявление ярко выраженной политико-идеологической тенденции – стремления представить миру образ самобытной России в соответствии с основными принципами официальной идеологии конца XIX века. Подобное стремление действительно имело место, его выражением стало в 1880–1990-х годах строительство многочисленных церквей в «русском» стиле за рубежом и на окраинах Российской империи [2, с. 208–210]1. Однако в регионах, являвшихся местами массового паломничества из России, данная тенденция отличалась заметным своеобразием. Анализ этого своеобразия позволяет выявить многие особенности не только официальной идеологии и ее воздействия на сферу искусства, но и идейной, духовной эволюции русского общества в целом.

Церковь Св. Марии Магдалины в Гефсимании (1885–1888, арх. Д.И. Гримм)

[1] Поскольку вопрос о терминах, обозначающих архитектурные стили второй половины XIX – начала XX века, до сих пор остается предметом дискуссий, понятия «русский», «византийский» и «неорусский» стиль берутся в данной работе в кавычки.

Полунов Александр Юрьевич, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений факультета государственного управления Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: polunov@spa.msu.ru

Первоначально, во второй половине 1850-х – 1870-х годах, когда впервые был всерьез поставлен вопрос о распространении влияния России за рубежом с помощью духовно-религиозных средств, основным официально поощряемым направлением в храмостроительстве стал не «русский», а «византийский» стиль. Основу популярности этого стиля создавало распространение представлений о России как наследнице Византии, призванной утвердиться в древней столице василевсов – Константинополе и объединить вокруг себя страны и народы, входившие некогда в состав державы ромеев. Создавались масштабные геополитические проекты в этом духе, в частности, концепция Н.Я. Данилевского. Значительный шаг вперед сделало в рассматриваемую эпоху в России изучение истории и культуры Византии. Идею об утверждении влияния России на Балканах активно продвигал ряд представителей придворных и правительственных кругов, например, посол в Константинополе Н.П. Игнатьев. Явный интерес к судьбам балканских и ближневосточных христиан проявляла и супруга Александра II императрица Мария Александровна. При ее содействии на окраинах империи и за ее пределами воздвигались храмы в «византийском» стиле, среди которых выделялся Владимирский собор в Херсонесе на месте предполагаемого крещения князя Владимира (1861–1892, архитектор Д.И. Гримм). Соборы «византийской» архитектуры были выстроены также в Тифлисе, Риге, Ташкенте и других городах [3, с. 19–60].

Зодчество империи ромеев послужило образцом и для первого русского храма в Палестине – Троицкого собора в комплексе так называемых Русских построек на Мейдамской площади у стен Иерусалима (начало строительства – 1860, храм освящен в 1872). Возведение собора должно было подчеркнуть роль России как преемника Византии в важнейшем для христианской традиции регионе. На выявление основной идеи проекта работали все особенности конструкции собора. Своим обликом (крестообразный план с тремя апсидами, низкие купола) он напоминал сооружения различных веков византийской истории – строившиеся в Сирии ранневизантийские церкви VI–VII веков, сооружавшиеся впоследствии по сходному плану храмы Сербии и Болгарии XI–XIV веков, а также соборы афонских монастырей. Авторы проекта – архитекторы Ф.И. и М.И. Эттингеры – использовали в его разработке знания, полученные в ходе изучения средневековых храмов на территории Греции, Истрии и Далмации [4, с. 41–42, 46, 50; 5, с. 117].

Собор Св. Троицы в Иерусалиме (1860–1872, арх. Ф.И. и М.И. Эттингеры)

Проект Троицкого собора, – подчеркивал в 1860 году один из руководителей российской политики в Палестине Б.П. Мансуров, – «составлен на точное подобие древних монастырских храмов на Востоке, тип зодчества коих сохранился доселе на Св[ятой] Афонской горе и слывет по преимуществу византийским; отличительные черты его – соединение благородной простоты с величием, подобающим святыне Дома Господня» [6, с. 235]. Идея связи присутствия России в Палестине с ее миссией как преемницы империи ромеев, та-

ким образом, прослеживалась в облике храма достаточно отчетливо. Однако в нем присутствовал и другой важный элемент – указание на связь храма с Россией. Благодаря таким архитектурным особенностям, как пятиглавие, характерные русские наличники, сооружение, по словам современного израильского исследователя В. Левина, до известной степени производило впечатление «русскости» [5, с. 117].

Указания на связь с Россией в облике храма, разумеется, были не случайны. Само по себе возведение Русских построек в Иерусалиме было нацелено не только на репрезентацию основ официальной идеологии, но и на создание привычной среды для паломников – в массе своей простолюдинов, зачастую болезненно переживавших отрыв от родины. Поэтому наличие множества элементов, напоминавших о России – в бытовом укладе, повседневной жизни, особенностях церковной службы, архитектуре сооружений, – было до известной степени неизбежно. Данное явление как положительный момент отмечали многие современники. «Здесь все ласкает глаз богомольца, – писал о русском подворье побывавший в Иерусалиме в начале XX века протоиерей П. Миртов, – здесь русский быт, русская обстановка, русский православный пятиглавый храм» [7, с. 389]. «Уже первое впечатление этих построек с царящим над ними великолепным храмом Животворящей Троицы производит отрадное впечатление в русском сердце: русскому путнику чуется, что в этих прекрасных белых зданиях он будет на русском месте, среди своих русаков, несмотря на то, что окрест простирается страна мусульманская», – отмечал в начале 1880-х годов известный путешественник доктор А.В. Елисеев [8, с. 117][1].

Спасо-Вознесенский собор на Елеонской горе (1873–1881,
автор замысла архимандрит Антонин (Капустин), арх. Дж.Б. Бизелли)

Сложное сочетание византийских и русских начал в архитектурной символике было характерно и для сооружений, воздвигавшихся видным палестинским деятелем в религиозно-образовательной сфере – главой Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандритом Антонином (Капустиным). Архимандрит действовал отдельно от светского органа – Палестинской комиссии, в ведении которой находились Русские постройки, самостоятельно приобретая землю для строительства храмов. Сторонник развития вселенских начал в православии, поклонник и знаток греческой церковности и культуры, о. Антонин стремился придать сооружаемым им церквам византийский облик, ориентируясь прежде всего на Св. Софию в Константинополе (кубический объем, низкий купол). Одну из своих построек – церковь Вознесения на Елеонской горе – архимандрит так и называл: «Моя маленькая София». Вместе с тем при всех воздвигнутых о. Антонином церквах были выстроены высокие колокольни – характерная русская черта, не имеющая отношения к византийской традиции [5, с. 118–119]. Современники однозначно воспринимали данные сооружения как отсылку к русским храмостроительным нормам, хотя, возможно, постройки несколько «не дотягивавали» до своего образца. «Невольно закрадывается сожаление при виде этой колокольни, что вершину

[1] Современники также обращали внимание на русские церковные напевы, привычный колокольный звон на постройках. По словам английского путешественника Стивена Грэма, территория русских владений в Иерусалиме в начале XX века представляла собой «маленькую Россию» [см. 9, p. 157].

Елеона не украсило златоглавое подобие Ивана Великого», – писал о церкви Вознесения архимандрит Киприан (Керн), возглавлявший Русскую Духовную миссию после революции [10, с. 172]. Таким образом, в облике русских культовых сооружений в Палестине сочетались византийские и русские элементы, и последние рано или поздно должны были получить полноценное, самостоятельное воплощение. Таким воплощением и стала церковь св. Марии Магдалины, с рассказа об освящении которой началась статья.

Решение о строительстве храма в Гефсимании в «русском» стиле явилось отражением изменений и в государственной идеологии, и в развитии искусства, исподволь вызревавших на протяжении 1860–1870-х годов. В эти годы, наряду с освоением византийского наследия, шло активное изучение русского допетровского зодчества, разворачивалась деятельность по охране и реставрации памятников отечественной старины. Началось возведение церковных и гражданских сооружений в «русском» стиле, в котором использовался, в частности, такой ярко выраженный национальный элемент, как шатровое венчание зданий. К их числу относились Александро-Невская церковь в Париже (1859–1861, архитектор Р.И. Кузьмин), Успенской собор в Гельсингфорсе (1859–1868, архитектор А.М. Горностаев), здание Исторического музея в Москве (1873–1883), спроектированное В.О. Шервудом [3, с. 73–76]. Среди архитекторов и историков искусства крепло убеждение в необходимости выявления самобытных традиций зодчества, распространялось представление о том, что временем расцвета национального своеобразия в области архитектуры была эпоха Московского царства XVI–XVII веков [2, с. 109–186; 3, с. 66–76]. После воцарения в 1881 году Александра III, который еще в бытность наследником живо интересовался историей и национальными традициями в искусстве, ориентация на московское (точнее, московско-ярославское) зодчество XVII века стала официальным направлением в архитектуре. «Византийский» стиль отошел на второй план, продолжая, впрочем, играть довольно заметную роль в храмостроительстве.

Колокольня Иоанна Крестителя при Спасо-Вознесенском соборе (1870–1887, автор замысла архимандрит Антонин (Капустин), арх. А. Лангодорки)

Каковы были причины изменений в художественных предпочтениях «верхов», связанных прежде всего со вкусами носителя высшей власти – царя? Безусловно, важнейшим фактором стал консервативный поворот в правительственной политике после гибели в 1881 году Александра II от руки террориста. Идеологической основой данного поворота явилось обращение к национальному прошлому – к тем его периодам, когда страна развивалась в самобытном направлении, сторонясь внешних заимствований. Эта эпоха – время Московского царства – по мысли консерваторов, характеризовалась отсутствием культурного разрыва между верхами и низами, ставшего важной причиной социально-политических потрясений второй половины XIX века Определенную роль сыграл и характерный для 1880-х – начала 1890-х годов изоляционизм, отказ от широких геополитических проектов и стремление сосредоточиться на проблемах внутреннего развития страны. Столкновение старых и новых тенденций в официальном

храмостроительстве ярко проявилось в ходе проведения конкурса на лучший проект храма-памятника Александру II в Петербурге (1881). Ориентируясь на установки прошлого царствования, большинство конкурсантов составило проекты в «византийском» стиле, однако Александр III не утвердил ни один из них, выразив пожелание, «чтоб храм был построен в чисто русском вкусе XVII столетия, образцы коего встречаются, например, в Ярославле» [11, с. 315]. По итогам второго конкурса (1882) победил проект А.А. Парланда, представлявший собой, по словам современного исследователя Б.М. Кирикова, своеобразную антологию культового зодчества Московской эпохи, энциклопедию характерных для него элементов [12, с. 230][1].

Разворачивавшиеся в России процессы стали основой для появления новых тенденций и в сфере русского храмостроительства на Святой Земле. Важной предпосылкой для развития подобных тенденций стало посещение в мае 1881 года Иерусалима великими князьями – братьями Александра III Сергеем и Павлом Александровичами и его племянником Константином Константиновичем. Паломничество было посвящено памяти Александра II и императрицы Марии Александровны, скончавшейся в мае 1880 года. Во время пребывания великих князей в Иерусалиме архимандрит Антонин посоветовал выстроить здесь храм в память о Марии Александровне. Подобная акция, помимо ее важности для семейства Романовых, несла бы значительную символико-идеологическую нагрузку. Как отмечалось выше, императрица в 1860–1870-х годах вдохновляла деятельность своеобразного славянофильского кружка в «верхах», которая в определенной мере противостояла основному направлению официальной внешней политики и предвосхищала поворот правительственного курса в начале 1880-х годов. Во многом именно с влиянием императрицы было связано формирование консервативных, ориентированных на национальную самобытность воззрений Александра III и его братьев[2]. Важной частью деятельности супруги Александра II было оказание разнообразной финансовой и административно-политической поддержки русским предприятиям в Палестине. Примечательно, что в российском обществе и за рубежом бытовали представления, согласно которым Мария Александровна желала быть похороненной в Святой Земле, а строящаяся церковь во имя ее небесной покровительницы должна была служить ей усыпальницей[3]. Сооружение храма-памятника императрице в данном контексте обретало особый смысл, оно позволяло теснее связать деятельность России в Святой Земле с новым направлением политики властей в 1880-х годах, показать ее важность как семейного дела династии Романовых.

В силу утвердившихся к началу 1880-х годов официальных установок в храмостроительстве, а также в связи с тем, что возведение храма в Иерусалиме было во многом личным предприятием для Александра III – поклонника самобытного направления в архитектуре – храм во имя св. Марии Магдалины был выстроен в подчеркнуто «русском» стиле. Существовала непосредственная художественно-стилистическая связь между данной церковью и храмом Спаса на Крови, ставшего в значительной степени образцом для официального храмостроительства в последние десятилетия XIX века. По замеча-

[1] Различные элементы композиции и декора воздвигнутого в 1883–1907 годах по проекту Парланда храма Воскресения Христова (Спаса на Крови), по замечанию В.Г. Лисовского, воспроизводили детали облика таких образцов московской архитектуры, как церкви Троицы в Останкине и Никитниках, собор Василия Блаженного, колокольня Ивана Великого [см. 2, с. 193–194].

[2] О политической деятельности окружения Марии Александровны см. [13, с. 116–120, 366–367, 404, 417-418; 14, с. 253–255, 677; 15, с. 10]. «На них, конечно, – писал об Александре III и его братьях хорошо знавший придворную среду граф С.Д. Шереметев, – отразилось влияние русской по духу матери, и в этом отношении поколение ее сыновей носило тот особый отпечаток, которого недоставало поколению предшествовавшему» [13, с. 417–418].

[3] Из публикации во французской газете “La Terre Sainte” (1892) [см. 16, с. 199–200]. Архимандрит Антонин, инициатор сооружения церкви Св. Марии Магдалины, предлагал в 1888 году устроить в ней «царицын музей», разместив здесь портреты императрицы, библиотеку, предметы домашнего обихода [17, с. 441].

нию американского исследователя М. Флайера, решение о строительстве церкви Марии Магдалины было принято тогда же, когда был заложен фундамент Спаса на Крови – в 1883 году [18, с. 190]. Фактически оба сооружения явились частью единой мемориальной программы, посвященной Александром III памяти родителей [5, с. 119]. Автором проекта церкви Марии Магдалины был архитектор Д.И. Гримм, принимавший активное участие и в доработке облика Спаса на Крови. Примечательно, что в 1860–1870-х годах Гримм, пользовавшийся расположением Марии Александровны, выступал как один из лидеров доминировавшего в то время официального стиля – «византийского» направления в храмостроительстве [3, с. 31, 41, 46–49].

Стиль храма в Гефсимании, как отмечалось выше, ярко выделялся на фоне окружающей природной, историко-культурной среды. Он призван был, с одной стороны, привнести в отдаленные земли представления о русской самобытности и лучших, с точки зрения консерваторов, образцах национальной культуры, с другой – сделать местный ландшафт до известной степени «своим» для православных паломников. Следует отметить, что прием привнесения элементов «русского» стиля в пространство, в котором доминируют иные историко-культурные традиции, достаточно широко использовался в это время в России. Помимо храма Спаса на Крови примером такого перенесения был собор Петра и Павла в Петергофе, чей «московский» облик ярко контрастировал с окружающим ансамблем дворцов и парков в стиле классицизма. Архитектор этого храма Н.В. Султанов – выдающийся представитель «русского» стиля, был одним из наиболее приближенных к Александру III и его придворному окружению деятелей искусств. Показательно, что практически одновременно с иерусалимской церковью Марии Магдалины архитектора Гримма строился очень близкий к ней по архитектурному облику храм Черниговской иконы Божией Матери по проекту Султанова в Гефсиманском скиту Троице-Сергиевой лавры. Прообразом обоих сооружений стала знаменитая церковь Троицы в Останкине, которую Султанов и ряд других архитекторов и историков искусства 1880–1890-х годов считали наивысшим воплощением самобытного русского стиля XVII века [3, с. 128].

Церковь Троицы Живоначальной в Останкине (1677–1692, архитектор неизвестен)

Несмотря на то, что храм Марии Магдалины в Гефсимании стал ярким и запоминающимся архитектурным манифестом российской культурно-религиозной политики в Палестине, в дальнейшем строительство в этом направлении не было продолжено. Последующие сооружения возводились либо в «византийском» стиле, либо в духе общеевропейской эклектики [4, с. 43–44; 5, с. 120–122]. Тому был ряд причин. Можно предположить, что сооружение одного храма расценивалось как достаточное для заявления об утвердившихся к концу XIX века принципах официальной идеологии России. Возможно, российские власти и руководители религиозно-образовательных предприятий в Палестине не хотели излишне обострять отношения с местной греческой иерархией, обвинявшей их в попытках русификации местных христиан и крайне болезненно реагировавших на любые, в том числе культурно-символические меры, которые могли восприниматься как шаги в данном на-

правлении[1]. Однако наметившаяся тенденция – стремление вынести за пределы империи самобытный образ России, сделать официальное храмостроительство одним из средств реализации данной политики – уже не могла быть остановлена. Не получив развития в Палестине, она нашла воплощение на других направлениях – в частности, на территории Италии, в г. Бари (Барграде), являвшемся еще одним важнейшим местом русского паломничества. Сюда, к гробнице свт. Николая, направлялись многие богомольцы после посещения Святой Земли. В 1913 году по инициативе Императорского Православного Палестинского общества (ИППО) – влиятельной организации, занимавшейся в том числе обустройством быта паломников за рубежом – в Бари по проекту А.В. Щусева было начато строительство храма и странноприимного дома, в целом завершенное во время Первой мировой войны.

Церковь Святителя Николая Чудотворца в Бари (1913–1915, арх. А.В. Щусев)

В облике сооружений, воздвигавшихся в Италии, обращение к прошлому как к основе идеологической и культурно-символической программы чувствовалось в еще большей степени, чем в архитектуре палестинских церквей. Следует отметить, что в 1900-х годах «русский» стиль времен Александра III сменился «неорусским», который испытал сильное влияние склонного к стилизации модерна или даже мог рассматриваться как одно из его ответвлений. Образцом для «неорусского» направления стало не московско-ярославское зодчество XVI–XVII веков, а произведения более давнего прошлого – новгородские и псковские постройки XII–XV веков. По словам В.Г. Лисовского, в проектах сооружений в Бари особенно ярко проявилась «тенденция к архаизации исторических форм – вплоть до их “цитирования”». Так, прототипом храма в Бари послужила новгородская церковь Спаса на Ильине улице XIV века [2, с. 309–310]. Каждая деталь сооружения должна была воспроизводить прошлое, погружать присутствующих в его атмосферу. Для храма была подобрана церковная утварь и иконы допетровской эпохи, изготовлен иконостас, напоминающий своим внешним видом иконостас Успенского собора Московского Кремля. Стены храма предполагалось украсить росписями по образцу знаменитых фресок Дионисия в Ферапонтовом монастыре (XV век). Для причта, певчих и церковных служителей планировалось пошить облачения и кафтаны старинного покроя из парчи древнерусского рисунка. Наконец, в паломнических палатах и трапезной следовало разместить «картины из боярского и народного быта допетровской Руси и изображения наиболее древних и чтимых русских обителей, дабы последние направляли мысль паломников к отечественным святыням и напоминали им о духовной связи с барийской святыней» [22, с. 215–216, 218].

Архитектура русских построек и их убранство, таким образом, должны были, по мысли руководителей ИППО, создать, как и в Палестине, благоприятную обстановку для паломников-простолюдинов, которых в консервативных кругах считали носителями традиционного мировоззрения, восходящего к допетровским временам. Не были, разумеется, забыты и символико-идеологические, репрезентативные функции построек. По словам известного общественного деятеля Б.В. Никольского, выступавшего в 1915 года на собрании Барградского комитета при ИППО, сооружения в Италии «в связи с возникающими при странноприимнице музеем и книгохранилищем дадут полную возможность как итальян-

[1] О столкновениях российских властей с греческой иерархией см. [19–21].

цам, так и прочим иностранцам, посещающим Бари, оценить самобытное художественное творчество русского народа в зодчестве, живописи и письменности» [23, с. 200]. В выступлениях русских государственных, общественных и церковных деятелей звучали мессианские мотивы, напоминавшие о духовной атмосфере 1860–1870-х годов и характерных для той эпохи широкомасштабных геополитических (в том числе религиозно-политических) проектах. Часто указывалось на то, что Южная Италия некогда входила в сферу влияния православной Византии, и русское церковное строительство на данной территории, возможно, создаст основу для возвращения к порядкам тех времен. «В дружественной нам стране… возникающему русскому храму, по молитвам святителя, быть может, суждено свыше положить начало возрождению Православия в Апулии и соседней области Калабрии, искони бывших православными», – заявлял в 1913 году при освящении временной церкви на русских постройках протоиерей Н.В. Федоров [22, с. 207].

По мнению инициаторов храмостроительства в «русском» стиле, образцы самобытного зодчества следовало внедрить в пространство не только зарубежных стран, но и тех мест России, которые по своему облику оставались чужды традиционной национальной культуре. К числу последних прежде всего относился Санкт-Петербург (Петроград), который и к началу XX века, несмотря на все изменения в характере церковного и отчасти гражданского зодчества, продолжал восприниматься как преимущественно европейский, «западнический» город. Неудивительно, что получив в ходе реализации своих барградских предприятий право выстроить в северной столице храм, посвященный свт. Николаю, ИППО приняло решение придать ему древнерусский облик[1]. Как и церковь в Бари, Николо-Александровский храм в Петрограде был выстроен по образцу новгородско-псковских церквей, снабжен подлинной утварью и иконами допетровской эпохи, украшен росписями в стиле Ферапонтова монастыря. Вся обстановка, окружавшая в церкви посетителей, как бы переносила их в былые эпохи. По словам официального издания ИППО, храм в Петрограде представлял собой «выдающийся церковный памятник, где благочестивые русские люди созерцают подлинный уголок древней Руси и молятся среди старой родной обстановки, среди красоты и величия древнерусского искусства, под пленительным обаянием старорусского благочестия и религиозного воодушевления» [24, с. 74]. «Казалось, – писал в 1916 году сотрудник Палестинского общества, – что Николо-Александровский храм, украшенный святынями древности, восстановил молитвенное общение настоящего с прошлым, тесным духовным союзом объединил новых его богомольцев с древними почитателями святых икон» [25, с. 191].

Николо-Александровская Барградская церковь (1913–1915, арх. С.С. Кричинский)

Церковь Спаса Преображения на Ильине улице (1374–1378, архитектор неизвестен, автор росписей Феофан Грек)

[1] Храм был выстроен в 1913–1915 годах на месте часовни, доходы с которой шли на финансирование построек в Бари, и получил название Николо-Александровского (освящен во имя свт. Николая и св. Александра Невского).

Возведению в северной столице храма, ассоциированного с Барградом, в правительственных и консервативных общественных кругах придавалось большое символико-идеологическое значение. На его освящении присутствовал целый ряд видных сановников и великая княгиня Елизавета Федоровна – вдова Сергея Александровича, возглавившая ИППО после гибели супруга в 1905 году. Строительство стало продолжением масштабной программы официального церковного строительства в «неорусском» стиле. По мнению современников, предыдущим этапом этой программы было возведение А.В. Щусевым по поручению Елизаветы Федоровны собора Покрова Пресвятой Богородицы Марфо-Мариинской обители в Москве в 1909–1912 годах.

Облик Николо-Александровского храма должен был способствовать своеобразной перекодировке городского пространства северной столицы. В основе его возведения, по словам секретаря ИППО профессора А.А. Дмитриевского, лежал замысел «перенести на берег Невы Великой, в самую бойкую часть Петрограда, прекрасный и изящный памятник древнерусского храмового строительного искусства и поставить его как бы в сравнение с громадными храмами нашей столицы – с соборами Исаакиевским и Казанским» [25, с. 198]. Рядом с Николо-Александровским храмом, выстроенным по проекту С.С. Кричинского, находился спроектированный им же величественный собор Федоровской Божией Матери, возведенный в 1911–1914 годах в память 300-летия дома Романовых. В ходе строительства собора возник частично реализованный замысел обустроить в древнерусском духе все прилегающее пространство – отгородить его напоминающей кремлевскую стеной от близлежащей железнодорожной станции, изменить в древнерусском духе фасады строящихся рядом зданий. Таким образом предполагалось создать особую территорию – «уголок XVII века в петровском парадизе» [2, с. 325].

Возведение церкви в Бари и Николо-Александровского храма в Петрограде стало завершающим этапом храмостроительства, связанного с русским паломничеством к зарубежным святыням. Данный процесс прошел ряд стадий, отразив изменение взглядов правительственных кругов на то, какой стиль должен был преобладать в облике церквей. На всех стадиях этой эволюции архитектурный стиль храмов являлся отражением господствовавшей в тот момент официальной идеологии. Храмы призваны были служить своеобразной манифестацией представлений о месте России в мире, характере ее политики на международной арене. Облик и убранство православных храмов за пределами Российской империи должны были создавать для русских паломников атмосферу, близкую к привычной. Строительство ярких сооружений в самобытном стиле сопровождалось нарастающим вниманием к исторической точности, к буквальному воспроизведению исторических образцов. В процессе углубления подобного историзма деятельность по возведению православных церквей в местах паломничества, как и само паломничество, были прерваны революцией 1917 года. Эта важная страница отечественной истории продемонстрировала тесную связь между политическими установками верхов, развитием искусства и изменением духовной атмосферы в обществе.

Литература

1. *Дьяконов М.Я.* Отчет по ревизии денежного и материального хозяйства и по обозрению недвижимых имуществ, счетоводства Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. 4 ноября 1914 г. // Богословские труды. Сб. 36. М.: Изд-во Московской патриархии, 2001.
2. *Лисовский В.Г.* «Национальный стиль» в архитектуре России. М.: Совпадение, 2000.
3. *Савельев Ю.Р.* Искусство историзма и государственный заказ. Вторая половина XIX – начало XX в. М.: Совпадение, 2008.

4. *Крашенинникова Т.И.* Русское архитектурное наследие Иерусалима // Великий князь Константин Николаевич и Русский Иерусалим: к 150-летию основания. М.: Индрик, 2012.

5. *Левин В.* Русская архитектура в Святой Земле // Православный Палестинский сборник. Вып. 105. М., 2007.

6. *Мансуров Б.П.* Отчет о мерах, принятых к улучшению быта русских православных паломников в Палестине (1860) // Россия в Святой Земле: Документы и материалы. Т. I. М.: Международные отношения, 2000.

7. *Миртов П., прот.* Русский богомолец на пути к живоносному Гробу Господню // Сообщения Императорского Православного Палестинского общества (СИППО). Т. XXI. Вып. 3. 1910.

8. *Елисеев А.В.* С русскими паломниками на Святой Земле весной 1884 года (очерки, заметки и наблюдения). СПб., 1885.

9. *Dixon S.* Nationalism versus Internationalism: Russian Orthodoxy in Nineteenth-Century Palestine //Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750 / ed. by A. Green and V. Viaene. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

10. *Киприан (Керн), архим.* О[тец] Антонин Капустин. Архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817–1894). М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1997.

11. *Печенкин И.Е.* Регламентация и свобода в архитектурной политике Александра III // Архитектурно-градостроительный процесс: Регламентация и свобода. М.: URSS, 2013.

12. *Кириков Б.М.* Храм Воскресения Христова (к истории «русского стиля» в Петербурге) // Невский архив: Историко-краеведческий сборник. М.; СПб.: Atheneum-Феникс, 1993.

13. [*Шереметев С.Д.*] Мемуары графа С.Д. Шереметева. Т. I. 2-е изд. М.: Индрик, 2004.

14. *Мещерский В.П.* Мои воспоминания. 2-е изд. М.: Захаров, 2003.

15. *Карцов Ю.С.* За кулисами дипломатии. 2-е изд. Пг.: Тип. А.Н. Лаврова, 1916.

16. Императорское Православное Палестинское общество в оценке друзей, врагов и конкурентов // Православный Палестинский сборник. Вып. 108. М., 2012.

17. Россия в Святой Земле: Документы и материалы. Т. I. М.: Международные отношения, 2000.

18. *Флайер М.* Церковь Спаса на Крови: Замысел – воплощение – осмысление // Иерусалим в русской культуре / ред. А.А. Баталов, А.М. Лидов. М.: Наука, 1994.

19. *Панченко К.А.* Кризис православия на арабском Востоке в восприятии российской общественности (конец XIX в.) // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 1994. № 4. С. 17–28.

20. *Панченко К.А.* В.Н. Хитрово и кризис ближневосточного православия: взгляд через столетие / К.А. Панченко // Православные арабы: Путь через века. М.: ПСТГУ, 2013. С. 424–436.

21. *Vovchenko D.* Creating Arab Nationalism? Russia and Greece in Ottoman Syria and Palestine (1840–1909) // Middle Eastern Studies. 2013. Vol. 49. No. 6. P. 901–918.

22. *Дмитриевский А., Юшманов В.* Святая Русь и Италия у мироточивой гробницы святителя Николая Мирликийского в Бар-граде // *Дмитриевский А.А.* Деятели русской Палестины. М.; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010.

23. Летопись Палестинского общества //СИППО. Т. XXVI. Вып. 1–2. 1915.

24. Православное Палестинское Общество на служении Церкви и русскому народу: По поводу XXV-летия деятельности Общества в Святой Земле (1882–1917) //Православный Палестинский сборник. Вып. 108. М., 2012.

25. Освящение Бар-Градского Николо-Александровского храма в Петрограде // СИППО. Т. XXVII. 1916.

Аннотация. В статье рассматривается эволюция русского храмостроительства второй половины XIX – начала XX века в местах паломничества из России – Иерусалиме и г. Бари (Италия). Изменения в облике церквей отразили как художественные искания русских архитекторов, так и трансформацию государственной идеологии. Доминировавшее в архитектуре 1860–1870-х годов византийское направление сменяется «русским», а затем и «неорусским» стилем. Храмы были призваны служить репрезентацией официальных идеологических принципов, в то же время их архитектура и убранство должны были создавать для паломников среду, близкую к той, которая привычна для них на родине. Строительство церквей в самобытном стиле сопровождалось усилением внимания к исторической точности, деталям, доходившим до буквального воспроизведения исторических образцов. В процессе углубления подобного историзма деятельность по возведению церквей в местах паломничества – как и само паломничество – были прерваны революцией.

Ключевые слова: церковь Св. Марии Магдалины, собор Св. Троицы в Иерусалиме, храм Воскресения Христова (Спас на Крови), церковь Свт. Николая Чудотворца в Бари, Николо-Александровская Барградская церковь, императрица Мария Александровна, Александр III, великий князь Сергей Александрович, Д.И. Гримм, Н.В. Султанов, архимандрит Антонин (Капустин).

Alexander Y. Polunov, PhD in History, Professor, Head of the Department of Interethnic and Interdenominational Relations Management, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University. E-mail: polunov@spa.msu.ru

Jerusalem, Bari, Petrograd: the Sites of Pilgrimage and the Russian Church Architecture in the Second Half of Nineteenth – Early Twentieth Century

Abstract. The article investigates the evolution of Russian church architecture on the sites of mass pilgrimage from Russia – in Jerusalem and Bari (Italy). The changes in churches' appearance reflected both the artistic quest of Russian architects and transformation of Russian official ideology. The "Byzantine" style which dominated in the church architecture in 1860s and 1870s was replaced by "Russian" and later by "Neo-Russian" styles. The churches abroad served as the instrument of the official ideology representation. Their appearance and interior had also to create familiar environment for the pilgrims. Construction of the churches in "Russian" style was accompanied by the growing attention to the historical details, running sometimes to literal reproduction of historical models. In 1917 this process, as well as the pilgrimage itself, was stopped by the revolution.

Keywords: the Church of St. Mary Magdalene, St. Trinity Cathedral in Jerusalem, the Temple of the Resurrection (Savior-on-Blood), the Church of St. Nicholas in Bari, the Bargrad Church of St. Nicholas and Alexander, Empress Maria Aleksandrovna, Grand Duke Sergei Aleksandrovich, D.I. Grimm, N.V. Sultanov, Archimandrite Antonin (Kapustin).

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-1-291-310

Светлана Санькова, Николай Крижановский

Консервативная эстетика в контексте мировоззрения М.О. Меньшикова[*]

Формировавшееся и развивавшееся на протяжении нескольких столетий противостояние консерватизма и либерализма в итоге стало приводить к концу XX века к появлению некоего консервативно-либерального синтеза. Особенно это характерно для европейской политической жизни. Не случайно, как отмечается современным отечественным исследователем, с 70-х годов предшествующего столетия консерваторы в Европе «завладели идеологической инициативой», при этом активно используя «либеральную риторику». В результате к началу нового тысячелетия консерватизм многое взял от «классического либерализма» [33, с. 70–71]. Однако в то самое время, когда консерватизм осваивал новое «либертарианское» обличие, на арене общественного сознания стал появляться новый игрок, первоначально достаточно незаметно распространяясь и укореняясь в культуре, – постмодернизм. Будучи по природе своей сверхлиберальной идеологией, постмодернизм принципиально не признаёт себя ни тем, ни другим, отказываясь от каких бы то ни было делений на противоположные начала. Пока консерватизм и либерализм соперничали друг с другом, постмодернизм выдвинул идею индифферентности, одинаково противостоящую как классическому консерватизму, так и классическому либерализму, привыкшим отстаивать каждый свои ценности. И именно в этой принципиальной беспринципности и кроется причина того, что именно постмодернизм теперь является основной противостоящей силой любым классическим доктринам.

Постмодернизм долгое время не воспринимался как политическое явление, так как начал свое наступление на общественное сознание с пересмотра классической эстетики. Не случайно термин «постмодернизм» употреблялся первоначально (еще с первой половины XX века) применительно к литературе и архитектуре и только позднее, в 1979 году, Ж.-Ф. Лиотар использовал его для характеристики «духа времени» [19]. Поэтому не удивительно, что противостояние постмодернизму со стороны консервативной мысли началось именно в плоскости эстетики, ярким примером чему являются работы такого признанного консерватора, как Роджер Скрутон. Неслучайным представляется, что первая его работа по данной проблеме появилась в том же 1979 году и была посвящена консервативной эстетике в архитектуре [37]. В переиздании 2013 года еще живой тогда автор говорил о сохранении актуальности его аргументации для XXI века.

Один из ведущих английских консервативных мыслителей XX века Р. Скрутон, рассказывая о становлении своего консервативного мировоззрения, отмечал большое влия-

* Исследование осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 20-012-00153.

Санькова Светлана Михайловна, доктор исторических наук, профессор кафедры философии и культурологии Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева. E-mail: historiphil@ya.ru

Крижановский Николай Игоревич, кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и методики ее преподавания Армавирского государственного педагогического университета. E-mail: nicolaykri@mail.ru

ние, которое оказал на него трактат одного из первых теоретиков английского консерватизма Эдмунда Бёрка, посвященный отнюдь не политике, а как раз вопросам эстетики [6]. Этот трактат, как вспоминал Скрутон, содержал идеи, остро ощущавшиеся и им самим, в первую очередь «сильное чувство значения эстетического суждения и его незаменимого места в нашей жизни». Скрутон полагал, что краеугольным камнем его консерватизма стала личная реакция «на современную архитектуру и на осквернение пейзажа моего детства безликими коробками пригородов». Именно этот диссонанс внутреннего эстетического вкуса и внешнего окружения привели Скрутона к осознанию того, «что эстетическое суждение имеет значение, что это не просто субъективное мнение.., что оно исходит из глубокого социального императива и что оно имеет для нас такое же значение, как и другие люди, когда мы стремимся жить с ними в общине. И, как мне казалось, эстетика модернизма с ее отрицанием прошлого, вандализацией городского ландшафта и попыткой очистить мир от истории была также отрицанием общины, дома и поселения» [3]. Таким образом, вслед за Бёрком Скрутон пришел в консервативную политику через эстетику.

«Эстетика архитектуры» самого Скрутона, помимо прочего, продолжала классическую традицию восприятия этики и эстетики в диалектическом единстве. В частности, автор акцентировал внимание на том обстоятельстве, что «эстетический элемент» с необходимостью присутствует во всех «актах жизни сознания», а не только тех, что связаны с искусством. Он справедливо утверждал, что эстетическое начало неразрывно связано с «фундаментальным нравственным основанием – стремлением к коллективности» через «преодоление отчуждения» [37]. Связь эту он видел прежде всего в том, что эстетика, понимаемая как восприятие единства формы и содержания, помогает видеть «общие закономерности и формы, которые повсеместно пронизывают и наполняют внешний мир». А эти формы и закономерности, в свою очередь, помогают осознать необходимость индивидуального ограничения для «слияния с жизнью общества и природы», то есть «выхода за рамки индивидуального отчуждения в сферу коллективного опыта». Таким образом, принятие эстетических форм помогает индивидуальному сознанию встроиться в окружающий мир, содействуя тем самым социализации этого сознания. «Подобная трактовка смысла эстетического опыта позволяет сблизить его с принципами нравственного поведения, которые также ориентированы на объективное существование других субъективных сознаний и на возможность упорядочения межиндивидуальных отношений путем соответствующей организации поведения каждого» [37]. Этот подход, безусловно, появился не без влияния Бёрка, называвшего красоту «социальным качеством» [6, с. 75]. Показательно, что Скрутон «использует понятийный аппарат эстетики для критического анализа явлений культуры» [8, с. 593] в самом широком смысле этого слова, куда входит в том числе и политика. Из этого следует, что консерватизм в данном случае выступает не столько как политическое направление, сколько как мировоззренческая парадигма. И именно в контексте такого понимания консерватизма возможно вести речь о консервативной эстетике.

В первом приближении можно сказать, что консервативная эстетика основывается на стремлении к гармонии внутреннего и внешнего. Данное стремление является общим, как для консервативного, так и для либерального мировоззрения. Разница заключается лишь в том, что консервативное мировоззрение основывается на принципиальном принятии мира как данности таким, каков он есть, ориентируясь на чувство удовлетворенности жизнью («Все к лучшему в этом лучшем из миров»). Либерализм же не удовлетворен существующей действительностью, оттого не принимает ее и стремится изменить, сделать мир лучше, чем он есть. Но и либеральное стремление в конечном счете – это тоже стремление к гармонии внутреннего и внешнего. Очевидно, что консерватизм и либерализм в идеале сами представляют собой некое диалектическое единство, призванное уравновешивать друг друга и поддерживать оптимальный баланс традиции и новаторства.

Русский публицист Михаил Осипович Меньшиков, идеалистически размышляя о взаимообусловленности этих понятий, отмечал, что они разные, «но нераздельные», одинаково законные и одинаково необходимые, «как внешняя и внутренняя сторона того же предмета». Он видел ценностную близость консерватизма и либерализма: «Все вечно истинное должно быть осуществлено – вот основание либерализма. Все вечно истинное должно быть сохранено – вот основание консерватизма» [30, с. 526].

Постмодернизм, для которого характерен отказ от цельности восприятия мира, декларативно и последовательно отказался как от признания самого понятия диалектического единства, заменив его термином «бинарные оппозиции», так и от признания существования в действительности таких оппозиций. Таким образом, постмодернизм не признаёт ни этико-эстетического синкретизма, ни априорных этических и эстетических установок как таковых. Эта позиция наиболее наглядно описывается постмодернистским понятием «складывание», которое как раз описывает процесс отказа от признания в любом явлении «внутреннего» и «внешнего». Применительно к эстетическим и этическим понятиям мы имеем отказ от таких диалектических противопоставлений как прекрасное – безобразное, добро – зло. Применяя идею «складывания», постмодернизм приходит к таким оксюморонам как «прекрасная безобразность» и «доброе зло», а при перекрестном сочетании мы имеем «прекрасное зло» и «безобразное добро». Опасность подобных смысловых игр первыми увидели как раз консерваторы, причем опасность не столько для настоящего, сколько для будущего. Поэтому отстаивание консервативных ценностей и стало проходить в плоскости эстетического, но, по сути, это отстаивание и этических оснований.

Эстетика, этика и политика

Традиция восприятия эстетического и этического начал в неразрывном единстве зародилась еще в классической Греции начиная с Платона и Аристотеля. Причем Платон обращал внимание и на политическую значимость эстетики. Как справедливо, на наш взгляд, отмечает современный исследователь этого вопроса: «Эстетическая составляющая политических взглядов Платона основывается <…> на единстве в мировоззрении философа эстетического, этического и политического» [20, с. 197], определяемого греками как калокагатия. А коль скоро объединение граждан в государство и необходимость в нем уживаться обусловлены невозможностью человека в одиночку удовлетворять свои потребности, то мы видим, что Платон воспринимает эстетику, наряду с этикой, как искусство жить в гармонии с другими людьми, то есть в целом с обществом и государством. Таким образом эстетическая позиция современного английского консерватора Скрутона, которую мы описали выше, уходит своими корнями гораздо глубже XVIII века.

Но и в XVIII веке в Англии не только Бёрк соединял эстетику, этику и политику, понимаемые вместе как искусство быть частью общества и государства. Наиболее ярко идея единства этического и эстетического в этот период воплотилась во взглядах Эшли-Купера Шефтсбери. Хотя на государственном поприще он выступал от партии вигов, по многим мировоззренческим позициям он был носителем консервативного мировосприятия. По мнению Шефтсберри, «эстетический опыт подготавливает к бескорыстию», так как учит «бескорыстному удовольствию» [18, с. 167]. Бескорыстие же, как позднее настаивал Эммануил Кант, априори должно лежать в основе любого нравственного поступка. И в то же время критерием нравственности поступка у Канта выступает его возможность стать законом для жизни всего общества.

Своеобразное применение этико-эстетического подхода к политике мы находим и у Адама Фергюсона, отмечавшего в своем трактате, что «человечество, стремясь к счастью наций, подменило умения, совершенствующие его природу, умениями, увеличивающими

его богатства». Такое общество, по мнению Фергюсона, «должно было бы сгорать от стыда», но вместо этого оно «любовалось самим собой, называя себя цивилизованным и усовершенствованным» [41, с. 297–298]. Таким образом, он констатировал отказ от этико-эстетического совершенства в пользу коммерческого процветания и прогресса, а также пессимистично, но провидчески полагал, что такое общество в скором времени окажется неспособным само себя воспроизводить.

Представители западной консервативной мысли XX века относились к искусству и красоте как к важным социальным инструментам. Так, британский философ М. Оукшот «на примере анализа роли поэзии в жизненном мире человека выстраивает комплексную философскую модель человеческого бытия, в которой сосуществуют равноправные “голоса” – политика, философия, искусство, религия» [44, с. 49]. А современный американский консерватор Д. Педерсон полагает, что тот, кто склонен отрицать объективность красоты, стоит на позициях релятивизма и по отношению добра и истины [2].

Понимание диалектического единства этического и эстетического присутствует и в русской философской мыли, а также в самом языке. Так «красивым поступком» мы называем нравственное действие, а выражения «добрый молодец» или «добрый конь» несут на себе явно и эстетическую, и этическую нагрузку.

В то же время в русской традиции укоренилась тенденция через призму эстетики давать оценки политическим и социальным явлениям. «Одной из наиболее самостоятельных и общественно значимых сторон эстетических воззрений Древней Руси является эстетическая оценка общественных идеалов той эпохи. Главными чертами эстетической мысли того времени считаются гражданственность и патриотизм» [13]. Так, политическая идея о необходимости объединения всех русских земель в единое государство ассоциируется с совершенством и красотой. Характерным примером является начало «Слова о погибели русской земли», описывающее еще единую и свободную родину: «О, светло светлая и прекрасно украшенная, земля Русская! Многими красотами прославлена ты…». Отождествление «красоты единства родной земли» с идеей единовластия находим в «Слове Даниила Заточника» [13]. В нем же встречаем синкретизм этического и эстетического идеала человека: «Ведь сердце разумного укрепляется в теле его красотою и мудростью». «Чьи одежды светлы, тех и речь честна». Эта традиция сохранилась и в дальнейшем. Этико-эстетическое восприятие так же было неразрывно связано с христианским миропониманием. На христианской почве в духе идеи «симфонии власти» и «богоизбранного супружества» гармония этического и эстетического использовалась для характеристики политического идеала.

Консерватизм как мировоззрение

Прежде чем говорить непосредственно об особенностях консервативной эстетики, следует вкратце охарактеризовать основные признаки консерватизма, который мы предлагаем рассматривать не как политическое направление, а как комплекс мировоззренческих установок. На наш взгляд, наиболее полная и беспристрастная картина этих установок применительно к европейскому консерватизму была дана в работе профессора Института философии Высшей школы Хайлигенкройц Кристофа Бёра. Он описал консерватизм как «духовно-поведенческую позицию», «поведенческую модель, внутреннюю установку, определенный способ видения Бога, мира и человека», «многогранную систему убеждений». Мы полагаем, что все это можно объединить в понятии «консервативное мировоззрение». Опираясь на тезисы Бёра, мы выделили следующие черты этого мировоззрения:

1. *Служение.* В консервативном мировоззрении жизнь воспринимается как служение исторической памяти и традициям («историческому сознанию» и «великой традиции», по

терминологии Р. Керка), что считается тождественным служению обществу. Эдмунд Бёрк предостерегал: «пренебрежительное отношение к историческому опыту» в конечном счете приводит к «политической дестабилизации» [42, с. 38.]. Т.С. Элиот, чья эстетика признаётся исследователями не только консервативной, но и католической, определял консерватизм как «кредо континуитета», поднятое до уровня ритуальности, «светской религии» [7, с. 44].

В отечественной консервативной традиции считалось, что такое служение несет в первую очередь русский простой народ, преимущественно крестьянство, так как дворянство утратило связь с народными традициями и родной историей и, подобно П.Я. Чаадаеву (даже думавшему на французском языке), не находило «ни пленительных воспоминаний, ни грациозных образов в памяти народа, ни мощных поучений в его предании». Отсюда становится понятно, почему идея народности с трудом пробивалась в Российском искусстве XIX века.

2. *Сохранение (бережение).* Консервативное мировоззрение исходит из необходимости сохранения того, «что сослужило хорошую службу и заслуживает сохранения в будущем». Это не столько жизнь прошлым, сколько предостережение от слишком быстрого движения в будущее, к «манящим футуристическим соблазнам». Для такого взгляда традиция уже доказала свою жизнеспособность, а новации это еще только предстоит доказать. Это не идеализация прошлого, а скорее отказ от идеализации будущего.

Данная позиция ярко проявляется в стремлении сохранить свое родовое гнездо, свой дом как сосредоточие традиций. Если же сохранить невозможно, то воссоздать, обрести заново. «Я искал потерянный опыт своего дома, – описывал эти ощущения Скрутон. – И я предполагаю, что, в основе того чувства потери лежит постоянная вера, что возможно вернуть то, что было потеряно – не поворачивая время вспять, но сознательно реконструируя и обновляя, вознаграждая нас за горести отлучения, на которое мы осуждены за наши прегрешения. Эта вера – романтическое ядро консерватизма» [3].

Консерватизм можно образно сравнить с психологией оседлого человека, противоположной психологии кочевника. В современном мире широко распространяется как раз «новое кочевничество», поиск все новых внешних впечатлений от путешествий, смена места жительства в поисках лучшей работы и т.п. В результате опять же на эстетическом уровне мы имеем «ненасыщенное жизнью» [16, с. 18] жилище, дом без души, без истории, наполняемый стандартными функциональными элементами.

3. *Скептицизм.* В первую очередь скептицизм по отношению ко всему, что связывают с понятием «прогресс». Показательным в этой связи является замечание Скрутона о Бёрке: «Он убедил меня, что общества не организованы и не могут быть организованы в соответствии с планом или целью, что нет никакого направления в истории и нет такого понятия, как моральный или духовный прогресс [3]. «Новое» для консервативного мировоззрения всегда под подозрением, и его всегда волнует «цена» этого новшества. Консервативное мышление недоверчиво по отношению к обещаниям скорого «прекрасного будущего». Консерватор никогда не упускает из внимания, что у будущего всегда может быть худший вариант развития. Да и настоящее не всегда представляется ему лучше прошлого.

Консервативное мировоззрение считает необоснованным часто возникающее в обществе ощущение «превосходства над прошлым». В противовес этому ощущению консерватор стремится найти такие сферы действительности, в которых современность будет выглядеть как застой или даже регресс по отношению к прошлому. Консервативный взгляд на историческое развитие в этом ключе сформулировал Р.Д. Коллигвуд: «прогресс не замена плохого хорошим, это замена хорошего лучшим. Чтобы понять изменение как прогресс, человек, осуществляющий его, должен думать о том, что он устраняет, как о хорошем» [7, с. 43].

4. *Вера в существование правильного порядка*. Правильным считается такой порядок, который соразмерен «жизни и ее смыслу». Это основная точка противостояния консервативного мировоззрения постмодернистскому, отказывающему человеку и человечеству в каких-либо аксиомах, в том числе и в смысле существования. Правильный порядок с точки зрения консервативного мировоззрения объективен, его не могут определять люди, он дан свыше. Таким образом, одним из первых консервативных философов выступает Пифагор, который применил по отношению мирозданию понятие «космос», что по-гречески означало «порядок». Полагая, что миром правит математическая гармония, он был уверен, что эта гармония не могла быть выдумана людьми, она имеет внечеловеческое и даже внеприродное происхождение. И именно в пифагорейской школе, заметим, соединяли математические, эстетические и этические понятия: «порядок и симметрия прекрасны и полезны, а беспорядок и асимметрия безобразны и вредны».

Исходя из представления о космосе как порядке, консервативное мировоззрение стремится сохранить и микрокосмос, то есть свой внутренний мир, свое самосознание, встроенное в макрокосмос через систему неизменных представлений и принципов, ценностей-аксиом. Значимую роль в этой системе играет правовое сознание, понимаемое в самом широком философском значении, которое наиболее точно в русском языке выражается понятием «правда».

Это понимание распространяется и на политическую сферу. Не случайно одна из первых консервативных партий, возникших в России после манифеста 17 октября 1905 года, назвала себя партией правового порядка. А теоретик американского консерватизма Рассел Керк склонен был само понятие «консерватизм» трактовать как «форму передачи разнообразной информации от поколения к поколению и как способ поиска (понимания) гражданского социального порядка» [42, с. 34]. Ибо любая свобода, по его мнению, нуждается в упорядочивании.

Так макро- и микрокосмос соединяются в описанные Кантом «звездное небо надо мной и моральный закон во мне». Итак, консервативное мировоззрение базируется на «вере в трансцендентный порядок, неизменную человеческую природу и естественный закон» [7, с. 41].

5. *«Антропологическая соразмерность»*[1]. Нам представляется, что термин, введенный российским философом В.И. Курашовым, наиболее точно подходит к описанной Бёром «антропологии консерватизма». С точки зрения политики такой подход означает, что идентичность личности должна быть первичной по отношению к любой идеологии, а не наоборот. Именно такая позиция делает консервативное мировоззрение противником любого тоталитаризма, включая экономический, который «культивирует приятие несоразмерных человеку колоссов современной потребительской культуры» [16, с. 11]. Если изначально консерватизм имел антибуржуазную направленность, то по мере превращения капиталистического общества в общество массового потребления именно последнее стало одним из предметов критики, так как формируемое в обществе сознание потребителя стало основной угрозой сохранения личной идентичности. Можно смело утверждать, что концепция сродности Григория Савича Сковороды – это консервативная по своей сути концепция. Консерватизм стремится не дать «поймать» человека до конца в сети «мира», активно маскирующиеся в настоящее время в блага технического прогресса. «Религиозно-моральному очищению сердца и души человека, – по мнению Сковороды, – способствует… отстранение от будничного, временного и тленного, и наоборот, обращение к сакральному,

[1] Автор этого понятия В.И. Курашов ввел его для обозначения «приемлемости того, что связано с жизнью тела, души, с творческим, интеллектуальным и духовным началами» человека. И показательным применительно к нашей теме является то обстоятельство, что к представлению об «антропологической соразмерности», как предмету комплексных исследований, Курашов, по его собственному признанию, пришел так же через эстетику архитектуры, занимаясь исследованием русского деревянного зодчества [16, с. 5].

вечному, к святости, т.е. метафизическое возвышение от “земного” к “небесному”, духовно-эстетический катарсис» [10, с. 172].

Антропологическая соразмерность нарушается, по мнению консерваторов, и на уровне образа жизни в условиях урбанистической культуры, делающей жизненное пространство человека так же несоразмерным ему.

В духовном плане ориентированность не на общество, а на личность, по мнению Бёра, роднит консерватизм с христианством: «Не потому, что христианство имеет склонность к консерватизму, а потому, что оно как ни одна другая религия ставит человека в центр внимания. Потому что христиане – и иудеи – видят в человеке творение Господа, и Божественное воплощение является сердцевиной христианского учения. Поэтому теоцентричность христианства в то же время является антропоцентричностью» [5]. Ориентированность на личность проявляется и в идее элитарности, противостоящей диктату толпы.

6. *Противостояние «улучшению»* человека извне. Признавая несовершенство человека, консервативное мировоззрение не превозносит, подобно гуманистам Возрождения, но и не принижает достоинство человека, не идеализирует, но и не демонизирует. Иными словами, консерватизм принимает имеющегося человека как данность, не веря в возможность его изменить внешними факторами, да и не желая этого. Стремление улучшить род человеческий человеческими же методами консерватизм рассматривает как однозначно опасную утопию. Таким образом, если вернуться к тезису о сохранении, то человек выступает для консерваторов одной из тех «проверенных временем» ценностей, которые следует сохранять. Эта задача опять же противостоит идее «прогресса», который предполагает различные формы «формирования нового человека», включая биоинженерию.

Консервативная эстетика

Исходя из обозначенных нами характеристик консерватизма как мировоззрения, можно предположить, что консервативная эстетика исходит из представления о существовании мировой гармонии, в которую органично вписаны природа и человек. Поэтому мир нельзя улучшить, исходя из субъективных человеческих представлений, это может привести только к разрушению гармонии. Задача человека, с точки зрения консервативной эстетики, не перестраивать мир, а строить себя. Это дает основание рассматривать жизнь как искусство построения себя через встраивание в мировую гармонию. Эта позиция четко прослеживается еще в эстетике китайского даосизма, что лишний раз подтверждает тезис о большей консервативности в целом восточной культуры, по сравнению с западной. Но и в западной консервативной мысли мы начиная с Бёрка находим ту же идею учиться эстетике у природы [36, с. 19].

По мнению ряда представителей консервативной эстетики (Э. Бёрка, Ж. де Местра, Н.М. Карамзина и др.), в культуре человечества уже давно выработано понимание того, как поддерживать мировой баланс. Такое понимание содержится в обычаях и традициях, и одно из ключевых предназначений человека – служение делу сохранения этих традиций. Задача эстетики – учиться гармонии у природы, используя данные свыше чувства прекрасного и безобразного, и служить делу сохранения антропологической соразмерности среды обитания человека. Важным элементом консервативной эстетики наряду с природой выступает жилище как центр культурного воспроизводства.

Ввиду того, что данный вопрос еще мало исследован как в России, так и за рубежом, мы не претендуем на создание полной картины в рамках данной статьи, а попытаемся охарактеризовать лишь некоторые элементы консервативной эстетики во взглядах зарубежных и отечественных мыслителей, отдельно выделив среди последних мировоззренческую позицию М.О. Меньшикова.

Европейская и американская консервативная эстетика

Как отмечал бывший главный редактор издания “The Princeton Tory” Дэвид Педерсон, «консерватизм с самого начала был связан с искусством». Помимо уже упоминавшегося нами Бёрка и Элиота, он ссылался на «Гегеля, Вордсворта, Кольриджа, Йейтса и многих других как на примеры консервативных мыслителей, для которых искусство имело решающее значение». Таким образом, он полагал, что формулирование принципов эстетики – это «нечто прочно укоренившееся в консервативной традиции». Отвечая на вопрос, каким должно быть консервативное искусство, Педерсон выделяет две основные черты: во-первых, это просто «хорошее искусство», которому должна быть чужда любая пропаганда. «Нам нужно, скорее, искусство, – отмечал он, – которое уважает объективную целостность произведения». Отсюда вытекает второе положение о том, что «консервативное искусство должно стремиться не быть политическим, моралистическим или “шокирующим”, а быть красивым». По его мнению, «консервативная эстетика является эстетикой в отсутствие идеологии», а «консервативное искусство – это просто искусство, не стремящееся реализовать никакой цели, кроме раскрытия собственной красоты» [2].

Консерватизм изначально выступал против буржуазных революций, а также такого их последствия как капитализации всего. Поэтому консервативная эстетика отрицательно относится к превращению произведений искусства в вещи для продажи[1]. Характерным является замечание Эшли Шефтсбери в одном из писем: «Я никогда не куплю для себя ни одной картины как украшения или мебели, даже если бы нашел картину Рафаэля стоимостью один пистоль». Исследователь этико-эстетических взглядов Шефтсбери так прокомментировал эту мысль: «Прекрасное нравится универсально, но независимо от всякого интереса, доставляя всем удовлетворение, тем благороднее, чем более оно остается бескорыстным. Этот момент сближает эстетику с моралью» [18, с. 168].

Д. Элиот, как отмечалось еще советскими исследователями, «испытывал ностальгию по до-буржуазным временам», уловив «общую тенденцию развития буржуазного общества к обществу “массового потребления”, “обществу стандартизированных индивидов”…» [14]. Во что вылилась эта тенденция в наше время, прекрасно выражает следующее наблюдение: «В Центре Льюиса вы услышите, как на семинарах люди обсуждают, является ли “успешным” произведение искусства, в котором заложена идея добра» [4].

Современный консерватор Дэвид Педерсон так же исходит в определении «прекрасного» из кантовского «бескорыстного интереса». Определяя красоту, как то, что «включает в себя оценку прекрасного объекта только ради прекрасного объекта». Противоположностью такой красоты, по мнению Педерсона выступают «симулякры красоты», порожденные массовым потреблением. Это в первую очередь китч – «искусство слащавое и сентиментальное, направленное прежде всего на эрзац-эмоциональность, на “Диснейфикацию” искусства».

Второе явление в искусстве, против которого выступают западные консерваторы, – это форма самовыражения, которая лучше всего передается тезисом: «я художник, я так вижу». В частности, Педерсон, исходя из уже описанного нами представления о тесной взаимосвязи эстетики с социализацией, отмечает, что «в противоположность атомистическому взгляду на человечество, заключенному в этом идеале самовыражения, самость – это не какая-то внутренняя сфера, ожидающая своего выражения; человек – это

[1] Показательно, что в условиях постмодернизма фильмы, книги и т.п. стали называть «продуктом», где само название предполагает, что это продукт для продажи.

не монада. Напротив, человеческая жизнь по своей сути диалогична и публична. Наши суждения о красоте не исходят из внутренних глубин, но обусловлены внешними факторами, как социальными, так и природными» [2].

Педерсон так же отмечает связанные с развитием промышленного капитализма этико-эстетические проблемы: «Наш современный мир стал рыночным и коммерциализированным, утилитарная логика мотива прибыли господствует почти во всех сферах жизни, а массовое производство постепенно разрушает ценность красоты. Но обновленное понимание художественных и эстетических аспектов обычных ремесел и занятий, я полагаю, послужило бы мощным противоядием от этих недугов. Ибо если мы увидим, что целью нашего труда должно быть не просто получение прибыли, а выполнение хорошей работы, тогда, возможно, мы сможем лучше противостоять выравниванию ценностей, которое принес капитализм» [2]. Резюмируя свои размышления об эстетике, Педерсон, утверждает: «Если мы, консерваторы, заботимся о будущем нашего общества, то именно в области искусства мы должны бороться» [2].

Русская консервативная эстетика

Представителям русского консерватизма в не меньшей мере присуще внимание к эстетике. Да и в целом «русская культура отличается глубоким эстетизмом» [34, с. 16]. По мнению В.К. Кантора, в русской эстетической традиции консерватизм предпочтителен, а «все крупнейшие русские мыслители и писатели выступали резко против либерализма» [11]. Исследователь связывал либерализм с индивидуализмом и утверждал: «В искусстве тенденции буржуазного индивидуализма, проникавшие в русскую культуру, разлагавшие ее общинную структуру, породили в середине прошлого века первое в России эстетское направление: направление “искусства для искусства”» [11]. Поэтому влияние либерализма «на русское искусство и литературу было невелико» [11]. Это подтверждается и судьбами русских писателей, публицистов, мыслителей, часто переходивших из либерального лагеря в консервативный, либо занимающих прогосударственные позиции (Ф.М. Достоевский, М.Н. Катков, Б.Н. Чичерин, К.Д. Кавелин).

В то же время эстетические взгляды русских консерваторов только начинают становиться предметом исследования. Первой в этом ряду стала эстетика Константина Николаевича Леонтьева, что обусловлено всей спецификой творчества данного «консерватора-эстета» по определению Г.Д. Гачева.

Практически все, кто обращается к исследованию философского наследия Леонтьева, обращают внимание на доминирование в его мировоззрении эстетического начала, которое в свою очередь неразрывно связано с религиозным опытом [38, с. 72]. Одним из первых исследователей леонтьевского наследия стал русский, а затем советский филолог С.Н. Дурылин. Он первым увидел в мировосприятии Леонтьева описываемую нами выше связь эстетики и политики. Он приводит характерное признание мыслителя: «Эстетика спасла во мне гражданственность» [38, с. 71]. Но и размышляя не на субъективном, а на государственном уровне, Леонтьев настаивал, что сильная государственность возможна только там, «где в жизни еще много разнородной эстетики», так как именно она является основным признаком творческой силы, а, следовательно, и жизнеспособности нации. И в то же время эстетика является и «формой сохранения устойчивости жизненных начал» [17, с. 160]. Таким образом «эстетическая доброкачественность истории» выступает «как вторичный симптом биологической и социальной жизненной доброкачественности человечества» [38, с. 104]. По определению Дурылина, «термометр эстетики» служил мыслителю для измерения «социального и культурного здоровья» общества. И, как полагает исследователь, Леонтьев ближе всех подошел к

идее «эстетики всемирной истории» наряду с Д. Рёскиным и О. Уайльдом. В XX веке, мы полагаем, ближе всех к этой задаче подошел Р. Коллингвуд, но и он ее не решил.

У Леонтьева Дурылин так же первым обнаружил отношение к жизни, как к служению идеалу красоты. «Искусство не важно, – писал Леонтьев, – потому что сама жизнь должна стать достойной эстетической оценки». Настоящая «красота», как полагал Леонтьев, находится не в «катакомбах пластики», именуемых музеями, «прекрасное, – как характеризовал взгляды Леонтьева Дурылин, – в живом цветении жизни и в великом оказательстве истории» [38, с. 78].

Идея жизни как искусства в высшем смысле этого слова проходит красной нитью через творчество Леонтьева. Причем он предпочитает многозначно понимаемому слову «искусство» более одухотворенное понятие «поэзия»: «Поэзия жизни самой, а не поэзия отражения в человеческом искусстве» [38, с. 90]. В романе «В своем краю» устами героя Милькеева он утверждал: «Поэзия есть высший долг… Долг жизненной полноты» [38, с. 92]. Жизнь, таким образом, воспринималась Леонтьевым как «высшее художественное произведение» [38, с. 90], которое должно строиться по законам мировой гармонии. Но эта гармония вовсе не означает только мирного сосуществования, она означает и диалектическую борьбу.

Дурылин так формулировал цель жизни по Леонтьеву: «…жить, пока есть жизнь, можно и нужно для прекрасного». А критерий «прекрасного» подобно большинству консерваторов Леонтьев находил в природе. «Конечная цель нам неизвестна… – размышлял через речь Мелькеева сам Леонтьев. – Но нам есть указание в природе, которая обожает разнообразие, пышность форм; наша жизнь по ее примеру должна быть сложна, богата… Прекрасное – вот цель жизни, и добрая нравственность и самоотвержение ценны только как одно из проявлений прекрасного, как свободное творчество добра» [38, с. 90–91].

Находим мы у Леонтьева и свойственную для западной консервативной эстетики критику мещанства и утилитарного прогресса, создающего «среднего европейца», так как, по его мнению, «чем больше развивается человек, тем больше он верит в прекрасное, тем меньше верит в полезное» [38, с. 90]. Поэтому мыслитель полагал, что «прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и христианству, и эстетике» [38, с. 104].

Применяя свой подход непосредственно к искусству, Леонтьев выступал с критикой так называемого критического реализма. «Живописцы наши выбирают всегда что-нибудь пьяное, больное, дурнолицое, бедное и грубое из нашей русской жизни… – писал он. – Реализм истинный есть правда жизни; реализм односторонний и карикатурный есть низкая ложь в области искусства… Мы уж нынче не смеем просить идеализации, мы просим только правды. Мы не решаемся уже требовать от искусства, чтоб оно возносилось выше жизни (хотя бы и не забывая ее вполне), нет, мы умоляем только не быть ниже, не быть пошлее, грубее, глупее, пустее действительности». Но в то же время он понимал, что основная вина здесь лежит не на искусстве, а на самой жизни. В письме А.А. Фету он уверял, что «если в самой пластической стороне жизни не будет больше идеализма», то не станет со временем его и в искусстве [38, с. 116].

Эстетические взгляды других отечественных консервативных мыслителей, к сожалению, пока еще недостаточно исследованы. Можем отметить, что позиции, схожие с леонтьевской установкой на жизнь как искусство, встречаются у Павла Александровича Флоренского и Сергея Николаевича Булгакова. Однако, в отличие от Леонтьева, они полагают, что такое искусство не под силу мирскому человеку, оно проявляется лишь в аскетической практике христианских подвижников. В данном подходе Флоренский опирался на традицию святых отцов, называвших аскетику «не нравственною работой, а искусством –

художеством…». Следуя за Флоренским, Булгаков в работе «Свет невечерний» напрямую трактует жизнь святых сподвижников как художественное произведение [12, с. 126].

Из более ранних представителей отечественной консервативно-эстетической мысли следует отметить одного из первых в России теоретиков эстетики как науки Николая Ивановича Надеждина. Он же может смело считаться первым теоретиком русской консервативной эстетики Нового времени. Именно он стал использовать понятие «народность», о котором мы писали выше, как эстетический термин. Народность в произведении искусства – это своего рода «отпечаток родины», который должен в первую очередь содержать «связь духовной жизни человека с природой», а так же, безусловно, предания и историю своей родины. Как отмечает современный исследователь данного вопроса, под идейным влиянием Надеждина строилась эстетика Ивана Александровича Гончарова, в которой, в свою очередь, уже просматривается описываемая нами выше критика буржуазного образа жизни как мещанской системы ценностей [35, с. 189].

Практически в одно время с Надеждиным развивал свои эстетические взгляды и Степан Петрович Шевырев. Современный исследователь его творчества отмечает свойственный его мировоззрению «пафос самосовершенствования личности», основывающегося на эстетическом воспитании [43, с. 167]. В своих взглядах Шевырев основывался на шиллеровском понимании красоты как силы, гармонизирующей наши состояния и действия. Шевырева, так же как и других русских мыслителей, тревожили происходившие в обществе буржуазные изменения, в частности «процесс коммерциализации литературы», превращения ее в «массовую», которая не несет в себе этических и эстетических ценностей и в то же время вытесняет собой из общества подлинное искусство. Именно Шевырев первым обращает внимание на сочетание реализма и идеализма в искусстве, о чем позднее будет писать Леонтьев. Он полагает, что идеальное обязательно должно присутствовать в искусстве, чтобы «подвигать нашу действительность» [43, с. 171, 172].

Консервативная эстетика проявилась и в публицистике Федора Михайловича Достоевского. Так, в ранней статье «Г-н –бов и вопрос об искусстве» (1861) писатель отводит значительное место рассуждениям о вопросах эстетики и, на наш взгляд, формулирует ряд черт русской консервативной эстетики. Достоевский, затрагивая вопрос противостояния искусства «утилитарного» и «чистого», или «искусства для искусства», не становится ни на одну, ни на другую сторону. Первое направление, как он полагал, стремится подчинить искусство идее, отбрасывая необходимость «художественности», второе лишает искусство свободы «в выборе вдохновения» [9, с. 79].

По мнению Достоевского, в художественном произведении эстетически значимо, во-первых, «согласие художественной идеи с той формой, в которую она воплощена» [9, с. 80], во-вторых, твердое стояние на родной, русской национальной «почве» [9, с. 93], наличие правдивого отображения в произведении национальной жизни, которое сам писатель назвал «русское значение» [9, с. 80] и которое в наибольшей степени воплотилось в творчестве А.С. Пушкина («…он есть полнейшее выражение направления, инстинктов и потребностей русского духа в данный исторический момент» [9, с. 99]), в-третьих (а этого писатель касается вскользь, говоря о художественности), «ощущение высшей красоты», «божественность», когда производится «впечатление особенное, впечатление бога», когда «в человеке происходит какая-нибудь внутренняя перемена, какое-нибудь передвижение частиц, какой-нибудь гальванический ток, делающий в одно мгновение прежнее уже не прежним, кусок обыкновенного железа – магнитом» [9, с. 78].

Представленный в статье спор Ф.М. Достоевского с Н.А. Добролюбовым (именно его фамилия сокращена в названии) не лежит в плоскости консерватор – либерал. Скорее это спор между консерватором-традиционалистом, органически и с позиций веры в Бога

воспринимающим эстетику, и социалистом-материалистом, желающим все факты искусства уложить в прокрустово ложе своей позитивистской теории.

Таким образом, важнейшими эстетическими характеристиками искусства, по Достоевскому, являются божественность (наличие идеи Бога, высшей красоты), «свобода в выборе вдохновения» [9, с. 79], органичное соединение мысли и художественности, формы и содержания, то есть «согласие художественной идеи с той формой, в которую она воплощена» [9, с. 80], отображение национального содержания жизни, способность не утратить «русское значение» [9, с. 80], искренность убеждений художника, совесть, уважение к прошлому.

Элементы консервативной эстетики в творчестве и мировоззрении М.О. Меньшикова

Михаил Осипович Меньшиков, более известный в настоящее время в двух ипостасях – идеолог партии русских националистов и литературный критик, в конце XIX – начале XX века выступал как многоплановый мыслитель, касавшийся разнообразных сторон культуры в самом широком понимании этого слова. В своей мировоззренческой эволюции он прошел через различные этапы философского и политического становления, и в его взглядах мы можем найти как либеральные, так и консервативные составляющие, что проявилось и в его эстетике. Однако ряд описанных нами выше положений консервативной эстетики Меньшиковым отстаивался довольно последовательно.

К тридцати годам Меньшиков приходит к той же идее, к которой Леонтьев пришел с самого начала своей сознательной жизни, что «эстетика выше этики». При этом Меньшиков уже в отличие от Леонтьева, но в согласии с древнерусской традицией полагал, что эстетика и этика не равновеликие понятия, что первая включает в себя последнюю. Меньшиков определял красоту как «верховное явление в мире», а посему, как все надчеловеческое, «загадочное, непонятное». Он отказывался искать объяснения эстетическим категориям с позиций становившегося модным и хорошо знакомого ему спенсоровского позитивизма: «Почему известное сочетание красок, звуков, линий приводит меня как бы в неземное состояние, в радостный и благоговейный, молитвенный экстаз? Вовсе не потому, что красивое – наиболее полезно» [26, л. 74].

Для Меньшикова диалектической парой красоте являлась не нравственность, а истина: «Истинное искусство, как и истинная наука, есть философия. Высшая мудрость всецело сливается с высшей красотой. В своем последнем сближении истина и красота как два гомолога, как виноградный и тростниковый сахар имеют тот же состав, только иначе преломляют свет» [25, л. 125 об.].

Как мы отмечали выше, присущая консервативному мировоззрению идея сохранения, в эстетическом плане ярче всего проявила себя в идее дома как средоточия традиций и самой жизни. Её можно найти – в самых разных вариациях – у Э. Бёрка и Г. Гегеля, у Т. Элиота и Р. Скрутона. Эта же идея красной нитью проходит как через дневниковые записи, так и через публицистику М.О. Меньшикова. Вспоминая о родном доме – деревенской избе, где в бедности и часто в горести протекало раннее детство публициста, он все же тосковал о потерянных доме и семье и мечтал обрести их вновь, создав собственную семью, дав ей новый кров. «Двенадцать лет вычеркнуто из моей жизни: я чувствую, что не жил все это время, и начну жить лишь с того момента, когда снова возвращусь в объятия родной семьи… – размышлял он в своем дневнике. – Но где она? Увы! Отец и мать, оба простились с жизнью, разрушено, разорено наше семейное гнездо! Но я должен – если нет семьи – изобрести ее. Если невозможно снова быть ребенком, дитем, то мне остается быть самому отцом: пережить свое детство в детях и пережить ощущение моих родителей

в самом себе. Я хочу быть отцом, как хотел этого десять тысяч лет назад мой отдаленный предок, как хотел этого мой дед и отец. Но мне думается, что я сумею более сознательно, чем они, хотеть этого и достичь этого, а главное – распорядиться этим, если оно будет достигнуто. И я сумею передать потомству, может быть, не только инстинктивный, но и сознательный родовой завет: тот жизненный лозунг, которого тайна скрыта от обыкновенных глаз. Если Бог соизволит продолжить себя в моем потомстве, то оно долго будет помнить: я долго-долго не умру в его памяти. Целью всех усилий моих я поставлю то, чтобы не распустить по свету семью мою так, как это, к несчастью, случилось с семьей моего отца. Я совью свое гнездо так крепко, сколько могу и без последней крайности не выпущу из этого гнезда ни одного неоперившегося птенца» [24, л. 87–87 об].

И память о семье, из которой он вышел, и мечта о грядущей семье, которую он создаст, безусловно, были некоей идеализацией, что и дает нам основание рассматривать их с эстетических позиций. Поиск семейного очага – это поиск красоты и гармонии, точки примирения с собой и миром, это необходимое, по мнению Меньшикова, условие, отправная точка для размышления о мировой системе: «Вот оно: небольшой кусок земли в деревенской глуши, занятие по вкусу и по воле, добрая семья и свобода учиться… Главная статья в моей жизни, главное наслаждение – думать, приводить все во всеобщую ясность. Теперь мне кажется, что если есть общий закон, строй, план природы, если есть где-нибудь отгадка сомнений, указание причин – это в математике. Мне кажется, весь мир, вся вселенная есть неизмеримая формула, совершенно симметричная, построенная по всем… законам счета – этой божественной науки» [28, л. 70].

В публицистике Меньшикова находим мы и идею жизни как искусства достижения гармонии с собой и миром. Не случайно один из циклов его статей, посвященных как раз вопросам построения человеком своей жизни, носит название «Элементы романа», а одна из частей прямо называется «Роман хорошего человека». Это представляется нам прямым продолжением идеи К.Н. Леонтьева, высказанной в письме С.И. Фуделю десятью годами ранее: «Надо поэтому ждать, чтобы в будущей России было побольше поэзии, не в смысле писания хороших стихов и романов, а в том смысле, чтобы сама жизнь была достойна хорошего изображения. Эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства… будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбой сил божественных (религиозных) с силами страстно-эстетическими (демоническими), придут и гениальные отражения в искусстве» [38, с. 99]. И словно продолжением этой мысли звучат мечтания Меньшикова, записанные им в дневнике: «Люди будущего непременно должны будут быть поэтами, художниками с утонченным вкусом и с чувствительною как химические весы душою. Вы скажите: чувствительная душа поймет и познает прежде всего боль и горе человечества, его страданье, и сама принуждена будет отзывчиво страдать. Так что же? И страдать приятно, как говорил Достоевский – страдать сознаньем» [27, л. 18].

Как позднее Флоренский и Булгаков, Меньшиков видел образцы подлинного искусства жить в христианском аскетизме: «Подобно развитию искусства, – как постоянно идея освобождается от шума и хаоса, до тех пор, пока в произведении искусства замечаешь только одну красоту, одну мысль – так и в человеке: истинная жизнь есть пересоздание человека в шедевр, постепенная эмансипация души от хаоса тела. Понятен аскетизм, пустынножительство» [27, л. 18 об.].

Подобно Г.С. Сковороде, который осуждал уныние, неумение человека быть счастливым, потому что не умеет он распорядиться «дарами-талантами» Творца, найти «сродное дело» и обрести через него сродность с миром [10], Меньшиков призывает учиться видеть красоту и находить через это счастье: «Разве это не милость Господня? У многих на сердце много горя, но посчитали ли вы, сколько дано вам радостей, – в семье вашей, среди любимых детей и друзей ваших, среди прекрасного мира Божия, украшенного

небесами, светилами, вечным солнцем и всеми чудесами, что окружают вас под солнцем?» [27, л. 19].

Именно у природы, как полагает вслед за многими мыслителями Меньшиков, следует учиться красоте жизни: «Каждый человек, желающий воспользоваться “мгновенно, случайным даром” жизни, должен пойти снова, как его предки, в Ханаан, должен вырваться из Египетского плена городов и хотя бы сорок лет пришлось блуждать в пустыне – должен найти обетованное Богом место, и должен прилепиться к этому месту со всем родом своим и создавать около себя новую, свежую жизнь, полную благоговения к вечности, благоговения к природе, благоговения к человеку. Нужно восстановить то, что разрушено: мысль о вечности, жизнь природы и любовь к человеку» [27, л. 19]. Подлинная красота для Меньшикова, как и Леонтьева, не в произведениях искусства, а в природе: «О, красота! Ты – оживленное искусство, оживленная форма, живая мысль! Ты могуча» [27, л. 19].

Описанную нами выше идею американского консерватора Р. Керка о том, что свобода нуждается в упорядочивании, находим и у Меньшикова: «Городская, рабская цивилизация – потому и есть рабская, что, освобождая человека из общества сверх полезного, она порабощает его не живым людям, а фикциям, моде, обычаю, привычке, лени. Городская цивилизация дает человеку всякое благо в безграничной степени и тем уничтожает в благе его корень, его свойство счастливить людей» [24, л. 9 об.].

Встречаем у Меньшикова и идею народности в том эстетическом понимании, как трактовал ее Надеждин. «Может ли искусство, поэзия, мысль развиваться не на народной почве? Нет. Вне жизни не может быть чего-нибудь правдивого и заслуживающего права на существование. Только то явление в народной жизни прочно, которое опирается на вековые народные устои, которые входят так или иначе в систему народной жизни. Действительно необходимо слиться с народом… не только для блага народа, но и для своего собственного блага» [27, л. 80].

В своем первом произведении «По портам Европы», написанном во время кругосветного плавания по окончании Кронштадтского морского технического училища, Меньшиков, впервые публично касается обсуждения вопросов, связанных с искусством, а опосредованно и эстетикой. Здесь же он выступает невольным продолжателем эстетизма Леонтьева и критиком «критического реализма», когда, оказавшись на Всемирной выставке 1877 года в Париже, рассматривал картины русских художников. Его неприятно поразило «засилье безобразного в картинах соотечественников». Полагая, что представители критического реализма в своем призвании видят проявление патриотизма, Меньшиков с грустью эстета писал: «Мы патриоты до того, что забыли, существует ли на свете женщина… Может быть я черств сердцем, но всегда променяю какого-нибудь трезвого или пьяного бурлака на одну линию, один штрих художественной Венеры» [15, с. 21]. Таким образом происходит вхождение Меньшикова в полемику по вопросу необходимости присутствия идеала в искусстве интуитивно на стороне приверженцев этого присутствия. Показательно, что наибольшее впечатление на Меньшикова произвела работа Г.И. Семирадского «Светочи христианства (Факелы Нерона)», написанная и по форме, и по содержанию в академической манере. Что же касается отображения народного быта, то Меньшикову неправдивым видится однообразие его изображения с исключительно неприглядной, убогой, уродливой стороны «a la Репин, Соколов и К°» [32, с. 64]. Такое проявление художественного русских живописцев – «больная черта в русской художественности» [32, с. 64]. Публицист высказывает убежденность в том, что и простой народ может быть изображен высокохудожественно и поэтично, более того, он достоин этого. Примечательно, что когда спустя четверть века Меньшиков увидел Сикстинскую мадонну, то с удивлением почувствовал в ней «удивительно русское» лицо [31, с. 530].

Появившаяся в ранней книге «По портам Европы» эстетическая позиция была противоречивой. Меньшиков выступил и как проповедник, искренне веривший в Бога, искусный консервативный критик безобразного, утверждавший необходимость создания положительного и христианского идеала в искусстве, и как последователь европейского прогрессивного взгляда на мир и искусство. В дальнейшем в работах о живописи Меньшиков в большей степени обнаруживает консервативную позицию. Так, в статье из цикла «Отклики» публицист рассказывает о впечатлениях от устроенной журналом «Мир искусства» в музее барона Штиглица декадентской выставке. Ненормальность, нереалистичность картин воспринимается им как сумасшествие: «…как будто я попал на выставку картин сошедших с ума или написанных помешанными» [29, стб. 413]. В выставленных работах Меньшиков замечает утрату авторского национального лица, унификацию художественных приемов, неестественность: выставлялись художники разных национальностей, «но на всех надеты одинаковые халаты, на всех лежит общая печать чего-то вычурного, необычайного, неестественного» [29, стб. 413]. Доминирование уродливости – общая черта техники картин: «…очень слабый рисунок, невероятные тона, нелепые извивы линий, чрезмерное подчеркивание мелочей и опущение главных данных, сочетание предметов неожиданных друг для друга» [29, стб. 413–414]. Указывая на то, что в природе нет декадентства, Меньшиков свидетельствует, что его появление обусловлено временем и реакцией на упадок старой культуры, ведущей к упоению «чрезмерными, стихийными, жестокими крайностями» [29, стб. 414]. Оно заканчивает одну эпоху и начинает другую. «Поворот от сознания к чувству, от увлечения идеями… к увлечению иллюзиями “конца века” есть признак возобладания растительной природы человека над духовной природой…» [29, стб. 415].

Однозначное неприятие экспериментально-упаднического, а впоследствии и модернистского изобразительного искусства – важная черта творчества критика, которая проявилась в ряде статей Меньшикова о литературе («Литературная хворь», 1893; «Среди декадентов», 1903) о живописи (“Das Ewigweibliche”, 1902; «Среди декадентов», 1903), о театральном искусстве («Императорская сцена», 1908).

В эстетической позиции Меньшикова многое определяется этическим, нравственным началом. Ориентация публициста на христианские ценности выразилась в отношении к известным полотнам европейской живописи. Прекрасное в его понимании – соответствующее христианскому идеалу, несущее его в себе, воздействующее облагораживающе и возвышающе на зрителя. Безобразное – грубо попирающее евангельские нравственные начала. При этом для Меньшикова нет разницы: наблюдает он современные произведения искусства или творения великих авторов прошлого. Так, эстетическими противоположностями в статье “Das Ewigweibliche” становятся картина Рафаэля «Сикстинская Мадонна», которая, по мнению Меньшикова, есть «великий урок, навсегда данный человеческому роду» [31, с. 531], и полотно Микеланджело «Леда и Лебедь»[1] (с изображением соития Леды с принявшим образ лебедя Зевсом), получившее характеристику «позорнейшая мерзость, какую только может придумать больное воображение» [31, с. 535], смысл которого Меньшиков характеризует как «зловоние, от которого отшатывает, как от заразы» [31, с. 535]. Различие в восприятии вечно женственного публицист соотносит с эстетическими идеалами христианства и язычества: «Для христианского миросозерцания женственное – это невинность, для язычества – момент утраты ее, грубая страсть, которою горят мифологические богини, нимфы и героини трагедий» [31, с. 537]. Но наибольшей степенью удаления от христианского начала, по мнению публициста, наделены даже не

[1] Меньшиков имел в виду работу П.П. Рубенса, которая является копией с утраченной картины Микеланджело.

языческие картины прошлого, а современные ему демонические картины Врубеля с выставки журнала «Мир искусства», о которых сказано в статье «Среди декадентов».

Своего рода вершиной консервативной эстетической мысли Меньшикова в отношении к живописи является его статья «Две России», написанная после посещения расположившейся в Екатерининском зале выставки М.В. Нестерова, где его особенно впечатлила картина «Святая Русь». Делясь своими впечатлениями с читателями, публицист писал: «Около нее и вообще на выставке этого замечательного художника вас охватывает неудержимый инстинкт родины, чего-то заветного и сладкого, что как будто проходит и чего смертельно жаль. Настоящее, доподлинное свое, родное, народное, непридуманное, народившееся само, вместе с березами и соснами. Эта старенькая с кучею главок церковка, этот "наш" Христос и угодники, они так же реальны, как и народ в сермяге, как и жаркая вера народная, и поэзия, облекающая эту веру блаженством. Я не умею и не берусь выразить, что хотел сказать художник. "Святая Русь!" – глубокие слова вложил народ в понятие о своей родине…» [23, с. 304–305]. Меньшиков вслед за древнерусскими авторами, вслед за А.С. Пушкиным, Ф.И. Тютчевым, Ф.М. Достоевским понимает, что живую Святую Русь, «не отделимую от Бога и его природы, создал сам народ». Благочестие народа основано на «культе совести», который противостоит чуждому благочестию, основанному на культе знания.

В статье «Две России» соединились важнейшие для консервативной эстетики и мировоззренческой позиции публициста (на всем протяжении его творчества) понятия: родина, народ, Бог-Христос и совесть. Л.Н. Толстой в письме к Меньшикову 23 января 1907 года, после прочтения этой статьи, горячо благодарил публициста за те чувства, которые она пробудила.

Но особенно значимо в ней и то, что публицист затронул одну из важнейших для всего его творчества категорий – совесть. Как отмечала современный исследователь творчества Меньшикова В.Б. Трофимова, «категория "совесть" всегда была главной в литературно-критическом и публицистическом творчестве М.О. Меньшикова» [40, с. 142]. В статье «Совесть и знание», написанной Меньшиковым еще в 1895 году, публицист «отстаивает главенство совести по отношению к знанию» [40, с. 143] и даже утверждает, что «все гуманитарные науки тотчас же теряют всякий смысл отнимите лишь от них проникающее их чувство совести» [21, с. 268]. Сам идеал совести для Меньшикова воплощается во Христе [21, с. 254]. А красота, которая достигается поэтами путем воплощения истины, «есть тайное осуществление <…> совести» [22, с. 113]. Главенство этического, нравственного над эстетическим, примат совести вырисовывается при осмыслении литературных произведений. Как указывает В.Б. Трофимова, «в 1880-х – 1890-х гг. творчество Л.Н. Толстого было для Меньшикова ярким примером сочетания этического и эстетического начал» [40, с. 144]. Совесть и нравственное начало доминируют при обращении к публицистике и художественным произведениям Л.Н. Толстого (статья «Работа совести (по поводу статьи "Неделание гр. Л. Толстого")», 1893), творчеству А.П. Чехова («Без воли и совести ("Палата № 6". Рассказ А.П. Чехова)», 1893), А.С. Грибоедова («Оскорбленный гений (По поводу 100-летия со дня рождения А.С. Грибоедова)», 1895) , М. Горького («Красивый цинизм», 1900), Ф.М. Достоевского («Свиньи и бесы», 1907), Т.Г. Шевченко («Сеятели ветра», 1914) и других литераторов. В получившем название «Клевета обожания» (1899) полемическом отклике Меньшикова на критическую статью Д.С. Мережковского «А.С. Пушкин» категория «совесть» играет важнейшую роль.

Неприятие литературного и театрального декадентства и модернизма как явлений низменно животных, бессовестных, содействующих нравственному разложению общества М.О. Меньшиков выразил в статьях «Литературная хворь» (1899), «Среди декадентов» (1903), «Императорская сцена» (1908).

Личная совесть и необходимость добиваться в жизни истины и справедливости заставляли М.О. Меньшикова выступать против сложившегося в обществе мнения и бороться до конца за правду, невзирая ни на что. Так, например, было со статьями «Дознание» и «Литературное следствие» (1895) о мнимом старце кн. В.В. Вяземском, так произошло и с материалами из цикла «Отклики» (1899) и статьей «В чем братство?» (1900), содержавших искреннюю критику порядков, заведенных в крестьянской общине Н.Н. Неплюева.

* * *

Мы полагаем, что деструктивные составляющие постмодернизма представляют собой одну из серьезных социокультурных угроз, не осознаваемых либеральными общественно-политическими течениями. Сложившаяся ситуация выдвигает новые задачи перед консервативно ориентированной частью общества. Однако при их решении можно и нужно опираться на опыт консервативной мысли предшествующих столетий, так как в нем заложены именно те базовые ценности, которые предстоит отстаивать ныне живущим.

Именно поэтому нам кажется актуальным обращение к публицистическому наследию одного из самых популярных (а у консервативного читателя самого популярного) журналиста конца XIX – начала XX века М.О. Меньшикова. Причиной популярности его статей было отсутствие сенсационной сиюминутности и попытки глубокого анализа выбранных им тем, который оказывался близок широкому кругу читателей. Поэтому его статьи, уже опубликованные в газетах, не терялись в подшивках, а обретали второе рождение, изданные еще при жизни автора разными отдельными сборниками, и продолжают активно печататься по сей день. Особенностью статей Меньшикова было отсутствие доктринерства. Свои идеи он подавал в легкой и доверительной, доступной читателю форме. Во многом это был результат того, что базовые этические и эстетические ценности, которые он стремился передать читателю, не были заложены в нем изначально, а сформировались позднее, часто вопреки его окружению. Меньшиков вырос в семье, уже утратившей эти ценности, но еще хранившей о них некоторую память, которая и стала для Меньшикова своеобразным ориентиром. Выросший в неблагополучной семье, он не только выступал за семейное благополучие, но и сумел создать семью, отвечавшую его взглядам. Его взгляды на семью и общество не были получены и в годы учебы, скорее именно неприятие существующего порядка вещей, сформировало своеобразную модель будущего поведения, основанного на традиционных ценностях. Меньшиков, таким образом, выступал не как продолжатель традиции, а как ее реконструктор, причем очень успешный. И именно его опыт нам кажется поэтому очень актуальным в наши дни, когда в обществе, где либеральные ценности во многом дискредитировали себя, а постмодернизм размывает любые понятия, зачастую утратившем традиционные ценности и находящемся в поиске новых ориентиров, растет запрос на консерватизм.

Ввиду того, что наиболее осязаемые плоды постмодернизма проявляются в сфере искусства и конструирования среды жизнедеятельности человека, эффективное противостояние ему в настоящее время возможно не столько в сфере политики и даже этики, сколько в сфере эстетики. Именно консервативные эстетические установки способны на базовом уровне формирования личности противостоять потере ее самоидентификации, деконструкции семьи и общества через утрату традиционного жизненного пространства. Сохранять, отстаивать и передавать новым поколениям ценностные константы гармоничного мировосприятия – вот основная задача консервативной эстетики.

Литература

1. *Oakeshott M.* On Being Conservative / M. Oakeshott // Rationalism in Politics and Other Essays. London; New York, 1962. P. 196–211.
2. *Pederson D.* The Aesthetics of Conservatism: Why Conservatives Need to Reclaim The Arts [Electronic resource] // The Princeton Tory. 2010. December 2. Режим доступа: http://theprincetontory.com/the-aesthetics-of-conservatism-why-conservatives-need-to-reclaim-the-arts/
3. *Scruton R.* Why I became a conservative [Electronic resource] // The New Criterion. 2003. Vol. 39. No. 9. Режим доступа: https://newcriterion.com/issues/2003/2/why-i-became-a-conservative
4. *Swanson E.* Conservatism And The Arts [Electronic resource] // The Princeton Tory. 2011. April 19. Режим доступа: http://theprincetontory.com/conservatism-and-the-arts/
5. *Бёр К.* Консерватизм: многогранное понятие: Попытка описания и ограничения – поиски следов [Электронный ресурс] // Исторические исследования. 2016. № 5. Режим доступа: http://www.historystudies.msu.ru/ojs2/index.php/ISIS/article/view/78/213
6. *Бёрк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного: пер. с англ. / общ. ред., вступ. ст. и коммент. Б.В. Мееровского. М.: Искусство, 1979. 237 с.
7. *Борисюк В.И.* Консерватизм эпохи глобализма: смена или сохранение нормообразующих парадигм? // Полития. 2005. № 1 (36). С. 40–63.
8. *Глазков Н.С.* Значение дистинкции воображения и фантазии для консервативной идеологии: философия Роджера Скрутона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 592–601.
9. *Достоевский Ф.М.* Г-н –бов и вопрос об искусстве / Ф.М. Достоевский Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 18. Л.: Наука, 1978. С. 70–103.
10. *Загорулько М.А.* Барочная метафизика «земного» и «небесного» (на примере сравнительного анализа философско-эстетических идей Григория Сковороды и представителей Черниговского литературно-философского круга) // Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины. 2015. № 1 (88). С. 168–174.
11. *Кантор В.К.* М.Н. Катков и крушение эстетики либерализма [Электронный ресурс] // Вопросы литературы. 1973. № 5. С. 173–212. Режим доступа: https://voplit.ru/article/m-n-katkov-i-krushenie-estetiki-liberalizma/
12. *Кожурин А.Я.* К типологии религиозного эстетизма (К.Н. Леонтьев и П.А. Флоренский) // Вестник СПбГУ. Серия 17. 2014. Вып. 2. С. 120–128.
13. *Комков А.А.* Истоки формирования древнерусской эстетической мысли [Электронный ресурс] // Аналитика культурологии: электрон. науч. изд. 2010. № 1 (16). Режим доступа: http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/256-article_17-8.html
14. *Красавченко Т.Н.* Элиот-критик в современных толкованиях [Электронный ресурс] // Вопросы литературы. 1973. № 7. С. 280–286. Режим доступа: https://voplit.ru/article/eliot-kritik-v-sovremennyh-tolkovaniyah/
15. *Крижановский Н.И.* Публицистика М.О. Меньшикова в контексте критико-философской мысли рубежа XIX–XX веков. Армавир: АГПА, 2012. 188 с.
16. *Курашов В.И.* Концепция антропологической соразмерности // Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции. Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009. С. 3–24.
17. *Куренков А.С.* Эстетико-философское мировоззрение К.Н. Леонтьева // Наука. Искусство. Культура. 2018. Вып. 1 (17). С. 159–165.
18. *Лартома Ж.П.* Диалектика этики и эстетики в творчестве Шефтсбери: прекрасное как символ моральности // Философия и общество. 2009. № 3. Июль – сентябрь С. 165–178.
19. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
20. *Ляшенко П.В.* Политические взгляды Платона в контексте современного эстетического прочтения // Вестник ОГУ. 2014. № 7. С. 196–200.
21. *Меньшиков М.О.* Великорусская идея / сост., предисл., коммент. В.Б. Трофимовой; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. Т. I. 688 с.
22. *Меньшиков М.О.* Великорусская идея / сост., предисл. и коммент. В.Б. Трофимовой; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. Т. II. 720 с.
23. *Меньшиков М.О.* Выше свободы: Статьи о России. М.: Современный писатель, 1998. 464 с.
24. *Меньшиков М.О.* Записная книжка: дневниковые записи, очерки, рассказы. 22 июля 1882 г. – 1 февраля 1883 г. // Центральный московский архив-музей личных собраний. Ф. 202: Михаил Осипович Меньшиков. Оп. 1. Д. 12.
25. *Меньшиков М.О.* Записная книжка: дневниковые записи, очерки. 7 декабря 1890 г. – декабрь 1892 г. // Центральный московский архив-музей личных собраний. Ф. 202: Михаил Осипович Меньшиков. Оп. 1. Д. 26.
26. *Меньшиков М.О.* Записная книжка: дневниковые записи, очерки. Л. 1–146. 25 января 1891 г. – 1 декабря 1891 г. // Центральный московский архив-музей личных собраний. Ф. 202: Михаил Осипович Меньшиков. Оп. 1. Д. 27
27. *Меньшиков М.О.* Записная книжка: дневниковые записи, очерки. Февраль 1886 г. – 25 декабря 1889 г. // Центральный московский архив-музей личных собраний. Ф. 202: Михаил Осипович Меньшиков. Оп. 1. Д. 24.
28. *Меньшиков М.О.* Записная книжка: дневниковые записи, путевые заметки о плавании на фрегате

«Князь Пожарский» в Грецию, Италию, Турцию: Февраль – сентябрь 1879 г. // Центральный московский архив-музей личных собраний. Ф. 202: Михаил Осипович Меньшиков. Оп. 1. Д. 6. Л. 1–141.

29. *Меньшиков М.О.* Отклики IX // Неделя. 1892. № 12. Стб. 413–416.

30. *Меньшиков М.О.* Памяти великого гражданина / М.О. Меньшиков // Письма к ближним. Год XI-й. СПб.: Изд-е М.О. Меньшикова.1912. 772 с.

31. *Меньшиков М.О.* Письма к ближним / М.О. Меньшиков // Полн. собр. соч.: в 16 т. Т. 1: 1902 г. СПб.: Машина времени, 2019. 832 с.

32. *Меньшиков М.О.* По портам Европы. 1878–1879: Очерки заграничного плавания на фрегате «Князь Пожарский». Кронштадт: Тип. «Кронштадтского вестника», 1884. Ч. 1. 390 с.

33. *Мусихин Г.И.* Консерватизм в поисках идентичности: от либертарианства к постмодернизму? // Исторические исследования. 2016. № 5. С. 70–77.

34. *Парилов О.В.* Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: автореф. дисс. … докт. философ. наук. Н. Новгород, 2006. 34 с.

35. *Плужникова Ю.А.* Формирование художественной концепции И.А. Гончарова в контексте идей Н.И. Надеждина // Вестник ТГУ. 2011. Вып. 4 (96). С. 188–190.

36. *Пневски Д.* Neo-возвышенное: современные толкования классической эстетики // Новый филологический вестник. 2019. № 2 (49). С. 16–29.

37. *Раппапорт А.Г.* Скрутон Р. Эстетика архитектуры (реферат) [Электронный ресурс] // Общие вопросы искусства: Научный реферативный сборник. Вып. 2: Критика буржуазных эстетических концепций в области архитектуры. Ч. II. М.: Информкультура, 1982. Режим доступа: http://papardes.blogspot.com/2013/05/blog-post_10.html

38. *Резвых Т.Н.* Сергей Дурылин об эстетике К.Н. Леонтьева // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 64–144.

39. *Рогожа М.М.* Дэвид Юм о принципах морали гражданского общества // Этическая мысль. Вып. 12. М.: Институт философии РАН, 2012. С. 231–245.

40. *Трофимова В.Б.* Категория «совесть» в литературной критике и философской эссеистике М.О. Меньшикова // Вестник МГОУ. Серия: Русская филология. 2015. № 4. С. 141–152.

41. *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества / пер. с англ. И.И. Мюрберг, под ред. М.А. Абрамова. М., 2000. 342 с.

42. *Харина О.А.* Американская национальная культурная традиция в работах Рассела Керка // Вестник Пермского ун-та. История. 2015. Вып. 2 (29). С. 34–40.

43. *Цветкова Н.В.* «Эстетический гуманизм» в журналистской деятельности С.П. Шевырёва («Московский вестник» и «Московский наблюдатель») // Вестник Псковского гос. ун-та. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2015. Вып. 1. С. 166–174.

44. *Чамаева Н.А.* Майкл Оукшотт: этапы творческого пути и обзор основных трудов. Ч. 1 // Известия Иркутского гос. ун-та. 2011. № 1 (6). С. 42–51.

Аннотация. В представленной работе впервые в отечественной историографии анализируется понятие «консервативная эстетика» и показывается значимость данного явления для осмысления своеобразия европейской, американской и русской традиционной культуры, а также его сущностная роль в противостоянии разрушительным постмодернистским тенденциям в жизни общества. Данный концепт осмысляется с исторической, культурологической и социально-философской позиций. На основе представлений отечественных и зарубежных консерваторов авторы статьи предложили ряд тезисов, характеризующих «консерватизм» как мировоззренческую установку, показав ее преломление в сфере эстетического восприятия мира. Особый акцент делался на схожести ряда черт консервативной эстетики в российской, английской и американской исторической традиции. Выявленные характеристики консервативного взгляда на мир через призму эстетики были использованы для раскрытия дополнительных граней философского наследия выдающегося отечественного публициста конца XIX – начала XX века Михаила Осиповича Меньшикова.

Ключевые слова: консерватизм, либерализм, постмодернизм, эстетика, этика, социальная философия, Михаил Осипович Меньшиков.

Svetlana M. Sankova, PhD in History, Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies, Turgenev Orel State University. E-mail: historiphil@ya.ru

Nikolay I. Krizhanovsky, Candidate in Philology, Associate Professor, Department of Literature and its Teaching Methods, Armavir State Pedagogical University. E-mail: nicolaykri@mail.ru

Conservative Aesthetics in the Context of M.O. Menshikov's Worldview1

Abstract. In the present work the concept of "conservative aesthetics" is analyzed for the first time in Russian historiography and the significance of this phenomenon for understanding the originality of European, American and Russian traditional culture, as well as its essential role in opposing destructive postmodern tendencies in the life of society is shown. This concept is interpreted from the historical, cultural and socio-philosophical aspects. On the basis of the domestic and foreign conservatives' ideas, the authors of the article propose a number of theses characterizing «conservatism» as ideological attitude and show its interpretation in the sphere of aesthetic perception of the world.

Special emphasis was placed on the similarity of a number of features of conservative aesthetics in Russian, English and American historical traditions. The revealed characteristics of the conservative view of the world through the prism of aesthetics were used to show additional facets of the philosophical heritage of the outstanding Russian publicist of the late 19th – early 20th centuries Mikhail Osipovich Menshikov.

Keywords: Conservatism, Liberalism, Postmodernism, Aesthetics, Ethics, Social Philosophy, Mikhail Osipovich Menshikov.

***** The reported study was funded by RFBR under the research project № 20-012-00153.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-311-321

Инга Желтикова

*Консервативные элементы в видении будущего России в художественных образах**

Насколько будущее неожиданно

В большинстве своем размышления о будущем направлены на предугадывание грядущих событий или проектирование желаемой перспективы. Данный настрой сохраняется, даже несмотря на то, что комплексные прогнозы практически никогда не оправдываются, а проекты в процессе реализации далеко уходят от первоначального замысла.

Исследовательский интерес к будущему может носить и несколько иную форму – анализа социальных ожиданий или представлений о будущем, бытующих в том или ином настоящем. Изучение целостных картин будущего, отражающих видение перспективы отдельными людьми или их большими группами, дает представление о будущем прошлого, том субъективно видимом горизонте, к которому, как казалось нашим предкам, они движутся. Однако и по отношению к образу будущего часто ставится вопрос о предвидении, о том, насколько тот или иной автор «угадал» будущие тенденции. Хотя такие предугадывания выглядят достаточно впечатляющими, их изучение представляется нам малопродуктивным. Совпадение отдельных элементов настоящего с представлением о нашем времени как о будущем людей прошлого остается не более чем совпадением, пока речь идет о случайных параметрах социальной реальности. Тогда же, когда мы сталкиваемся с целостными картинами будущего и замечаем их повторение у различных представителей социума, мы можем с их помощью исследовать ценностные установки этого социума, его темпоральную ориентированность.

Далеко не все элементы картин будущего отличаются принципиальной новизной и попыткой запечатлеть ранее не бывшее. В представлениях о будущем можно встретить и смелые фантазии, и модификации уже существующих тенденций, и элементы прошлого социального опыта, перенесенные в будущее. В этой статье мы обратимся к рассмотрению консервативных элементов в видении будущего России, выделим их типы и попытаемся установить связь между традиционными мотивами в размышлениях о будущем с временем их возникновения. Под консервативными элементами в картинах будущего мы будем иметь в виду наиболее устойчивые параметры актуального состояния социума, переносимые в представления о завтрашнем дне.

Проанализировав образы будущего, функционирующие в России на протяжении ее существования, мы можем выделить ряд параметров, с одной стороны, традиционно

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00256 А.

Желтикова Инга Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и культурологии Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева. E-mail: inga.zheltikova@gmail.com

присутствующих в самой социальной реальности страны разных временных периодов, с другой – устойчиво переносимых в картины будущего. К таким консервативным образам мы относим образ первозданной природы, социальной дифференциации, «упрощения» или возврата к более архаическим формам быта, религии как мировоззренческой основы общества, доминирования музыки как формы искусства.

Первозданная природа как элемент социальной реальности будущего

Значимость не преобразованной человеком природы для жизни будущего выступает одной из консервативных установок в представлении завтрашнего дня в России. Природа всегда воспринималась русскими людьми как одна из базовых ценностей, источник красоты, богатства, была неотъемлемой составляющей концепта «Родина». Противопоставление культуры и натуры, которое вместе с идеей прогресса было введено французскими просветителями в западную мысль и частично оспаривалось немецкими романтиками, для русской культуры было не свойственно вовсе. Благодаря пространственной протяженности России, вариативности ее природных ландшафтов, значимости для экономики сельского хозяйства природный ландшафт всегда воспринимался людьми с российским менталитетом не как оппозиция городской цивилизованной жизни, а как неотъемлемый фон, на котором она разворачивается. Соответственно будущее России также не мыслилось и не мыслится без сохранения нетронутых природных пространств.

Один из героев романа Н.Н. Шелонского «В мире будущего», Атос, живущий в конце XXI века, четко расставляет приоритеты в вопросе отношения к природе. В то время как ученые XIX века, вышедшие из подземных пещер после мистического векового сна, «с напряженным вниманием вглядывались в окружающую природу, со смутным желанием подметить те перемены, которые произошли в ней за тысячелетний период», и не замечали таковых, хозяин, оказывающий им гостеприимство, поясняет, что отсутствие резких перемен в природе за прошедшие годы не случайно. «Мы, то есть люди настоящего, – говорит он, – дорожим природой в ее естественном, первобытном виде, и везде, где только можно, не изгоняем ее искусственно» [11].

Мир будущего Шелонского – это мир, в котором крупные «семьи», состоящие из 200–300 человек способны благодаря научным открытиям вести практически автономное существование, занимаясь на лоне природы сельским хозяйством и ремеслами, обеспечивая себя всем необходимым. Города остались как памятники прошлого, но и они буквально «утопают в зелени». Вот как с высоты птичьего полета путешественники видят старую Москву: «Кривой, извилистой линией вырезалась Москва-река, а дальше, на высоком берегу, виднелись стены древнего Кремля. Но там, где тянулись шумные улицы, лепились один к другому каменные дома, где царил вечный шум и грохот миллионного города, там теперь раскидывались цветники, поля, высились кущи деревьев и над ними, гордо поднимаясь кверху, царили чудные здания, как несокрушимые памятники человеческого гения» [11].

Идеи дезурбанизма оказываются близки и советской фантастике. Будущее в изображении И. Ефремова, А. Казанцева, ранних Стругацких, К. Булычёва – это мир лесов, полей, нетронутой и окультуренной природы, будущее невысоких коттеджей для жизни и работы и больших городов как научных и политических центров. В далеком будущем Ефремова скоростные поезда, соединяющие ключевые точки планеты, сохраняют необходимость пешеходных переходов до мест назначения, в которых люди получают возможность окунуться в аутентичный природный ландшафт: «Внезапно вспыхнула и раскрылась необъятная равнина, поросшая серебристой травой. Широко закрутились, разбегаясь в стороны, вихри, поднятые стремительным бегом вагонов. Ярко-синяя полоса вдали

обозначила ступенчатые древние горы, среди которых в направлении Индийского океана находилось плоскогорье Реват. Оно было близко от станции, и, чтобы достичь его, юным путешественникам не требовалось ничего, кроме собственных, достаточно тренированных в ходьбе и беге ног. Далекий берег угадывался лишь по оттенкам неба и опускавшегося к закату солнца. Трава хлестала по голым ногам путников, вызывая обжигающий зуд, ветер обвевал их спины сухим жаром» [2].

Интересно отметить, что отечественные авторы имеют заметную склонность смещать климатические пояса России к югу, да и вообще неравнодушны к буйной растительности тропиков. На Северном полюсе, описываемом Шелонским, господствует умеренный климат Центральной России, достигнутый благодаря системе зеркал, направляющих солнечный свет в арктическую зону. Рядом с Московским Кремлем растут акклиматизированные пальмы и финиковые деревья. В романе М.М. Щербатова «Путешествие в землю Офирскую г-на С. Шведского дворянина» уже на Южном полюсе путешественники встречают природу юга России, а в повести В.Я. Брюсова «Республика Южного креста» гигантский купол позволяет создать в Антарктиде субтропический климат. В диафильме 1982 года «100 лет тому вперед. Коля в будущем» тропические плоды можно собирать прямо на улицах Москвы, а на иллюстрациях Роберта Авотина даже космические корабли окружены причудливыми цветами.

Герой романа К.С. Мережсковского «Рай земной, или Сон в зимнюю ночь» [5], спасаясь после кораблекрушения, оказывается в далеком будущем. Вот его первые впечатления от поселения наших далеких потомков: «Палатки, разбросанные в беспорядке между деревьями и кустами, как бы утопали в зелени… Огромные раскидистые деревья с оригинальными пластинчатыми корнями, точно змеи, извивавшимися по земле, наклоняли свои могучие ветви над палатками... Цветы росли также в изобилии вокруг самих палаток, как бы нарочно здесь рассаженные, и из этих естественных, а может быть, и искусственных клумб, то вдруг возвышались группы широколиственных бананов, резко выделяясь своей яркой зеленью и громадными листьями… Вся эта картина, оживляемая пением многочисленных птичек, ярко оперенных, красных, зеленых, пестрых, весело порхавших среди зелени, производила самое чарующее впечатление… Передо мною стояла красавица тропическая природа во всей своей дивной наготе!» [5].

Еще одной стороной внимания к природе в изображении будущего является акцентирование сельскохозяйственных работ. Классический пример дает нам четвертый сон Веры Павловны из романа Н.Г. Чернышевского «Что делать?». Мир светлого будущего предстает перед сновидицей и читателями во всем своем великолепии: «Золотистым отливом сияет нива; покрыто цветами поле, развертываются сотни, тысячи цветов на кустарнике, опоясывающем поле, зеленеет и шепчет подымающийся за кустарником лес, и он весь пестреет цветами; аромат несется с нивы, с луга, из кустарника, от наполняющих лес цветов; порхают по веткам птицы, и тысячи голосов несутся от ветвей вместе с ароматом; и за нивою, за лугам, за кустарником, лесом опять виднеются такие же сияющие золотом нивы, покрытые цветами луга, покрытые цветами кустарники до дальних гор, покрытых лесом, озаренным солнцем, и над их вершинами там и здесь, там и здесь, светлые, серебристые, золотистые, пурпуровые, прозрачные облака своими переливами слегка оттеняют по горизонту яркую лазурь» [10].

Плодородная нива как символ процветания присутствует в изображении будущего М.М. Щербатова, Ф.В. Булгарина, В.Ф. Одоевского. Александр Чаянов дает подробные картины крестьянского изобилия в повести «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии». Хлебные поля используются современными кинематографистами при изображении светлого будущего.

Можно предположить, что весь комплекс образов, связанных с природой и ее значимостью в мире будущего, носит отчасти архетипический характер и смыкается с пред-

ставлением о «землях изобилия». Так, Е.М. Мелитинский [3, с. 190–198] замечал, что для архаического мышления одной из форм представления будущего был бессознательный утопизм коллективных ожиданий сытой и безопасной жизни, такой, например, какой видит ее Ф. Булгарин: «…плодоносные деревья и виноград зеленелись на берегах; златые купола башен и храмов, великолепные здания и мачты корабельные в порте возвещали о цветущем состоянии сей страны» [1]. Образ изобильных земель, в своем первоначальном варианте предполагающий лесные массивы, богатые дичью для охоты, с переходом к земледелию претерпевает изменения в сторону пашенных угодий, плодородных нив, садов, виноградников. Цветы, порхающие птицы и бабочки довершают картины «райской страны», максимально приспособленной для жизни человека. Архаические представления о будущем смыкались с представлением о посмертном существовании, и «земли изобилия» могут быть отнесены к архетипу рая [14].

Для нас здесь важен вневременной аспект консервативных элементов образов будущего. Как замечал М. Элиаде [13], первоначальные модели восприятия мира предполагают временную инверсию, при которой начало выступает образцом конца, а прошлое – эталоном будущего. Как бы в подтверждение этой мысли герой романа Шелонского констатирует закономерность обращения будущего к прошлому: «Словом, жизнь возвратилась к своим первобытным формам, но благодаря тому, что человек достиг предела своего могущества, а не потому, что он не мог бы создать других условий. Да вообще, жизнь земледельца представляет первообраз вашей жизни…» [11].

Многие исследователи отмечают важность для русского самосознания наследия земледельческой культуры и, соответственно, архаических ценностных установок. Верность этого тезиса видна из трансляции в будущее природных образов. В то же время сохранение дикой природы в представлении общества о будущем указывает на ценностную составляющую отношения к природе, воспринимаемой не столько в качестве кладовой для удовлетворения потребностей, сколько в виде необходимой для человека среды обитания, экологической ниши, в которой возникло человеческое общество и которая должна быть сохранена для его дальнейшего существования.

Иерархическая структура общества в видении будущего

Вторым по распространенности консервативным элементом, встречаемым нами в картинах будущего, является сохранение социальной дифференциации, сословной иерархии и профессиональных групп, характерных для времени возникновения образа будущего.

Многими авторами, оставившими свои наброски картин будущего, социальная иерархия воспринималась как следствие естественного неравенства людей, провиденциального их разделения на классы и сословия в соответствии с природными дарованиями. Авторы XIX века в своих представлениях о будущем постулируют две основные социальные группы: крестьян, обрабатывающих землю, и помещиков, владеющих этой землей и осуществляющих организационные и руководящие функции. Например, в представлениях Фаддея Булгарина будущая России останется аграрной страной, земли которой (не только на суше, но и на морском дне) по-прежнему принадлежат аристократии, а низшие сословия сохраняют присущие им функции, хотя и получают в свое распоряжение отдельные предметы роскоши. «Представьте себе мое изумление, – рассказывает путешественник во времени, – когда я увидел господ и госпож в парчовых и бархатных платьях, выметавших улицы или поспешавших с корзинами на рынок в маленьких одноместных двухколесных возках, наподобие кресел… Крестьяне и крестьянки, сидевшие на возах, все одеты были с таким же великолепием в парчу и бархат…» [1]. Чудеса техники, описываемые В.Ф. Одоевским в романе «4338 год», соседствуют в обществе будущего с многочисленной челядью,

обслуживающей своих хозяев. Так, обязанность по изданию электронной ежедневной газеты или еженедельного журнала с информацией о текущих событиях «возлагается в каждом доме на столового дворецкого. Это делается очень просто: каждый раз, получив приказание от хозяев, он записывает все ему сказанное, потом в камер-обскуру снимает нужное число экземпляров и рассылает их по знакомым» [6].

На открытках «Москва в XXIII веке», вышедших в России в 1914 году, на фоне подземных и воздушных железных дорог, самолетов, аэросаней можно заметить разносчиков газет, бородатых «мужиков» возле речных барж, полицейских на лошадях, «чистую публику» в летнем саду. На аналогичных сериях открыток Франции изображаются горничные с механическими метлами, птичницы, настраивающие машины для раздачи корма. В пьесе В.А. Соллогуба «Ночь перед свадьбой, или Грузия через 1000 лет» герой, перенесшийся в далекое будущее, находит в нем трубочистов, воздушных извозчиков, чиновников, полицейских, аристократию.

Общество будущего, представляемое в начале XX века, тоже сохраняет в социальной структуре крестьянство как многочисленную социальную группу, однако второй по численности группой выступают уже не помещики, а промышленные рабочие. Современные картины будущего переносят в завтрашний и послезавтрашний день государственную элиту, военных и рабочих, обслуживающих как промышленные, так и сельскохозяйственные машины. В романе С. Лукьяненко «Звезды холодные игрушки» человечество благодаря открытию джамп-перемещения участвует в межзвездном конклаве в качестве космических «извозчиков». Но на самой Земле по-прежнему существуют национальные государства, значительное имущественное расслоение, госчиновники, служба национальной безопасности. В романах В. Сорокина «День опричника», «Сахарный кремль», «Теллуриия», «Манарага» в самодержавной России двадцать первого и последующих веков с генной инженерией, киборгизацией, биороботами и суперкомпьютерами соседствуют горожане, топящие дровами печи в многоэтажных домах, деревенские жители, выращивающие картофель в качестве горючего для автомобилей и плетущие лыковые лапти, госчиновники, посещающие элитные бордели, деятели искусства, развлекающие аристократию.

Образы, отражающие присутствие в обществе будущего значительной социальной дифференциации, указывают на значимость для их носителей существующей в настоящем социальной структуры, действующих социальных институтов, желание сохранить их без заметных изменений. В них находит отражение одна из исходных установок консерватизма, заключающаяся в признании принципиальной неоднородности социума, функциональности существующих форм социальных взаимодействий, справедливости сословной, классовой, имущественной и иной иерархии. В то же время приверженность консервативным социальным структурам может свидетельствовать и о неготовности адептов к социальным изменениям, их несклонности к риску, отсутствию желания меняться и видеть вокруг себя изменения. Консерватизм в представлении социальной структуры будущего во многом определяет и консерватизм отношения к будущему в целом, поскольку отражает саму суть социальных взаимодействий, принцип организации жизни людей.

«Упрощение» и возрождение «архаических форм быта» как вектор будущего

Достаточно распространенной в описании будущего является буколическая тема возврата к доцивилизационным формам существования, которая перекликается с темой первозданной природы. Акцентирование преимуществ примитивных форм организации социума, ценности «упрощения» как отказа от иллюзорных благ цивилизации, роскоши и излишеств в той или иной форме присутствовали в русской культуре на протяжении всего

XIX века, поэтому не удивительно, что некоторые авторы попытались увидеть результаты этого процесса в будущем.

Как бы единую картину будущего описывают авторы, восхищающиеся простотой быта своих далеких потомков. «Первое, что бросалось в глаза, – пишет Шелонский о комнате, в которую провели для отдыха гостя из прошлого, – это была чрезвычайная простота стиля: в громадной овальной комнате, противоположный конец которой терялся из глаз, не было ни одной колонны, на стенах не виднелось никаких украшений» [11]. «Дом был весьма посредственной величины и ничего великолепного не представлял, – как бы продолжает то же описание Щербатов. – Мы были <...> введены в комнаты, которые не имели никаких излишних украшений; стены были подмазаны алебастром, столы и стулья из простого дерева; но удивило меня то, что я видел поставленных несколько малых зеркал» [12]. Можно сказать, что эстетика минимализма, присутствующая в таком видении внешних сторон будущего, является своеобразной реакцией на излишнее украшательство интерьеров барокко, романтизма и раннего модерна. Возможно, это тоска по детству – детские комнаты в XIX веке традиционно оформляли менее изыскано, чем парадные залы и будуары.

Однако подобные отсылки к прошлым формам быта в изображении будущего мы встречаем и в XXI веке. Активно они используются в кинематографических картинах будущего. Достаточно распространенным элементом архаики в кинофильмах выступает Старый Дом, как правило, деревенский, часто деревянный, утопающий в зелени, стоящий одиноко или в окружении таких же домов. Это позитивный образ, своеобразная отсылка к «неличному детству», когда мир был проще и безопаснее. В фильме «Личность № 74» (2013, реж. И. Рено), посвященном недалекому будущему, в котором возможна корректировка личности и сознания отдельного человека для предотвращения потенциальных социальных угроз, главные герои приезжают в старый клуб, здание которого сохранилось на окраине города. Это место их совместных воспоминаний: забытые фотографии покрывают стены, памятные с детства предметы расставлены на столах. В сюжете фильма этот дом выступает символом индивидуальной аутентичности, обеспечивает преемственность прошлого, настоящего и будущего. В отечественном блокбастере «Защитники» (2017, реж. С. Андреасян) двое из четырех супергероев живут в подчеркнуто архаической обстановке. Лер, способный притягивать к себе камни и тем увеличивать свою силу и защиту, скрывается в полузаброшенном горном монастыре. Виды старинных стен, поросших плющом, выщербленных от времени ступеней, родника посреди пустынного внутреннего двора символизируют незыблемость определенных параметров человеческого бытия и образуют контраст с повышенной динамичностью фильма. Арсус – человек-медведь живет в уединенной таежной избушке, интерьер которой полон предметов старины. Дом в подмосковной деревне использует как место временной дислокации космический пришелец из фильма «Вторжение» (2020, реж. Ф. Бондарчук). Его фраза «У меня работа. У меня дом. У меня огород», несколько раз произносимая на протяжении картины, неизменно располагает собеседников в его пользу, служит своеобразным маркером: «я свой, я неопасный».

Еще одной стороной «упрощения» в образах будущего выступает отказ от вина, изысканных кушаний, особых приемов в сервировке стола. Обильную, здоровую, но простую пищу видят в будущем не только уже упомянутые авторы. Ф. Булгарин в своей фантазии о будущем рассказывает о деревянной посуде, из которой едят щи аристократы, В.А. Соллогуб и В.Ф. Одоевский согласны в том, что на столе наших потомков будет преобладать пища растительного, а не животного происхождения. Всех этих авторов одинаково привлекают напитки из ягод, меда или простой воды, обработанной особым образом.

Люди будущего в описании К. Мережковского наиболее последовательны в отказе от «благ цивилизации», к числу которых относятся не только проявление роскоши, заводы

и фабрики, загрязняющие окружающую среду, искусственные средства передвижения и медицина, города и наука, но и грамотность, изящные искусства, одежда. Герои «Сказки-утопии XXVII века», живя в субтропиках, комфортно себя чувствуют в палатках, ходят без одежды, их прекрасные тела и окружающая природа заменяют произведения искусства: «Живопись нам не нужна – посмотрите среди какой чудной, поэтической природы мы живем! – говорит гуру общества будущего, – наше жилище – этот остров – сплошь украшено картинами, и какими! Скульптура тоже нам не нужна, мы окружены живыми античными статуями, обладающими еще тем, чем не обладала ни одна из статуй древности, – грацией движений, и посмотрите, в какой нежно-розовый цвет окрашены наши статуи, какой у них блеск в глазах, какие коралловые у них губы, – это и статуи, и картины в одно и то же время. Архитектура нужна нам еще менее, так как мы живем в простых палатках» [5]. Их мир – это воспроизведение рая без необходимости трудиться, что-либо создавать или изучать. «Один из основных принципов наших, – продолжает представитель немногих мудрецов, поддерживающих первозданную гармонию мира будущего, – состоит в том, что человечество может обеспечить свое счастье навсегда только при том условии, если оно сохранит неизменным на вечные времена свое теперешнее устройство и откажется от всякого прогресса в этом отношении. Всего, что грозит усложнить или изменить нашу жизнь, хотя бы под предлогом ее улучшения, мы тщательно избегаем» [5].

В этом оптимистическом варианте видения будущего упрощение жизни не подразумевает ее деградации. Речь идет не о распаде социальных структур, а о таком их уровне, который оставляет человеку больше свободы от условностей и излишества, как в романе Стругацких «Полдень XXII век», в котором жители небольшого поселка привыкли питаться в общественной столовой. Но когда гостю из прошлого приходит в голову заиметь дома универсальный автомат для приготовления пиши, окружающие относятся к этому с улыбкой, но не находят в таком желании ничего предосудительного. Внешняя простота мира будущего является оборотной стороной его научной, технической, генетической сложности.

Религия как нравственная и мировоззренческая доминанта

Сохранение религии в качестве основы духовной жизни характерно главным образом для картин будущего, создаваемых в XIX веке. Многочисленные визуальные отсылки с упоминанием куполов, крестов, храмов, показывают, что религиозная составляющая мыслится как непременный стержень, скрепляющий жизнь России как настоящего, так и будущего. «Золотые купола мало-помалу выплывали и яснее вырисовывались в прозрачной синеве горизонта. Казалось, весь расстилавшийся впереди ландшафт несся с неизмеримой быстротой навстречу кораблю, остававшемуся недвижимо на месте в недосягаемой высоте…» – читаем мы у Н.Н. Шелонского [11] и встречаем подобные картины в описаниях будущего у М.М. Щербатова, А.Д. Улыбышева, Ф.В. Булгарина, В.Ф. Одоевского, В.А. Соллогуба. В повести А.В. Чаянова «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» путешественник во времени присутствует на концертной программе в честь окончания жатвы, в которой колокола Кремля и других московских церквей исполняют литургию Рахманинова, «Прометей» Скрябина и многочисленные перезвоны [9]. Даже советский телефильм «Гостья из будущего» визуализирует, казалось бы, ту же картину. Из летающей кабинки-флиппа, пришелец из нашего настоящего видит в будущей Москве Кремль, утопающий в зелени, и золотые купола белокаменных церквей. Поэтому не приходится удивляться, что альтернативные миры, в том числе и миры будущего, в фильме «Черновик» (2018, реж. С. Мокрицкий) разворачиваются вокруг стержневого места – Московского Кремля с неизменными церковными куполами.

В одних картинах будущего, как у А.А. Богданова, К.С. Мережковского, А.И. Куприна, храмы выполняют преимущественно культурную функцию сохранения традиции, аккумулирования творческих достижений и своеобразного общественного форума – места встречи, бесед, лекций. «Благородная простота внутри соответствовала великолепию снаружи, – описывает храм будущего путешественник во времени в повести Улыбышева «Сон». – Внутренность купола, поддержанного тройным рядом колонн, представляла небосвод с его созвездиями. В середине залы возвышался белый мраморный алтарь, на котором горел неугасимый огонь. Глубокое молчание, царившее в собрании, сосредоточенность на всех лицах заставили меня предположить, что я нахожусь в храме, – но какой религии, – я не смог отгадать». Почтенный старец, возносящий молитву в этом месте, помогает гостю разобраться в религии будущего: «Вот уже около трех веков как среди нас установлена истинная религия, – поясняет он, – то есть культ единого и всемогущего бога, основанный на догме бессмертия души, страдания и наград после смерти и очищенный от всяких связей с человеческим и суеверий. Мы не обращаем наших молитв ни к пшеничному хлебу, ни к омеле с дуба, ни к святому миру, – но к тому, кого величайший поэт одной нации, давней нашей учительницы, определил одним стихом: «Вечность имя ему и его созданье – мир…». Ныне у нас нет священников и тем менее – монахов. Всякий верховный чиновник по очереди несет обязанности, которые я исполнял сегодня. Выйдя из храма, я займусь правосудием. Тот, кто стоит на страже порядка земного, не есть ли достойнейший представитель бога, источника порядка во вселенной? Ничего нет проще нашего культа. Вы не видите в нашем храме ни картин, ни статуй; мы не думаем, что материальное изображение божества оскорбительно, но оно просто смешно» [8]. В этом варианте будущего храмы сохраняют неизменной только форму, точно так же, как и религия в этих образах будущего существенно трансформируется, превращаясь во что-то среднее между идеологией и мировоззренческими установками.

Подобным же образом сторонники нового религиозного сознания, Н.А. Бердяев, З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковский, в религии видели выход из социального кризиса современности. Данная группа полагала утверждение в будущем «Царства Третьего Завета», в котором объединятся историческое христианство, религия Древней Греции, элементы буддизма. Свободное общение человека-творца и Бога-творца приведет к возникновению Богочеловечества, в котором соединятся Логос и Космос, и первенство в Св. Троице займет такая ее «ипостась», как дух-мать [4].

У других авторов, таких, как М.М. Щербатов, Ф.В. Булгарин, В.А. Соллогуб, христианство, в православном его варианте, сохраняется в своей неизменности. «Где же может удовлетвориться врожденное человеку стремление к истине? Очевидно, только в религии, – утверждает Н.Н. Шелонский устами своего героя. – Вот почему, пока стоит мир и пока существует человек, должна существовать и религия. Люди будущего, люди тридцатого века, читали ту же книгу истины, что и за тысячелетия до них. Дойдя до пределов знания, они, тем не менее, только в этой книге могли найти ответы на те вопросы, которыми вечно задавалось человечество. Евангелие, как книга истины, было для них источником духовной жизни. Оно не подвергалось произвольным толкованиям, как в те дни, когда человек находился в вечной борьбе с самим собой. Отсюда и самое отношение их к религии было лишено скептицизма» [11].

Сохранение религиозной формы коллективного сознания в обществе будущего связано, на наш взгляд, в первую очередь с уверенностью в истинности и функциональной полезности религиозных установлений. Даже те авторы, которые допускают трансформации религиозного сознания, возникновение синтетических религиозных форм или абстрактной религии, продолжают считать, что момент трансцендентной легитимации нравственности,

общественного порядка, межличностных отношений останется актуальным в будущем, как и в настоящем и в прошлом. Но нельзя не принимать во внимание и то, что религиозные догматы являются базовыми ценностными установками для большого количества людей, которые естественным образом полагают их сохранение в будущем.

Доминирование музыки как формы искусства

Еще одним устойчивым элементом будущего, встречаемым нами в его описании, является выделение из различных видов искусства музыки в тех или иных формах ее воспроизведения. Даже в предельно упрощенном мире будущего Мережковского музыка, записанная на пластинах и воспроизводимая специальным аппаратом, является неотъемлемым атрибутом «райской жизни». «Да, музыка – это даже единственное искусство, которое мы культивируем или, вернее, которое мы сохранили от прежних веков», – признаётся мудрец, воспевающий счастье примитивной жизни [5].

Гостеприимный Атос из России будущего Н.Н. Шелонского сообщает путешественникам из XIX века, что первое место среди их развлечений занимает музыка. На импровизированном концерте звучат несколько видоизмененные, но знакомые гостям инструменты: фортепьяно, особенностью которого является то, «что струны натянуты вверху залы и проходят по всей ее длине. Ударяя по клавише, вы замыкаете ток, и удар механически передается на струну. Кроме того, по произволу можно усиливать и уменьшать силу звука», гармоника, в которой «меха приводятся в движение механически, трубы также помещены вверху» и «музыкальный фонограф» [11]. Семейный хор исполняет арии из «Руслана и Людмилы» Мусоргского, с большим воодушевлением воспринимаются романсы на стихи Пушкина, исполняемые гостями из прошлого.

В мире будущего Соллогуба жених, перенесшийся накануне свадьбы на тысячу лет вперед, присутствует на званом ужине, основным украшением которого является так же музыка: «Торжественный марш обходит сцену. Впереди военная музыка играет марша из Пророка. За ними несут флаг грузинской труппы. За флагом попарно идут зурначи и грузинские актеры и актрисы. За ними флаг Eviva Italie и идут гористы и вся труппа италиянская. За Италиянцами флаг “да здравствует Русь!”» [7].

Сохраняется музыка и как часть богослужения, такое описание храмовой службы мы читаем у Улыбышева: «После минутного предварительного молчания несколько превосходных по правильности и звучности голосов начали петь гимн созданию. Исполнение мне показалось впервые достойным гения Гайдна, и я думал, что действительно внимаю хору ангелов… Чудесные звуки этой музыки, соединяясь с парами благовоний, горящих на алтаре, поднимались в огромную высь купола и, казалось, уносили с собой благочестивые мысли, порывы благодарности и любви, которые рвались к божеству из всех сердец» [8].

Одоевский в описании 4883 года тоже отдает дань музыке: «В разных местах сада по временам раздавалась скрытая музыка, которая, однако ж, играла очень тихо, чтобы не мешать разговорам. Охотники садились на резонанс, особо устроенный над невидимым оркестром; меня пригласили сесть туда же, но, с непривычки, мои нервы так раздражились от этого приятного, но слишком сильного сотрясения, что я, не высидев двух минут, соскочил на землю, чему дамы много смеялись… Впрочем, здесь музыка входит в общее воспитание, как необходимая часть его, и она так же обыкновенна, как чтение и письмо; иногда играют чужую музыку, но всего чаще <…> импровизируют без всякого вызова, когда почувствуют внутреннее к тому расположение» [6].

Большое значение придает музыке в мире далекого будущего Ефремов. Команда звездолета «Темное пламя» неоднократно совместно музицирует, эмоционально

поддерживая друг друга. Пение используется и как универсальный способ общения с жителями планеты Тормас: «Родис, улыбнувшись взволнованному владыке, негромко запела, поддаваясь гипнотизирующему мельканию вертикальных разноцветных светящихся знаков, и заметила, что Чойо Чагас внимательно слушает, часто оглядываясь на нее в стремительно бегущих бликах сигнальных люминофор.

– Что за песня? – отрывисто спросил он, ускоряя и без того бешеный бег вагона.

– «Нырнуть стремительно и непреклонно в глубокий и застойный водоем и отыскать, спасти из мути донной…» – начала переводить Родис на язык Ян-Ях» [2].

Предпочтение, которое отдают музыке в своих фантазиях о будущем авторы разных эпох, на наш взгляд, наиболее труднообъяснимо. Ни живопись, ни скульптура, ни театральное искусство не удостаивались такого внимания. В то же время словесное описание музыки ничем не предпочтительнее других видов искусства. Возможно, значимость музыки, причем музыки оркестровой, для общества будущего призвано подчеркнуть высокий эстетический уровень наших потомков, их духовное развитие.

Консервативные элементы как адаптеры будущего к настоящему

Мы попытались показать в этой статье, что образ будущего как взгляд в собственную перспективу, перспективы общества, культуры несет в себе не только предчувствие нового, но и определенные консервативные элементы. Чаще всего сохранению и перенесению в будущее подлежат параметры настоящего, оцениваемые как наиболее значимые для существующего общества, своеобразные «краеугольные камни», которые обеспечивают культурную аутентичность общества. Нередко такие консервативные элементы присутствуют не только в настоящем, но имели место и в прошлом, то есть мыслятся как факторы, обеспечивающие устойчивость социума, внутрикультурную преемственность. Несколько реже трансляции в будущее подлежат те достижения настоящего, которые еще не приобрели длительной временной верификации, возможно, появились относительно недавно, но воспринимаются как ценные результаты развития, хорошо вписывающиеся в установленный порядок вещей.

Присутствие в описаниях будущего консервативных черт мы связываем с рядом факторов. Во-первых, они обеспечивают «принятие» будущего, его адаптирование к настоящему. Чтобы быть желаемым, будущее не должно быть слишком новым, полностью неожиданным. Функцию примирения с будущим часто выполняют детали картин прошлого. Во-вторых, построение образов будущего имеет отправной точкой настоящее, поэтому как традиционные, так и инновационные черты, приписываемые будущему, коренятся во времени возникновения этих образов. Недовольство современностью, неприятие перемен и новшеств, происходящих в актуальной для трансляторов образов будущего социальной реальности, приводит к преобладанию в картинах будущего консервативных элементов. Такие образы будущего призваны защитить прошлое перед лицом перемен. Капитальные ценности прошлого и настоящего, имеющие тенденцию исчезать в процессе развития, переносятся в будущее, приобретая таким образом «охранную грамоту».

Литература

1. *Булгарин Ф.В*. Правдоподобные небылицы [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/b/bulgarin_f_w/text_0040.shtml
2. *Ефремов И.А*. Час Быка. М., 1991. 461 с.
3. *Мелетинский Е.М.* Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 190–198.
4. *Мережковский Д.С.* Не мир, но меч / Д.С. Мережковский // Больная Россия: Избранное. Л., 1991. С. 207.
5. *Мережковский К.С*. Рай земной, или Сон в зимнюю ночь: Сказка-утопия XXVII века [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.rulit.me/books/raj-zemnoj-ili-son-v-zimnyuyu-noch-read-456725-1.html
6. *Одоевский В.Ф.* 4338-й год / В.Ф. Одоевский // Повести и рассказы / примеч. Е.Ю. Хин. М.: ГИХЛ, 1959; No “Im Werden Verlag”: Некоммерческое электронное издание. Мюнхен, 2006 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/o/odoewskij_w_f/text_0490.shtml
7. *Соллогуб В.А*. Ночь перед свадьбой, или Грузия через 1000 лет . [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://bibra.ru/composition/noch-pered-svadboj-ili-gruziya-cherez-1000-let/
8. *Улыбышев А.Д*. Сон [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/u/ulybyshew_a_d/text_1845_son.shtml
9. *Чаянов А.В*. Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. М., 1920.
10. *Чернышевский Н.Г*. Что делать? [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ilibrary.ru/text/1694/p.83/index.html
11. *Шелонский Н.Н*. В мире будущего: Фантастический роман в пяти выпусках / худ. А.Э. Гофман. М.: Тип. И.Д. Сытина и Ко, 1892. 320 с. (Ежемесячное приложение к журналу «Вокруг света» № 1–5, январь – май); [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/s/shelonskij_n_n/text_1892_v_mire_buduschego.shtml
12. *Щербатов М.М*. Путешествие в землю Офирскую [в сокращении]: Фрагменты романа [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/s/sherbatow_m_m/text_1784_puteshestvie_v_zemlyu_ofirskuyu.shtml
13. *Элиаде М*. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) / М. Элиаде // Космос и история. М., 1987.
14. *Юнг К.Г*. Архетип и символ. М., 2019. 336 с.

Аннотация. Представление будущего является неотъемлемой частью настоящего любой культуры. Насколько ожидание будущего связано с инновациями, о чем свидетельствует присутствие в этих ожиданиях консервативных черт, какие именно консервативные элементы мыслились в качестве составных частей картин будущего – эти вопросы находятся в центре внимания данной статьи. Автор на материале художественной прозы, открыток и кинофильмов проводит анализ образов будущего России последних двухсот лет и выделяет параметры жизни, которые переносятся в будущее из настоящего и даже из прошлого.

Ключевые слова: образ будущего, консервативные образы, история России, общественное сознание России.

Inga V. Zheltikova, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies, Turgenev Orel State University. E-mail: inga.zheltikova@gmail.com

Conservative Elements in the Artistic Images of the Future of Russia*

Abstract. The concept of future is an integral part of the present of any culture. The focus of this article is how strongly the expectation of the future is associated with innovations, what is the meaning of the conservative features present in the images of future, which conservative elements are thought to be part of the images of future. The author analyzes the images of the future of Russia on the basis of such material as fictional prose, postcards and films of the last two centuries, and identifies several parameters of life, which are transferred into the future from the present and even from the past.

Keywords: Image of the Future, Conservative Images, History of Russia, Public Consciousness in Russia.

* The research made with financial support of Russian Foundation for Basic Research under the scientific project № 18-011-00256 A.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-322-329

Елена Ковалева

Метафизические основания концепции сакрального образа в трудах П.А. Флоренского

Философское наследие Павла Александровича Флоренского вот уже три десятилетия является предметом пристального изучения и острых дискуссий. Его философия, совмещающая в себе черты авангарда и архаики, религиозной ортодоксии и научной рациональности, утонченного эстетизма и аскезы, вызывает неоднозначные оценки исследователей. Но значительность работ, посвященных эстетическим вопросам, в частности, православной иконе, не вызывает сомнений. Так С.С. Хоружий отмечает, что в области исследования иконописи «античный символизм» Флоренского «оказывается приложим с максимальной естественностью и плодотворностью, позволяя дать поистине богатейшую разработку предмета» [15, с. 139].

Взгляды Флоренского на православную икону не просто получили признание, но легли в основу дальнейшего развития темы как в богословском, так и в культурологическом аспектах. Сложно найти исследование, посвященное общим вопросам византийского и древнерусского искусства, в котором не было бы ссылок на «Иконостас» и «Обратную перспективу». Разработанная о. Павлом теория сакрального образа, центральная идея которой метафорически выражается высказыванием: «икона – окно в иную реальность», оказывает заметное влияние и на практику иконописания. Это делает актуальной задачу исследования ее концептуальных основ.

Основной труд Флоренского, посвященный осмыслению православной иконы, был завершен в 1922 году. Первый набросок к нему – «зерно, из которого вырос впоследствии “Иконостас”» [3, с. 9], сохранился под названием «Платонизм и иконопись». Заголовок указывает на стремление связать анализ иконописи с принципами классического идеализма, а форма подачи материала – через диалог, разворачивающегося между учителем и учеником, подчеркивает ориентацию на Платона. Замечания об иконе, сделанные в начале диалога, содержат ключ к пониманию эстетических установок автора. «В самих приемах иконописи, в иконописной фактуре, в технике ее, т.е. иконописи, выражается метафизика, которой жива иконопись. Ведь даже самое вещество, самые вещества, применяемые в том или другом роде или виде искусства, символичны, ибо имеют каждое свою метафизическую характеристику, которою они соотносятся с тем или иным слоем духовного бытия» [9, с. 191].

Самообнаружение идеи, по Флоренскому, происходит на уровне «материальной причины». В произведении искусства дух формирует и пронизывает собой материю: идея реализуется, облекаясь плотью. Та же мысль о спаянности идеальной формы и материи, ее воплощающей, обнаруживается и в философии языка Флоренского, где, по выражению Л.А. Гоготишвили, разворачивается концепция «метафизической значимости чувственной стороны слова» [2, с. 114].

Ковалева Елена Витальевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и культурологии Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева. E-mail: evikova@yandex.ru

В процессе воплощения художественной идеи все наполнено смыслом: и консистенция краски, и фактура живописной поверхности и даже ее плотность и толщина. «Как незримое силовое поле магнита делается видимым при помощи железных опилок, так строение, динамика поверхности проявляется краскою на нее нанесенной» [9, с. 193].

Для Флоренского стиль эпохи – зримое проявление ее духа. «Коллективным умом культуры» определяются не только композиционные приемы и пластика, но фактура изобразительной плоскости и консистенция мазка в живописи. Внимание уделяется проблеме взаимоотношений духа культуры и художественного языка, в котором он себя проявляет. Так, масляная живопись возникает как результат экзальтированного католического «воображения», а язык гравюры порождается «рассудком, преобладающим в протестантизме» [9, с. 195]. Предпринятое в «Платонизме и иконописи» рассмотрение изобразительных систем, заданных католицизмом и протестантизмом, как будто должно предварять анализ иконописи как выражения духа православия. Но текст обрывается. Православие у Флоренского не ложится в один ряд с другими конфессиями. Оно не порождение «коллективного ума», а выражение Истины. Поэтому, начав рассуждения с иконы, «учитель» не может вернуться к заявленной теме.

Культурологические наблюдения, сделанные в предварительном наброске, получили развитие в окончательной редакции «Иконостаса», но композиционно заняли в нем периферийную позицию. Центральное место отведено вопросам онтологического характера. В частности, рассмотрению центральной проблемы идеализма: взаимоотношению идеального и материального миров. На ее решении основывается концепция сакрального образа.

Важной характеристикой идеального плана бытия для Флоренского как для последовательного платоника является принадлежность идей вечности. Вечность как выход за пределы времени и одновременно обладание всей полнотой времени – характерный платонический концепт, который разрабатывался Плотином и Августином Аврелием. Сходное «статическое» понимание вечности характерно и для Флоренского. Взаимоотношения времени и вечности описаны им в цикле лекций о пространственных построениях в живописи: вечность так относится к времени, как трехмерное пространство к плоскости [7, с. 197]. Процесс перехода от времени к вечности соответствует преобразованию времени в пространственную координату. Таким образом, время как форма существования материального мира и вечность как форма существования идей находятся в состоянии контакта. Это дает возможность Флоренскому не только говорить о том, что «мир видимый и мир невидимый – соприкасаются» [8, с. 37], но и пытаться определить границу, которая «разделяет и соединяет» их.

Проблема границы миров решается им через понятие символа. Этим понятием обозначаются все случаи «просвечивания» идеального бытия сквозь материальную оболочку. Символ для Флоренского – явление антиномическое, выходящее за собственные границы: «часть равная целому, причем целое не равно части» [11, с. 148]. Несамотождественность – результат пограничного положения: символ – место встречи двух реальностей, их двуединство. При этом каждый символ уникален и занимает определенное место в иерархической структуре мира. С.С. Хоружий отмечает, что представление Флоренского о всеединстве «может мыслиться как иерархия ступеней (или скорее концентрических оболочек, ибо каждая ступень, очевидно, объемлет предыдущие), идущие в порядке постепенного убывания связности и единства, «единосущия» [16, с. 14].

Иерархическое положение символа определяется в первую очередь тем, *что* он раскрывает, какая сущность ему соответствует. Так что «верхний предел» принадлежит таким символам, как Имя Божие и Крест. Но также значение имеет и гносеологическая функция символа как «орудия сверхчувственного познания» [8, с. 65]. Каждый символ

имеет определенную «степень прозрачности», позволяющую различать его идеальное содержание. Фактически для Флоренского любое явление есть «окно» в мир идей, только это окно может быть сильно затуманено.

Вопрос гносеологической «неравноценности» символов предваряет в «Иконостасе» рассуждения об иконе. Степени прозрачности рассматриваются через сопоставление понятий: лик – лицо – личина. Центральное понятие – лицо – «есть почти синоним слова я в л е н и е» [8, с. 52], можно сказать, что лицо символизирует явление. Как всякое явление лицо несет некоторую долю истины, но не позволяет до конца овладеть ею. Таким образом, лицо это символ символа, увиденного «снизу», со стороны его феноменальной оболочки. Лик и личина – состояния лица, они призваны «проявить» одну и ту же сущность, но в отношении «прозрачности» они противоположны.

Лик – это максимальное проявление «пренебесной красоты некоторой действительности» [8, с. 54]. Личина, напротив, подобна непрозрачной заслонке: сквозь нее ничего нельзя рассмотреть. Поскольку для Флоренского там, где ничего нельзя увидеть, видеть нечего, личина выступает символом небытия. Она отличается безжизненностью, застылостью. В качестве примера Флоренский приводит «каменную маску» Ставрогина [8, с. 56].

Разница между ликом и личиной обнаруживается интуитивно, через «прямое усмотрение». И главным критерием, позволяющим усмотреть в лице-явлении признаки лика-идеи, оказывается критерий эстетический. Субъективность и некоторую неясность этого критерия Флоренский стремится преодолеть, диалектически совмещая способы постижения «снизу вверх» и «сверху вниз» [12, с. 51], то есть рассматривая символ одновременно и как конкретное явление, и как отвлеченную сущность. В итоге значение символа определяется двумя координатами: онтологической (*что* выявляет символ) и гносеологической (*в какой степени* он раскрывает сущность). Литургические и богословские символы занимают вершину иерархии символов как система взаимодействующих элементов – религиозный культ, понимаемый как «брешь земного существования, откуда устремляются питающие и укрепляющие его струи из другого мира» [12, с. 31]. Символ приобретает наивысшее звучание, когда он включен в систему культа. Только в «контексте» храмового действа, занимая пространство на алтарной преграде, икона становится максимально прозрачным окном в иную реальность.

Так же как Евгений Трубецкой – первый из русских философов, обратившийся к иконе, Флоренский связывает православный храм с идеей восхождения. Однако Трубецкой говорит только об отражении идеи «горения к небесам» в архитектурных формах храма [5, с. 199], Флоренский же видит путь восхождения в самом храме. Храм для него – не столько архитектурные формы, сколько «действо», «внутреннее движение», разворачивающееся во времени и «уходящее по четвертой координате глубины – горе» [8, с. 59]. Флоренский описывает это движение поступательно: «храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Святые Тайны, Христос, Отец» [8, с. 59]. При этом переход от земного мира к небесному не может быть постепенным, так что приведенный ряд должен содержать момент принципиального качественного перелома или разрыва.

Примечательно, что качественный скачок Флоренский видит не между чашей и Святыми Тайнами, а между храмом и алтарем: «весь алтарь, как целое, есть уже место невидимого, область, оторванная от мира» [7, с. 59].

Особенность храма как символа состоит в том, что «идеальная» область получает в нем конкретное выражение, ей отводится определенное место – алтарь. В строении храма явственно обнаруживается та граница, которая заявлена в начале «Иконостаса» как главный объект разыскания – граница между мирами. Алтарная преграда скрывает за собой вершину и средоточие горнего мира. Сообразно иерархическому принципу вершина эта окружена «видимыми свидетелями мира невидимого, – живыми символами соединения того и другого,

иначе – святыми тварями» [8, с. 60]. Истинный иконостас образуют сами святые: «ими, “живыми камнями”, построена живая стена иконостаса…» [8, с. 61]. Сравнение святых с живыми камнями взято из послания апостола Петра и в то же время напоминает видение старца Ерма, описание которого Флоренский приводит в работе «Столп и утверждение Истины»: «Ерм видел Церковь под образом башни, строимой на водах крещения юношами, изображающими перво-зданных ангелов, <…> Камнями же для стройки Церкви являлись христиане» [10, с. 337].

Так граница между храмом и алтарем оказывается стеной Столпа, отделяющей Небесную Церковь от Земной. Церковь же связывается Флоренским с понятием Софии: таким образом, иконостас зримо являет Софию Небесную.

Рассматривая иконостас как явление Софии, Флоренский реализует умозрительный подход: взгляд «сверху вниз», после чего меняет точку зрения и переходит к рассмотрению икон как произведений церковного искусства.

Чувственному восприятию иконостас становится доступен благодаря «вещественным» иконам, необходимым «по немощности духовного зрения молящихся» [8, с. 62]. Живописные образы, располагающиеся на алтарной преграде, должны не просто напоминать святых, но внутренне объединяться с ними, они должны быть неотделимы от первообразов, как тень неотделима от предмета, который ее отбрасывает: «Икона – то же что и небесное видение и не то же: это линия, обводящая видение» [8, с. 63].

Совпадение линий, формирующих иконописный образ, с «очертаниями» духовных сущностей – не менее важное условие прозрачности иконы, чем «контекст». Требование соответствия живописного образа раскрывающейся через него сущности повышает значение художественного языка и ставит перед иконописцем сложнейшую задачу изображения невидимого. Условием ее выполнения оказывается наличие духовного зрения: «Икона, как закрепление и объявление, возвещение красками духовного мира, по самому существу своему есть конечно дело того, кто видит этот мир, – святого, и потому, понятно, иконное художество, в соответствии с тем, что на светском языке называется художеством, принадлежит не иначе как святым отцам» [8, с. 75].

Поскольку совпадение в одном лице святого и иконописца встречается нечасто, опыт духовного зрения Церковь закрепляет в каноне. Обоснование каноничности иконы – та часть концепции Флоренского, которая оказывает наиболее заметное влияние на богословие иконы и практику иконописания.

Флоренский был первым, кто начал активно использовать понятие «канон» в применении к иконописной традиции. До этого понятие канона к иконе не применялось ни средневековыми богословами, ни историками искусства Нового времени. Исследователи XIX века отмечали устойчивость и традиционность форм средневекового церковного искусства, но не видели в этих качествах позитивного смысла и не рассматривали их как систему. В сочинениях богословов, писавших об иконе в Средние века, также нет конкретных рекомендаций, касающихся правил ее создания. В средневековой эстетике представления об «альтернативном искусстве» были развиты слабо и почти не имели почвы. В то же время нельзя не заметить, что богословие иконы периода иконоборчества оказало некоторое влияние на практику, в том числе на более строгое отношение к традиции. Неизвестно, были ли иконописцы знакомы с трактатами теоретиков, но идеи их, несомненно, «носились в воздухе», да и сами по себе «сражения» вокруг священных образов показали опасность пересечения определенных границ.

Рассуждения Флоренского о каноне в некоторых моментах пересекается с аргументацией богословов-иконопочитателей. Это видно, например, при сравнении его идей с взглядами Иоанна Дамаскина.

По Дамаскину, истиной, которую должна доносить до зрителя икона, являются события из Священной истории. Икона для него – закрепление средствами живописи памяти о «чуде или добродетели, для славы и чести» [4, с. 93]. При этом то, что когда-то составляло факт материального бытия, переводится в идеальный художественный план. Для Флоренского, напротив, истина, которой должна соответствовать икона, находится в идеальном, вневременном измерении, а икона является ее воплощением. И у Дамаскина, и у Флоренского восприятие иконы связано с памятью. Но у Дамаскина это напоминание о реальных событиях: зритель, глядя на икону, должен вспомнить факты, известные из рассказа или письменного изложения, а у Флоренского «припоминание» относится к сфере мистического опыта: «оно есть радостная весть из родимых глубин бытия, забытая, но в тайне лелеемая память о духовной родине. И в самом деле, получая от проникшего в эту родину откровения, мы не извне получаем его, но в самих себе припоминаем: икона есть напоминание о горнем первообразе» [8, с. 81].

Упоминание «родимых глубин бытия» как источника знаний о высшей реальности указывает на платоническую концепцию анамнесиса: памяти души о «предсуществовании». Нельзя не заметить, что эта идея не вписывается в систему христианских представлений о первичности и уникальности жизненного опыта. Вероятно, поэтому мысль не получает у Флоренского развития, а дополняется несколько иной идеей, впрочем, также восходящей к неоплатоникам. Это рассмотренная выше идея сосуществования времени и вечности: вечность присутствует в каждом моменте времени, благодаря чему ее образы доступны созерцанию тех, кто обладает духовным зрением. Эта идея дает Флоренскому возможность по-своему объяснять переклички между христианскими образами и изображениями языческих божеств. Так, «черты Зевса в Христе Вседержителе, Афины и Изиды в Богоматери» и видение Богоматери в образе Матери хлебов – Деметры в иконе «Спорительница хлебов» он объясняет не знакомством христианских художников с античными памятниками, а знакомством античных мастеров с образами христианских святых, которые всегда могли быть «мистически созерцаемы» [8, с. 82, 84].

Разумеется, отец Павел не доходит до уравнивания языческих и христианских изображений, но факт их уподобления говорит о том, что мистический опыт мастера может для него находиться и вне Церкви. Этот момент вообще относится к числу наиболее спорных во всей иконологии Флоренского. Так, Н.К. Бонецкая, рассматривая метафору творчества как «сновидчества», развернутую в «Иконостасе», утверждает, что Флоренский «видит в иконе “аполлинийский” сон, следующий за “дионисийским” опьянением» и что «икону, по Флоренскому, создают святые на основе своих экстазов и видений, и эти церковные мистики, по сути, в своих исступлениях не отличаются от вакхантов» [1]. Все это было бы так, если бы Флоренский в соответствии со своим антиномическим принципом не положил творческой «вакханалии» жестких границ, разработав учение об иконописном каноне.

Концепция сакрального образа, изложенная в «Иконостасе», предполагает диалектическую связь между процессом его восприятия и воспроизведения, опосредованную каноном. Иконописец должен быть не столько сновидцем, сколько со*зерцателем*, восходящим умным зрением от каноничного живописного образа к идеальному первообразу. С точки зрения такого – метафизического – реализма, процесс написания иконы предстает не столько копированием, сколько работой «с натуры». Это позволяет Флоренскому согласовать средневековую практику рисования по образцам с более свободными принципами искусства Нового времени. Диалектика иконописного образа строится на взаимоотношениях устойчивости и вариативности.

Примером допустимого и даже удачного изменения канонической композиции является для Флоренского «Троица» Рублева. Правда, при этом истинным автором иконы он называет не прославленного иконописца, а преподобного Сергия Радонежского. Означает

ли это, что мастерство и эстетические задачи мало значат для Флоренского? Значение эстетики в его теории образа может быть понято только в общем контексте «конкретной метафизики».

Понятие «красота», которое почти не используется в «Иконостасе», часто встречается в главном сочинении Флоренского – «Столп и утверждение истины». «Об истинной церковности, осуществляющей себя в подвиге и стяжания благодати Святого Духа, Флоренский говорит на протяжении всей книги и, характеризуя ее, часто пользуется термином «красота», – отмечает С.И. Фудель [14, с. 112]. Достигнутая святость проявляет себя зримо: «Духовная жизнь, жизнь в Духе Святом, совершающееся со мной “богоуподобление” есть красота» [10, с. 84]. В то же время, путь богоуподобления – это путь к Истине. Единство святости как стяжания Истины и красоты как ее зримого проявления делают излишними рассуждения об эстетике: стремясь к истине, иконописец невольно приближается к художественному совершенству.

Эта идея, обладающая «эстетической убедительностью», свойственной диалектике, на практике, однако, вызывает некоторые трудности. Они связаны с проблемой критерия истины. В качестве критерия, или скорее «гарантии» метафизической правдивости у Флоренского выступает святость. Но к лику святых причисляется лишь умерший и по прошествии времени. Так что общаться со святым можно, но знать о его святости нельзя. Так же нельзя знать о собственной святости, которая позволила бы иконописцу доверять своим видениям. В итоге иконописец может опираться только на прошлый опыт и готовые образцы. Флоренский допускает изменения «в рамках канона», но где эти рамки? Иконописный канон не прописан и не утвержден. Какие отклонения от образцов допустимы, приходится решать иконописцу. Если же икона должна «точно соответствовать» образам святых, пребывающих в вечности, то задача художника – свести отличия от утвержденных в церковной практике изображений к минимуму. Ведь ошибки и искажения снижают «степень прозрачности» иконы.

«Истинность» иконописного образа для Флоренского выступает предпосылкой его мистического «пресуществления» в первообраз. Понимание иконы как окна в вечность является крайним выражением метафизического реализма: «Вот, я смотрю на икону и говорю в себе: “Се – Сама Она, – не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как через окно вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению”» [8, с. 67].

Концепция сакрального образа, созданная Павлом Флоренским, представляет собой яркий этап в развитии философии иконы. Однако нельзя не заметить странный пробел: в ней практически отсутствуют упоминания образа Христа. Также необычно то, что в книге, посвященной иконостасу, не рассматривается его композиция. Даже при беглом прикосновении к этому вопросу, нельзя не отметить, что смысловой и геометрический центр иконостаса – изображение Христа. К Нему обращены святые, составляющие чин моления – деисиса. Образ Господа, по выражению Леонида Успенского, представляет собой «ключ ко всему иконостасу» [6, с. 226].

В высоких иконостасах XV–XVII веков в центре деисусного ряда часто располагается икона «Спас в Силах». Фигура Христа на ней вписана в геометрическую композицию, существенным элементом которой является иссиня-черный овал мандорлы. В соответствии с парадоксальной логикой мистического богословия темно-синий цвет обозначает недоступное нашему зрению сияние нетварного света. На иконе «Спас в Силах» овал мандорлы как бы проложен между алыми ромбами «парусов», которые своим натяжением создают ощущение силового поля. Это обрамление фигуры Христа символически выражает идею Божественной энергии.

Восприятие иконы «Спас в Силах» на том уровне «прозрачности», который Флоренский устанавливает для иконы, проблематично: если бы молящиеся увидели перед собой не изображение Христа, а «Самого Его», не геометрические фигуры, а лучи нетварного света, они должны были бы упасть ослепленные, как апостолы на горе Фавор.

Несоответствие между иконологией Флоренского и восприятием центрального образа классического иконостаса очевидно. Причина его, на наш взгляд, в софиологических основаниях теории. Как отмечалось выше, в иконостасе Флоренский видит проявление Софии: ее небесную ипостась. Вот как описывалась им вершина софийной иерархии: «Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви – Церковь Святых – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых, – Ходатаица и Заступница за тварь пред словом Божьим, судящим тварь и рассекающим ее на-двое, Матерь Божия, – "миру Очистилище" – опять-таки есть София по преимуществу» [10, с. 351].

Иконостас открывает ступень иерархии, вершиной которой является Дева Мария. Он только «указует наличие того, что превыше мира» [8, с. 61]. Образы святых «свидетельствуют о Божьем тайнодействии», но не позволяют увидеть лик Бога, так что икона Христа, с точки зрения мистического реализма Флоренского, не только трудна для восприятия, но и невозможна «онтологически».

«Образ Христа, образ Богочеловека какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне» [13, с. 469], – замечает Георгий Флоровский, анализируя богословскую сторону «конкретной метафизики». Онтология иконы Флоренского показывает, почему образ Богочеловека оказывается отнесенным на задний план. Постижение Бога для Флоренского опосредовано Софией, символической манифестацией которой выступает культ. Церковь – звено, соединяющее Христа и Софию.

Поскольку иконостас изображает «софийную ипостась» Христа, Его образ является как бы «опосредованно» – в «просветленных ликах святых» [8, с. 67]. В образе Софии Бог открывается эстетически, через созерцание «тайнодействия», но Его Личность остается недоступной и непостижимой.

Платонизм подводит Флоренского к пантеизму и панэстетизму: взаимодействие со сферой сакрального происходит через созерцание, а не через внутренний экзистенциальный прорыв. Путь к Богу – мистика культа и ритуала: внутреннее постигается преимущественно через внешнее. Как замечает Н.К. Бонецкая, «Флоренский не проблематизирует экзистенциальный аспект иконы» [1], так что общение со святыми практически сводится к благоговейному созерцанию их образов. Актуализация культа и храмового действа повышает значение иконы. Но, возлагая на икону мистическую и теургическую миссии, Флоренский приближает ее к магическому предмету: при всей «проницаемости» она все же является артефактом. Сама способность мистической «дематериализации» зависит от материального образа, от его очертаний и даже от того, какая краска и как накладывается художником.

На наш взгляд, именно следование ряду представлений Павла Флоренского, в частности, об иконе как о мистическом «окне в вечность» приводит к тому, что в православных храмах все чаще встречаются образцы «церковного ремесла», где на первом месте оказываются правила наложения позолоты и умение копировать. То, что стилизация под старину стала признанным методом работы современных иконописцев, невольно приводит на память известное определение, данное философии Флоренского Н.А. Бердяевым: «стилизованное православие». Только сочетая любовь к церковной традиции с доверием к вере, таланту, инициативе наших современников как живых носителей истин христианства можно избежать мертвящего пути преобладания внешнего над внутренним.

Литература

1. *Бонецкая Н.К.* Философское открытие русской иконы [Электронный ресурс] // Журнальный зал: Звезда. 2020. № 5. Режим доступа: https://magazines.gorky.media/zvezda/2020/5/filosofskoe-otkrytie-russkoj-ikony.html
2. *Гоготишвили Л.А*. Теория П. Флоренского о корреляции изобразительных и языковых приемов (обратная перспектива и «круглый» дискурс) // Вопросы философии, 2010. № 11. С. 114–125.
3. *Дунаев А.Г., Флоренский П.В.* Об издании «Иконостаса» // *Флоренский П.А.* Иконостас. М.: Искусство, 1995. 256 с.
4. *Иоанн Дамаскин.* Три слова в защиту икон почитания. СПб.: Азбука-классика, 2001. 188 с.
5. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках: Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи // Философия русского религиозного искусства XVI–XX веков: Антология / сост.. общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993. С. 195–219.
6. *Успенский Л.А.* Богословие иконы. М.: Паломник, 2001. 447 с.
7. *Флоренский П.А*. Анализ пространства и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. 324 с.
8. *Флоренский П.А*. Иконостас. М.: Искусство, 1995. 256 с.
9. *Флоренский П.А*. Платонизм и иконопись / П.А. Флоренский // Иконостас. М.: Искусство, 1995. С. 191–198.
10. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. 490 с.
11. *Флоренский П.А*. Собр. соч. Т. 2: У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 448 с.
12. *Флоренский П.А*. Философия культа (опыт православной антроподицеи). М.: Мысль, 2004. 685 с.
13. *Флоровский Г.В., прот.* Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991.
14. *Фудель С.И.* Об о. Павле Флоренском (1882–1943) // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 49–140.
15. *Хоружий С.С.* Миросозерцание Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1999.
16. *Хоружий С.С*. О философии священника Павла Флоренского // *Флоренский П.А.* Иконостас. М.: Искусство, 1995. 256 с.

Аннотация. В статье анализируется влияние базовых идей «конкретной метафизики» Павла Флоренского, в частности софиологии и концепции символической реальности, на разработанную им теорию сакрального образа.

Ключевые слова: икона, конкретная метафизика, символ, софиология, метафизический реализм.

Elena V. Kovaleva, PhD in Philosophy, Associate Professor, Sub-faculty of Philosophy and Cultural Studies, I.S. Turgenev Orel State University. E-mail: evikova@yandex.ru

Metaphysical Foundations of the Sacred Image Concept by P.A. Florensky

Abstract. The article analyzes the influence of the basic “concrete metaphysics” ideas of Pavel Florensky, and in particular sophiology and the concept of symbolic reality, on his theory of the sacred image.

Keywords: Icon, Concrete Metaphysics, Symbol, Sophiology, Metaphysical Realism.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-330-334

Виктория Захарова

Аксиологические основы семьи в религиозно-философской мысли и публицистике русской эмиграции

Обращение к духовному, культурно-историческому наследию русской эмиграции первой волны необходимо актуализировать, ибо оно может много дать современному читателю. Вызывает восхищение феномен сохранения национальных традиций в условиях вынужденного изгнания в результате революции и гражданской войны. Русская интеллигенция в эмиграции в течение многих десятилетий, теперь уже можно сказать целого столетия, отчаянно стремилась передать потомству свою любовь к России, сохранить родной язык, сберечь духовные, нравственные традиции, в том числе семейные. Знакомство с судьбами многих эмигрантских семей убеждает, что с этой задачей, несмотря ни на что, им справиться удалось.

Известные русские религиозные мыслители эмиграции: о. Сергий Булгаков, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, В.В. Зеньковский, Н.С. Арсеньев, Н.О. Лосский – в своих трудах среди огромного свода важнейших проблем часто ставили вопросы, связанные с осмыслением значимости национальных духовных традиций в русской семье. В данном небольшом исследовании мы остановимся преимущественно на именах Н.С. Арсеньева и Н.О. Лосского. Выбор этих авторов обусловлен наиболее многогранным освещением рассматриваемой нами проблемы в их трудах.

По верному наблюдению современного исследователя наследия Н.С. Арсеньева А.П. Лыскова, одной из ведущих у философа является «идея "*почвенной укорененности*" человеческого существования как уникального и незаменимого блага» [8]. Известно, что почвенничество как одно из ведущих направлений русской философской мысли имело своих идеологов и в среде русских писателей: это А.А. Григорьев, Ф.М. Достоевский, Н.Н. Страхов. Арсеньевская концепция русской жизни и культуры, как пишет А. Лысков, «в значительной мере предварена суждениями Григорьева о "святой любви к почве, к преданиям, к родному быту", давшей о себе знать в творчестве Пушкина, Гоголя, Тургенева; о том, что не подобает русским людям клеветать "и на себя, и на действительность", на наш быт и наши души; что в русской жизни (как об этом свидетельствовал тургеневский образ Лаврецкого) есть предпосылки для формирования типа "развитого человека, твердо упирающегося в почву, на которой он родился, вырос и воспитался"» [8].

В своей работе «Из русской культурной и творческой традиции» Арсеньев указывал на огромную роль традиции, разрыв с которой чрезвычайно опасен для национального самосознания: «Народ живет из корней духовных и физических, как и дерево растет из корней, то есть из жизни традиции» [2]. Особенно важной в представлениях философа была

Захарова Виктория Трофимовна, доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры русской и зарубежной филологии Нижегородского государственного педагогического университета имени К. Минина. E-mail: victoriazaharova95@gmail.com

традиция семьи. Разумеется, воспитанный в лоне традиционной русской православной культуры Арсеньев семью воспринимал неотрывно от религиозных корней своего народа. Одну из глав своего замечательного труда «Из русской православной традиции» он так и назвал: «Русская семейная культура и ее религиозные корни». Работа эта интересна во многом тем, что автор, не ограничиваясь богатым опытом собственной семьи во многих ее поколениях, приводит многочисленные примеры из воспоминаний различных людей, из русской литературы. Ссылаясь на множество литературных источников, Н.С. Арсеньев утверждал, что «значение матери, женщины в русской патриархальной, культурной семье решающе и основоположно. В русской культурной семье женщина – мать и жена – играет духовно более важную роль, чем мужчина, и не только в воспитании детей. Она – внутренний очаг семейной жизни <…> вместе с тем через нее, через ее молитвы, через ее участье в молитве детей, через ее пример, через ее наставление, поток религиозной энергии, струи иного – облагодатственного бытия <…> вливаются в ежедневные, самые будничные и обычные, жизненные ее проявления. Здесь мы касаемся самого глубокого, самого святого из творческих корней русской семейной культуры и русской культуры вообще. И этот образ русской матери и жены, центра семьи и семейного очарования и носителя религиозного принципа, не умер, не отжил. Он живет и поныне во многих русских матерях!» [3, с. 227].

О своей матери Арсеньев пишет так: «Моя мать стремилась к духовному благу, к духовному росту своих детей не меньше, чем к их физическому здоровью и преуспеянию. <…> Она учила своим примером, как нужно давать там, где есть нужда… То же было и в области жизни религиозной: она была укоренена в этом, это не было учение словами; просто мы, дети, видели религиозную действительность, реальность Божию, силу Христову, проявляющуюся наглядно в жизни самого близкого нам человека. Это уже не уроки, а смиренное и подлинное свидетельство жизни – самое убедительное или, вернее, единственно убедительное: действительная жизнь во Христе, постоянная направленность сердца к Господу Иисусу, но без всякой экзальтации, жизненно и просто» [1, с. 73–74]. Но самое главное, писал философ с опорой на послания апостола Павла: «“Всякое отечество на небеси и на земли именуется от Него” (Ефес., 3, 15). В верующих семьях носители этого принципа “Отечества” – отец и мать, искали последней, решающей точки опоры для себя и детей в этом “Отечестве” небесном, к нему направляли взоры своих детей» [3, с. 230].

Труд Арсеньева строился и на примерах благочестивых традиций русских семей различных сословий, здесь дано множество прекрасных примеров древнерусского благочестия, запечатленного в фольклоре, памятниках древнерусской письменности. Много внимания уделено обычаям, присущим благочестивым семьям русских царей.

Замечательный свод многочисленных источников сформирован Арсеньевым в главе, посвященной русским праведникам различных времен, вышедшим из самых различных сословий. Но главное – эти примеры служат подтверждению мысли философа о том, что прекрасные духовно-нравственные традиции были не исключением, касавшимся избранных личностей, а являлись неотъемлемой частью общенационального бытия России: «Сколько религиозно-укрепленных, нравственно крепких, просветленных, праведных и благостных, сияющих тихим светом любви, личностей, известных, а еще более неизвестных, которые составляют, может быть, высшее украшение русской национальной жизни, вышли из недр благочестивой русской семьи, теснейшим образом срослись с этим бытом и освятили его…» [3, с. 222] [здесь и далее в цитатах курсив мой – В.З.]. Нельзя недооценить такое представление о национальной аксиологии, которое философ внедрял в сознание своих современников, стремясь во что бы то ни стало удержать такие традиции русской жизни, когда быт освящался духовным бытием.

Н.О. Лосский (1870–1965) в своей замечательной книге «Характер русского народа» (1957) небольшой, но богато проиллюстрированный ссылками на произведения русской

литературы с древнейших времен до современности раздел посвятил русской женщине – он так и называется «Русская женщина». Здесь, выстраивая убедительную типологию женских характеров в их необычайной многогранности, Лосский заостряет внимание на заметных чертах христианского милосердия, активного «действования» во имя ближнего, которое было присуще русской женщине независимо от ее положения в обществе.

В числе первых Лосский приводит пример боярыни Морозовой: «Презрительно относясь к своему привилегированному положению богатой и знатной боярыни, она ухаживала за больными, исполняла для них самую грязную работу, щедро раздавала милостыню, свой богатый дом она наполнила нищими, странниками» [7, с. 294]. О большой силе духа и верности мужу в самых тяжких условиях гонения свидетельствует, как справедливо указывает Лосский, подвиг жены протопопа Аввакума, в XVIII веке – княгини Натальи Долгорукой, в XIX – жен декабристов.

В русской классической литературе Лосский тоже находит много ярких примеров самоотверженности и нравственной силы русской женщины. Своей убежденной нравственной позицией, воспринятой в православной традиции воспитания, они необычайно благотворно воздействовали не только на членов своей семьи, но и на окружающих. Специальное внимание уделяет философ образу русской няни, художественно воплощенному во многих произведениях русской литературы и в воспоминаниях.

Раздел о даровитости русского народа в книге Лосского изобилует многообразным материалом, доказывающим постулаты автора. Стоит актуализировать и такую позицию во взглядах философа: «К числу особенно ценных свойств русского народа принадлежит *чуткое восприятие чужих душевных состояний*, – писал Лосский. – Шубарт говорит: “Русский переживает мир, исходя не и «я» и не из «ты», а из «мы»”. Он приводит из книги графа Кейзерлинга “Дневник путешественника” его замечание о русском народе: “Он один из всех европейцев обладает *непосредственным отношением к душе своего ближнего*”» [7, с. 258]. Вообще достоинством книги Н. Лосского является ее насыщенность отсылками к мнениям иностранцев, изучавших Россию (Шубарт, Бэринг, Грахам). Заканчивается этот раздел цитатой из Генриха Грахама, который в книге «Неизвестная Россия» (1912) (“Undiscovered”) говорил, что русские женщины всегда «стоят пред Богом; благодаря им Россия сильна» [7, с. 296].

О роли русской женщины в изгнании размышляли эмигрантские философы, историки, писатели. Эта тема требует серьезного научного осмысления. В данном небольшом материале на избранных примерах покажем лишь некоторые ее аспекты. Сколько прекрасных строк, посвященных судьбам многих наших соотечественниц, хранят эмигрантские периодические издания, особенно самые популярные – «Возрождение» или «Современные записки»!

«Мысль семейная» в восприятии женщины доминировала и в размышлениях тех публицистов, которые писали о других сферах проявления ее лучших качеств – милосердия, самоотверженности, жертвенности, имея в виду, к примеру, деятельность Российского Красного Креста. Е. Ефимовский писал: «Неизбежен вопрос: почему, несмотря на все ея черты и качества, Российскую женщину пытались изображать как один из самых мощных ферментов охватившего Российскую империю морального разложения? И почему признаки этого разложения объявляли “победным шествием человеческого прогресса”?.. почему верили разрушителям? Потому что и в этой области опытные борцы прибегли к ловкому подлогу и извращению придавали видимость действительности.

Так началось с знаменитых “кибиток жен декабристов”. Из них создали эмблему революционности Российской женщины, а изучение переписки жен заключенных со своими мужьями и братьями доказывает лишь верность жен декабристов своим мужьям, а вовсе не их революционным актам» [6, с. 15].

Апелляция к историческим параллелям – заметная черта исследуемых нами публикаций. Так, Е. Ефимовский считал, что «одна черта, свойственная Русской женщине всех эпох, характернее остальных. Русскую женщину в исторической перспективе характеризует сознание своей обязанности, а не предощущение или притязание принадлежащего ей права. Для нее самое право есть лишь трамплин для исполнения своего долга. В этом, может быть, одна из главных причин общеизвестного факта, что движение "женского равноправия в России никогда не принимало ни уродливой формы "западных суфражисток", с одной стороны; а с другой – она не становилась ни в имущественных, ни в личных правах лишь правовым придатком западного "....." или жертвой, вытекающей из Вильгельмовской формулы о законной роли женщины только в "....."» [6, с. 17].

Знакомство с мемуарами, публицистическими работами деятелей русской эмиграции убеждает и в том, насколько значимой в их представлениях о духовных, нравственных устоях исторической русской жизни была роль женщины в семье, и в том, как ярко проявилось благотворное национальное женское начало в современных им драматических условиях изгнания.

Мать, жена, сестра – в этих главных жизненных ролях прежде всего представляют русскую женщину пишущие о национальном характере. Однако в эмигрантской публицистике заметно внимание и к еще одной очень важной женской роли в русской жизни – это няня. Так, Н. Лосский, вызывая в памяти читателя образ Арины Родионовны, бабушки в автобиографических повестях М. Горького, Дарьи Степановны Синицыной из повести И.С. Шмелева «Няня из Москвы», ссылаясь на воспоминания Е. Трубецкого, С. Волконского, утверждает: «В поведении таких русских нянюшек обнаруживается высокая одаренность русского народа, связанная с глубокой религиозностью и любовью к человеку, особенно к ребенку, ум и воображение, богатые содержанием, и скромное сознание своего достоинства» [7, с. 295, 297].

Н.А. Бердяев, вспоминая о детстве в известном труде «Самопознание», выделяет образ своей няни Анны Ивановны Каменковой и обобщает: «Русская няня была поразительным явлением старой России. Можно поражаться, как она могла вырасти на почве крепостного права... Горячая православная вера, необыкновенная доброта и заботливость, чувства достоинства, возвышавшие ее над положением прислуги и превращавшие ее в члена семьи» [4, с. 19].

Отец Сергий Булгаков, вспоминая пение своей первой няни, писал в изгнании: «Это пение ложилось в душу как музыка жизни... И сама она как будто не существовала, она была стихией, стихией русской ласки, жалости, любви к нам» [5, с. 272–373].

В кругах русской эмиграции одним из самых популярных и любимых был роман И.С. Шмелева «Няня из Москвы», в котором мастерски дан образ тульской крестьянки Дарьи Степановны, разделившей со своей оставшейся без родителей воспитанницей Катечкой многолетние эмигрантские скитания и ставшей для нее подлинным ангелом-хранителем. К.Д. Бальмонт посвятил образу няни из произведений И.С. Шмелева любимое русскими эмигрантами стихотворение «Твоя от Твоих» (1929).

Итак, подводя итоги, отметим, что по представлениям известных представителей русской религиозно-философской мысли, в том числе Н.С. Арсеньева и Н.О. Лосского, значение духовного потенциала семьи в деле воспитания личности трудно переоценить. Те живые творческие основы евангельского благочестия, доброты, самопожертвования, бескорыстной помощи ближнему, активного, деятельного милосердия, высокой требовательности к себе, какие закладывались в русском семейном кругу независимо от социальной принадлежности, служили формированию духовно-нравственного богатства нации, народа, России. Следует признать, что тема, нами рассматриваемая, пока лишь обозначена в своих наиболее выразительных проявлениях и требует дальнейшего углубленного изучения.

Литература

1. *Арсеньев Н.С.* Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1974. 341 с.
2. *Арсеньев Н.С.* Из русской культурной и творческой традиции [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.russianresources.lt/archive/Arsen/Arsen_1.html
3. *Арсеньев Н.С.* Русская семейная культура и ее религиозные корни // Православие в жизни: сб. ст. / под ред. С. Верховского. Нью-Йорк: Изд-во имени А.П. Чехова, 1953. 411 с.
4. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Книга, 1991. 446 с.
5. *Булгаков С.Н.* Моя родина // Русская идея. М.: Искусство, 1992. С. 363–374.
6. *Ефимовский Е.* Мать, жена, сестра... // Возрождение. Т. 94. Париж, 1959. Октябрь.
7. *Лосский Н.О.* Характер русского народа / Н.О. Лосский // Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. С. 238–360.
8. *Лысков А.П.* Сей «Сей остальной из стаи славной…» (О жизни и творческом наследии Н.С. Арсеньева» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.russianresources.lt/archive/Arsen/Arsen_1.html

Аннотация. В статье анализируется проблема сохранения национальных традиций в условиях вынужденного изгнания в религиозно-философской мысли и публицистике русской эмиграции на примере наследия Н.С. Арсеньева, Н.О. Лосского и др. Центральный аспект исследования – аксиологические основы семейного воспитания. Выявляются главенствующие, по представлениям указанных авторов, начала, обеспечившие высокий духовный потенциал в семейном воспитании, прежде всего творческие основы евангельского благочестия.

Ключевые слова: эмиграция, семья, религиозно-философская мысль, аксиологические основы, духовный потенциал.

Victoria T. Zakharova, PhD in Philology, Professor; Professor, Department of Russian and Foreign Philology, Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University. E-mail: victoriazaharova95@gmail.com

Axiological Foundations of the Family in the Religious and Philosophical Thought and Publicism of Russian Emigration

Abstract. This article analyzes the problem of preserving national traditions in the religious and philosophical thought and publicism of Russian emigration under the conditions of forced exile by the example of the oeuvre of N.S. Arsenyev, N.O. Lossky, and others. The central aspect of the study is the axiological foundations of family education. The article reveals the main principles providing, according to the said authors, high spiritual potential of family education, predominating of which being the creative foundations of evangelical piety.

Keywords: Emigration, Family, Religious and Philosophical Thought, Axiological Foundations, Spiritual Potential.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-335-343

Константин Мацан

*Апологетика в эстетических работах В.Н. Ильина**

В творчестве философа русского зарубежья Владимира Николаевича Ильина (1890–1974), чьи тексты в последние годы активно изучаются и издаются [1–3, 6–8, 19–22], работы по эстетике занимают существенное место. Почти не имея возможности при жизни издавать свои теоретико-философские сочинения, Ильин (по одному из образований композитор [11, с. 461]) публиковался как литературный и музыкальный критик, а также стал известен как автор книг по литургике. Однако «делом всей своей жизни» [4, с. 115] он считал построение «общей морфологии» [16, с. 91] – «системы универсального знания», которое «в своем основании базируется на… понятии формы» [5, с. 9], и обращал внимание, что «сам термин *"образ" (=икона), форма несомненно и явно зрительно-пространственного характера»*[2] [3, с. 101]. В «Статике и динамике чистой формы» философ замечает, что «мыслить – это и значит выражать некоторое интенсивное содержание в зрительно-пространственных образах» [16, с. 105], «мыслить – и значит "изображать", "пред-ставлять"» [16, с. 106], и даже «мыслить отрицательно, апофатически» – значит «от мыслимого "отмышлять", "от-секать" в плане пространственно зрительном» [16, с. 106]. В статье «Пожар миров. Заметки к учению о прекрасном» Ильин подчеркивает, что «*"эстетическая гносеология" оказывается несомненно морфологической наукой*» [13, с. 132], так как ключевыми категориями морфологии выступает пара эссенция – экзистенция и «наличность прекрасного объекта» должна быть отнесена как раз «к учению о бытии (сущности) и к учению о существовании» [13, с. 135]. «Основным понятием философии является *икона* или *форма сущности*» [10, с. 161], при этом форма мыслится «как выявление глубинной усии (сущности) вещи на поверхности» [21, с. 14]. Эссенция, сущность «неопределима, а потому непознаваема» [10, с. 161], однако «манифестируется в экзистенции в качестве образа или формы» [10, с. 162].

Примером такого соотношения у Ильина выступает иконопись. В статье «По поводу второй выставки икон», опубликованной в журнале «Путь» в 1930 году, Ильин пишет, что иконопись «лежит в основании онтологии живописи, являясь ее "платоновой идеей". Это означает, что иконопись выражает вечное в живописи. А вечность означает святость и свободу от временно-пространственной эмпирии» [12, с. 127]. В иконописи Ильин видит «сочетание онтологии и святости с вневременной и внепространственной мета-эмпирией», это «антиномическое сочетание вещественной конкретности и спиритуального схематизма» [12, с. 127]. В иконописи «мир красок и образов предстает

Мацан Константин Михайлович, аспирант философского факультета МГУ имени Ломоносова, E-mail: kmatsan@gmail.com

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-311-90024.

“с точки зрения вечности”… Происходит освобождение от дурной бесконечности, которая выражается прежде всего в чувственной плотяности и в чарах перспективы… Иконопись заменяет чувственно-плотяной психологизм отрешенной конкретностью предания “лицевых списков”, сюжет заменяет чином, а временно-пространственную эмпирию и аллегоризм перспективы – символизмом плоскостной двумерности» [12, с. 127].

Здесь следует указать на влияние почитаемого Ильиным отца Павла Флоренского, «гениального метафизика» [13, с. 61], который видел в иконе «окно в другой мир» [24, с. 480], «образ или отобраз мира первообразного, горних, пренебесных сущностей» [23, с. 264]. И неслучайно еще одно название, которое Ильин дает своей философской системе наряду с «морфологией», – «иконология бытия» [10, с. 161]. Категории «форма» и «икона» предстают у Ильина синонимами: обе выражают идею того, что «непознаваемая» и «неопределимая» эссенция (усия, сущность) являет («манифестирует») себя в той или иной конкретной экзистенции-ипостаси. Форма, икона, образ, лик, ипостась оказываются в системе Ильина однопорядковыми понятиями. Таким образом, «икона» берется Ильиным в двух смысловых планах: с одной стороны, как предмет церковного искусства, элемент религиозного культа, а с другой – как философский термин, выражающий онтологический принцип. «Основным понятием философии является *икона* или *форма сущности*, ее схема», – пишет Ильин в одной из своих теоретико-философских работ[1] [10, с. 161]. А в эстетической работе «По поводу второй выставки икон» замечает: «Иконопись на всем мире видит великий “ангельский образ” (по гречески – “схиму” – “схему” – здесь многознаменательная и серьезнейшая игра слов)» [12, с. 127]. Таким образом, церковное искусство для Ильина есть зримое воплощение его теоретико-философских построений.

Отсюда большое внимание Ильина к православной литургике. В 1925 году его пригласили преподавать литургику (а также средневековую философию) в Свято-Сергиевский богословский институт в Париже. В 1926 году вышли две книги Ильина по литургике: «Всенощное бдение» и «Запечатанный гроб. Пасха нетления. Объяснение служб Страстной недели и Пасхи». А в короткой заметке «Проект энциклопедии Православия», вышедшей в 1928 году в журнале «Путь», философ утверждает, что выстраивать этот самый проект следует именно на основе литургики. «Православно-русское богословие есть преимущественно литургическое богословие», – пишет Ильин [12, с. 81]. И «наиболее естественной системой православно-русской богословской энциклопедии будет именно энциклопедия, изложенная в порядке и с точки зрения богослужебного устава и богослужебных книг» [14, с. 81]. В них, по Ильину, помимо руководства, собственно, к молитве и богослужениям, можно черпать «детальное изложение православной морали и аскетики» и «детальное изложение православного вероучения и догматики» [14, с. 81]. «Среди прочих наций особенным гением культа оказалась одарена русская нация, – отмечает Ильин. – Здесь, в святости подвижничества, догмат и добродетель обрели культовый оттенок. Русские святые в добрых делах как бы отправляли культ и сам культ превращался вследствие этого в доброе дело и исповедничество. Равным образом это касается и догматики, которая детализировалась, оживлялась и приобретала особую всепроникающую динамику в культе» [14, с. 81]. Постановка культовой стороны христианско-религиозной жизни под особый знак связана и с тем, какое значение Ильин придавал эстетике: «В культе с особенной силой сказался дух Православия, как полноты бытия, выраженной в благообразии, филокалии – что связано с аскетикой Православия… Можно потому сказать, что православный культ есть как бы воплощенная в богослужебном уставе и богослужебных книгах филокалия» [14, с. 81].

[1] В.Н. Ильин в своих текстах использует для выделения заглавные буквы, для удобства чтения мы в настоящей статье переводим их в курсив.

Трудно и здесь не заметить влияния отца Павла Флоренского, чья философия «ориентируется на факте культа» [24, с. 467]. Флоренский подчеркивал, что «именно в культовом деянии горнее соединяется с дольним» [22, с. 254]. «Культ есть Небо на земле» [25, с. 132], а таинство – «невозможное сочетание трансцендентности и имманентности» [25, с. 419]. В культе «чувственное живет и сочетается уже не по имманентным ему связям, но – по иным и делается частью иной, трансцендентной структуры» [25, с. 490–491]. Таким образом, существо культа, по Флоренскому, «в антиномии горнего и дольнего, божественного и человеческого, духа и плоти, безусловного и условного, бесконечного и конечного» [23, с. 256]. Оттого культ символичен. Символ – граница «явления и таинственной сущности» [23, с. 226]. «Символизм богослужения выявляет существо религии – связи горнего и дольнего» [22, с. 255]. «Это – не искусственная связь, – отмечает Флоренский, – а непосредственное выражение одного другим» [23, с. 412]. Это явлено, в частности, в феноменах иконы и иконостаса. «Алтарь символизирует ноумен, трансцендентное, горнее. Горнее отделено от дольнего иконостасом» [23, с. 263], «*видимыми свидетелями мира невидимого* – живыми символами соединения того и другого» [23, с. 263]. Эта интуиция явления горнего в дольнем, бесконечного в конечном, безусловного в условном оказывается определяющей в эстетических работах Владимира Ильина.

В статье «Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона» Ильин указывает на «два стиля колокольного звона» [18, с. 114]. Первый (его философ называет западноевропейским) заключается в том, что «настроенные точно в современную темперированную гамму, колокола дают мелодичный рисунок какой-либо готовой темы» [18, с. 115]. Этот стиль Ильин оценивает негативно: «Основной порок западного стиля тот, что он поручает колоколам несоответствующую им задачу… Мелодическая фигура или даже целая мелодия на колоколе может иметь значения лишь гротеска-барокко – каковой мы и наблюдаем, напр., в исполнении курантами или карильонами их мелодий. Всерьез же исполняемая на колоколах мелодия (да еще и с литургическими целями) производит впечатление чего-то крайне неуместного, мертвого, фальшивого, искусственного и надуманного» [18, с. 115]. Второй стиль колокольного звона, по Ильину, заключается в том, что «на первый план выдвигается тембр, ритм и темп… Вместо мелодий и гармоний в собственном смысле появляется ритмически звучащий, специфический тембр колокола… Эту музыку можно назвать музыкой ритм-обертонной или ритмо-тембровой» [18, с. 114–115]. Ильин подчеркивает, что разница между двумя стилями лежит не только в плоскости музыкально-исполнительской, но – что важнее – в плоскости метафизической. В первом случае колокола играют роль «подчиненную» [18, с. 115], во втором – «совершенно самостоятельную» и имеют «музыкально-метафизическое задание» [18, с. 116]. Оно «сводится к максимальному одушевлению в соответствующем роде косной неорганической материи, высшим типом которой является, несомненно, металл» [18, с. 116]. В так понятом колокольном звоне Ильин видит «ответ неорганической материи на божественный зов» [18, с. 116].

На этом фоне важно отметить еще одно название, которое Ильин дает своей системе наряду с «морфологией» и «иконологией», – «материологизм» [16, с. 92]: «учение о Логосе, проницающем материю» [21, с. 14]. Как видно, именно здесь корни эстетической концепции Ильина. В колокольном звоне, по мысли философа, раскрывается «звучащая софийность материи» [18, с. 116]. Подчеркнем, что Ильин, ученик и последователь отца Сергия Булгакова, привлекает категорию софийности: по замечанию А.П. Козырева, морфология – «учение о форме, которая мыслится Ильиным динамически, как выявление глубинной усии (сущности) вещи на поверхности, вполне сочетается с пафосом булгаковский софиологии, которая мыслится им как панэнтеизм, одухотворение материальной природы божественным светом» [21, с. 14].

Ильин противопоставляет материологизм диалектическому материализму и в этой апологетической полемике прибегает к эстетическим аргументам. В статье «Материализм и материя» Ильин подчеркивает, что «философы-материалисты, желая быть последовательными, должны считать материю *всем*», «утверждать, что материя и только материя есть всё», «быть материалистическими монистами» [9, с. 123]. Однако «всё-ли можно пощупать, понюхать и съесть?» [9, с. 124]. Ильин приводит в пример глухого человека, который слушает симфонию Бетховена. Такому глухому сообщают, что «симфония Бетховена – это бумага и типографские краски на партитуре, это колебания воздуха производимые физическими приборами, это реакция уха и определенных частей головного мозга на эти колебания. Вряд ли самый отчаянный материалист решится утверждать, что глухой воспринял симфонию Бетховена» [9, с. 125]. И значит, как подчеркивает Ильин, «материя симфонии содержит в себе нечто такое, что не может быть ни взвешено, ни измерено, ни ощупано» [9, с. 126]. «Наряду с материальными процессами, как это показано на примере симфонии, – пишет Ильин, – существует нечто, характеризуемое такими качествами как “прекрасное”, “возвышенное” и т.д., что к мере и весу по существу дела так же несводимо, как Иван или Петр не могут быть сведены к своему весу и размеру» [9, с. 128]. «Прекрасное не может быть сведено к тому материалу, которым оно выражается, и назвать прекрасное материей – значит… приписать материи такие свойства, которые с веществом, с массой естество-испытателей, не имеют ничего общего. Из этого следует, что, считая все происходящее в мире и во вселенной только материей, мы эту материю наделяем такими свойствами, которые бесконечно удаляются от первоначального представления о материи как чего-то такого, что вполне характеризуется мерой, весом и движением» [9, с. 128]. По Ильину, это значит наделить материю свойствами духа, и, следовательно, материализм как философская система, признающая материю «всем», самопротиворечив. Философ подчеркивает, что свойство материи – быть протяженной, а значит, делимой и в силу этого «о-пределимой, о-граниченной» [9, с. 126]. Но «когда мы говорим, что какая-то сущность есть всё, то этим мы ее абсолютизируем, то есть делаем ее *безусловной*… А безусловная материя есть материя беспредельная, а то, что беспредельно и не имеет границ, то не может быть ни измерено, ни взвешено, следовательно, оно и не есть вещество» [9, с. 127]. Быть абсолютным, неделимым, неопределимым, непротяженным – свойства духа. Ильин подчеркивает: «*То, что есть всё, – не есть материя. То, что есть материя, – не есть всё*. Сказать: “материя – это всё”, или, что то же, “материя – беспредельна” – это значит сказать: “материя – это дух”, или “материя неопределима”… Так как для материалистов материя единственное и абсолютное начало всего, то, следовательно, она, как абсолютно беспредельная, абсолютно безпространственна, не измерима и не протяженна… *Ибо где нет делимости, там нет и протяженности. Основное же свойство материи есть протяженность.* Основное свойство духа – беспредельность и непротяженность. Утверждать всеобщность и абсолютность материи – это значит утверждать ее неизмеримость и непротяженность, то есть нематериальность, то есть в конечном счете духовность. Абсолютизирование материи приводит к ее дематериализации, к ее одухотворению» [9, с. 129].

Предлагая историко-философский экскурс в различные материализмы, Ильин упоминает стоиков, которые «считали истинно сущим лишь материю. Но так как они считали материю всем, то они именовали ее так же *логосом* (словом, дыханием)» [9, с. 129]. Ильин видит в этом пример того, что сам называет материологизмом – учением о Логосе, проницающем материю, хотя само слово «материологизм» в рассмотренной статье не звучит.

На «тайну Логоса в материи, тайну священного материологизма, тайну софийного “начала” материального бытия» [17, с. 76] Ильин указывает в книге «Шесть дней творения» – одной из своих центральных апологетических работ. Здесь категория материи оказывается тесно связана с категорией света: шестая глава озаглавлена «Хаос, свет и

материя». Говоря о первом библейском дне творения, Ильин ставит вопрос о «первоматерии»: «Прежде чем могли появиться оформленные светила и сама земля в качестве небесного тела – должна была уже существовать и получить свое начало, равно как свой импульс к развитию и формированию – сама первоматерия» [17, с. 65]. По Ильину, она «не есть что-либо определенное, но содержит в себе потенции, или возможности, самых различных качествований и форм. Первоматерия бесконечно многолика и потому безлика, она бесконечно многоформенна и потому бесформенна», и выйти из этого «отрицательного» состояния, «приняв устойчивость и определенность», первоматерия может под действием двух «действователей»: «Духа Божьего и света» [17, с. 67]. Как полагает Ильин, в библейском повествовании о сотворении мира «зарисовывается картина хаоса», для которого «характерна неразличимость», и «творение в собственном смысле слова начинается с внесения принципа и стихии различения… Таким принципом, такой стихией, согласно библейской космогонии, является свет… Но так как тьма и хаос имеют смысл лишь по отношению к свету и устройству, то онтологически свет первее хаоса и тьмы» [17, с. 67]. Так, по Ильину, «существование и распространение света связано с некоторыми абсолютным основами материального бытия и в то же время с образом бытия Божественного, ибо «Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1: 5)» [17, с. 68].

Метафизика света в целом – важнейшая составляющая морфологии Ильина [5, с. 98–124]. Как уже было отмечено, Ильин полагает, что в мышлении как таковом «преобладают зрительно-пространственные образы или формы» и «сам термин “образ” (икона), форма несомненно и явно зрительно-пространственного характера» [16, с. 101]. Для Ильина это связано с метафизикой света: «нельзя произнести ни одной значительной фразы с философско-метафизическим ли или имманентно-позитивистическим высказыванием, чтобы в ней можно было избежать зрительно-световой символики» [16, с. 103]. Ближайшим примером здесь выступает уже само выражение «точка зрения» – «образ пространственно-геометрический, графически-локальный» [16, с. 103]. Роль света определена тем, что в морфологии как учении о формах «чрезвычайную важность» имеет «понятие “границы”, созданием, положением которой обсусловлена сама возможность существования формы» [16, с. 92]. Граница, которая отделяет «вот эту форму» от «других тех форм», «есть “ничто” (то есть не принадлежит ни к одному из разграничиваемых понятий), и в то же время она соотносит разграничиваемые понятия через “третью сферу” (tertium datur)» [16, с. 123]. «Свет есть не только явление пограничное, но и сама пограничность» [16, с. 108]. Отсюда – принципиальная важность света как того, что впервые дает возможность различать формы: «Свет – это то, что дает нам возможность активно и пассивно различать являемое» [16, с. 108]. Оттого свет в морфологии Ильина, как и в его взгляде на библейскую историю творения мира, признается «первофеноменом» [16, с. 102].

Метафизика света – почва, из которой растут эстетические построения Ильина. Здесь, как и ранее, следует указать на факт рецепции Ильиным идей отца Павла Флоренского, который «сам термин “метафизика света” использует применительно к иконописи. Метафизика света является основной характеристикой иконописи… В “Иконостасе” Флоренского мы находим следующие строки: “Свет в живописном понимании есть только повод для самообнаружения вещи. Напротив, для иконописца нет реальности, помимо самого света и того, что он произведет”. Так и Ильин как подлинный иконолог обнаруживает в мире прежде всего свет» [5, с. 115]. А «свет есть красота и условие красоты» [15, с. 15], как замечает философ в пасхальной статье «Радость вечного света», вышедшей в апреле 1933 года в «Вестнике РСХД». «Тайна света, – пишет Ильин там же, – это та сфера, где неслиянно объединяются дух и материя, созданное и несозданное» [15, с. 17]. Такое видение, по Ильину, совпадает с ключевыми моментами христианской догматики – «с глубинным смыслом Халкидонского и Эфесского догматов, открывающих человечеству, как

Абсолютное может явить себя в относительном и как относительное может стать образом Абсолютного. В этом вся *суть красоты, ее онтологическое обоснование и возможность ее феноменологии и морфологии»* [13, с. 129]. «Красота столь же связана с миром духовным, "невидимым", сколь и с миром материально-телесным, видимым» [13, с. 124].

Ильин, как было показано выше, выступает противником материализма, апологетом христианства и осуществляет свою апологетику, в том числе в эстетических построениях. В статье «Художественный стиль русских философов и ученых» Ильин приводит свой вариант онтологического доказательства бытия Бога: «*Христианство, религия Логоса и абсолютно желанного, абсолютно любезного, не может не быть поэтому религией абсолютно реального и абсолютно действительного*. Сказанное есть самый сильный и самый действительный вариант онтологического аргумента – вариант аксиологически филокалический, то есть аргумент от красоты» [13, с. 52].

В 1954 году Ильин записывает в дневнике свое понимание онтологического доказательства бытия Бога: «Если в направлении Истины, Добра и Красоты идти до предела, то возникнет понятие Абсолютного существа, или Бога, Который не может не существовать, иначе понятие Абсолютного не было бы понятием Абсолютного, но было бы внутренним противоречием. Это и есть так называемый "онтологический аргумент бытия Божьего"» [21, с. 12]. Такое понимание онтологического аргумента Ильин связывает с морфологией: «Уже со студенческой скамьи… под влиянием контраста прекрасных форм (музыкально и живописно-архитектурных) и безобразных, карикатурных, деформированных рож… я пришел к открытию, что в поисках философской первоосновы понятие формы, образа напрашивается само собой. Тогда образ, икона и будут тем, что принято называть бытием, добром, или лучше, знаменитой триадой – истиной, добром и красотой (положительные аксиологические категории). В противоположность этому, "нарушенная форма" ("де-форма", "деформация") будет небытием в триаде зла, диалектически паразитируемой на триаде добра и ей противостоящей: ложь, зло и безобразие» [21, с. 12].

Однако размышления Ильина в статье «Художественный стиль русских философов и ученых» значительно уточняют понимание философом онтологического аргумента как «аргумента от красоты»: «Он, этот аргумент, отличается особенной, непреложно действенной силой в области молитвенно-литургической. Автором этих строк он формулируется очень просто и общедоступно: *сам факт существования молитвы и богослужения не только есть доказательство бытия Божия, но предполагает бытие Божие и без него был бы немыслим и невозможен*» [13, с. 52]. Как видно, по Ильину, онтологический аргумент не только содержит в себе логически необходимое умозаключение о бытии Бога как Абсолюта, но также в качестве условия содержит в себе «факт и акт» [13, с. 125] личного религиозного опыта человека – опыта непосредственного восприятия божественной реальности в молитве и в богослужении, что в свою очередь связано с восприятием красоты литургических образов и форм, связано с культом как явлением Абсолютного в относительном [13, с. 129], духовного в материальном, несозданного в созданном [15, с. 17], невидимого в видимом, горнего в дольнем, безусловного в условном, бесконечного в конечном [23, с. 256].

Мысль Ильина о природе онтологического доказательства здесь созвучна с мыслью С.Л. Франка, который указывал, что «если под "доказательством" разуметь ход мыслей, основанный на умозаключении и уясняющий какую-либо истину косвенно, через установление ее связи с другими истинами, то "онтологическое доказательство" вообще не есть "*доказательство*", ибо оно есть, напротив, ход мыслей, подводящий к *непосредственному усмотрению первичной, самоочевидной истины*» [26, с. 15]. Это «усмотрение» Ильин связывает с восприятием «красоты христианства» [13, с. 125]. В статье «Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами» он отмечает, что в «эсхатологической красоте»

христианства [13, с. 125] мы встречаем «такое сочетание констатируемого факта с его теоретическим оправданием и его филокалической аксиологией, где совершенно неотделимы факт, акт, теория, гипотеза упования и переживание, созерцание…» [13, с. 125].

Ильин выступает представителем того направления апологетической мысли, согласно которому, если снова использовать выражение С.Л. Франка, «попытки рационального доказательства истинности веры имеют всегда в себе что-то "надуманное"» [27, с. 424]. Отсюда – важность для Ильина иррационального «аргумента от красоты» [13, с. 52], который выводит мысль за пределы отвлеченных логических построений. «Финализм и предельность аксиологической категории красоты, – пишет Ильин, – выводят ее за пределы чистых гносеологических утверждений и превращают ее в факт и в акт совершенно по аналогии с онтологическим аргументом, который также пределен. Ведь его предметом является Верховное Существо, выше которого нельзя ничего и помыслить. В обоих случаях, то есть онтологической правды-истины и аксиологической красоты-славы, мы не остаемся в пределах просто слов и понятий, но, разрывая все словесные оболочки и минуя все гносеологические и логические условности с их формализмом в умозаключениях, мы входим в истинную и подлинную славу и в истинное и подлинное царство красоты» [13, с. 125]. Поэтому «*прекрасное есть новая, высшая и творческая форма истины, далеко*, быть может, *бесконечно превосходящая эмпирический и логико-гносеологический формализм в области оценок "истинствования"*» [13, с. 132]. Так, по Ильину, «филокалическое и аксиологическое утверждение входит в состав онтологического аргумента» [13, с. 125].

Как видно, Ильин-апологет обращается к категории красоты, отвергая требования рационального доказательства истин веры. Он указывает, что «упования христианства – филокалического красотолюбивого характера» [13, с. 124], и потому они – не доказываются. «Никто еще не доказал, что всякое утверждение должно быть "доказано", – пишет Ильин, – ибо в таком случае само это положение, что все должно быть доказано, в свою очередь должно быть доказано, что ведет к противоречию внутри самой этой аксиомы (псевдоаксиомы) или же к дурной бесконечности, как и в утверждении скептиков "я ничего не утверждаю", – также и не утверждаю того, что ничего не утверждаю… Утверждение, что "все должно быть доказано", равносильно утверждению, что "ничто не может быть доказано"» [13, с. 125].

Таким образом, формула Канта из «Критики способности суждения», согласно которой «прекрасно то, что нравится всем (универсально) и вне логического понятия» [13, с. 128], становится у Ильина апологетическим аргументом. Красота как «высшая и предельная ценность» [13, с. 125] есть, по Ильину, «абсолютно желанное, абсолютно любезное» [13, с. 52]. «Красота есть радость и характеризуется радостью жизни» [13, с. 124]. А христианство «принесло в мир не только новый тип эсхатологической красоты, но еще свидетельство об эсхатологичности всякой подлинной красоты» [13, с. 148]. И особенно «христианские патристика и литургика принесли в мир совершенно новое, вечное обновляющееся учение о красоте» [13, с. 148]. Как подчеркивает Ильин в статье «Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами», «полноте прекрасного будет соответствовать мистически *святость*, что в области архитектуры будет соответствовать *храму*, в области изобразительных искусств – *иконе*, а в области музыки – *ладовому, знаменному распеву*» [13, с. 129]. Этим объясняется, почему именно литургика – наука о богослужении, о культе, теологическая дисциплина молитвенно-практического, а не отвлеченно-теоретического характера, область церковного предания, связанная с пространственным и чувственным восприятием, – заняла особое место в публицистике Ильина-апологета в целом и среди его работ по эстетике в частности.

Литература

1. *Бронникова Е.В.* Очерк В.Н. Ильина о Сократе // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 82–86.
2. *Бронникова Е.В.* Лекции В.Н. Ильина по психологии // Философские науки. 2017. № 2. С. 113–123.
3. *Бронникова Е.В., Ермишина К.Б., Григорьева В.Ю.* В.Н. Ильин. «Русская музыка» (главы из книги) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2018. № 8. С. 163–200.
4. *Гусаков А.Ф.* Морфология В.Н. Ильина // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 115–122.
5. *Гусаков А.Ф.* Морфология в философии В.Н. Ильина: дисс. … канд. философ. наук. М., 2009. 186 с.
6. *Ермишин О.Т.* Исследования В.Н. Ильина по истории русской культуры (по архивным материалам) // Философские науки. 2016. № 2. С. 117–130.
7. *Ермишин О.Т.* В.Н. Ильин о методологии и философии науки // Философские науки. 2017. № 2. С. 98–112.
8. *Ермишин О.Т.* Морфология культуры в интерпретации В.Н. Ильина // Вестник МГУКИ. 2020. № 3 (95). С. 64–72.
9. *Ильин В.Н.* Материализм и материя // Христианство, атеизм и современность. Париж: YMCA-Press, 1969. С. 109–141.
10. *Ильин В.Н.* Основные тезисы общей иконологии или морфологии бытия, или, что то же, основные тезисы качественной иконологической онтологии» // *Гусаков А.Ф.* Морфология в философии В.Н. Ильина: дисс. … канд. философ. наук. М., 2009. С. 161–164.
11. *Ильин В.Н.* Пережитое / предисл., подг. текста и коммент. Е.В. Бронниковой и О.Т. Ермишина // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицина. 2014. № 5. С. 461–515.
12. *Ильин В.Н.* По поводу второй выставки икон // Путь. 1930. № 22. С. 126–128.
13. *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009. 752 с.
14. *Ильин В.Н.* Проект энциклопедии Православия // Путь. 1928. № 9. С. 81–82.
15. *Ильин В.Н.* Радость вечного света // Вестник РСХД. 1933. № 4. С. 14–18.
16. *Ильин В.Н.* Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 91–136.
17. *Ильин В.Н.* Шесть дней творения. Париж: YMCA-Press, 1930, 1991. 231 с.
18. *Ильин В.Н.* Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона // Путь. 1931. № 26. С. 114–118.
19. *Исупов К.Г.* В.Н. Ильин: между Аполлоном и Дионисом / К.Г. Исупов // Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия. 2010. С. 241–263.
20. *Козырев А.П.* В тени Парнаса и Афона // *Ильин В.* Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 3–34.
21. *Козырев А.П.* Исав, восставший на Иакова // *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 7–38.
22. *Козырев А.П.* Перипатетик русского Парижа // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 75–90.
23. *Половинкин С.М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ. 2015. 365 с.
24. *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. 623 с.
25. *Флоренский П.А., свящ.* Собр. соч.: Философия культа (опыт православной теодицеи). М.: Мысль, 2004. 685 с.
26. *Франк С.Л.* Онтологическое доказательство бытия Бога. М.; Берлин: Директ-медиа, 2017.
27. *Франк С.Л.* Свет во тьме. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. 832 с.

Аннотация. В статье предпринята попытка рассмотреть эстетические работы русского философа В.Н. Ильина как апологетические сочинения. Философская система Ильина, которую сам мыслитель назвал общей морфологией, строится на категориях «формы», «образа», «иконы» как ключевых элементах, в силу чего имеет явно выраженное эстетическое измерение. Общие метафизические принципы, изложенные Ильиным в не издававшихся при его жизни теоретико-философских трудах, нашли воплощение в его публицистике – работах по эстетике и литургике. Форма, по Ильину, есть то, через что невидимая усия (сущность) вещи «манифестирует» себя на поверхности – явление невидимого в видимом образе. Иллюстрацией этого принципа для Ильина оказывается иконопись. Свою морфологическую систему Ильин называет также материологизмом – учением о Логосе, проницающем материю. Через эту призму Ильин рассматривает феномен колокольного звона, чье «метафизическое задание» состоит в «одухотворении неорганической материи», металла. Важной составляющей морфологии у Ильина выступает метафизика света: свет есть то, что впервые дает возможность различать формы и является условием красоты и восприятия прекрасного. Апелляция к красоте как к тому, что воспринимается непосредственно во внутреннем опыте и выводит мысль за пределы отвлеченных логических построений, входит, по Ильину, в состав онтологического аргумента бытия Божия. Он не только содержит в себе логически необходимое умозаключение о бытии Бога как Абсолюта, но также в качестве условия содержит в себе «факт и акт» личного религиозного опыта человека – опыта непосредственного восприятия божественной реальности в молитве и богослужении, что в свою очередь связано с восприятием красоты литургических форм, культом как явлением Абсолютного в относительном. Этим обусловлена та значимость, какую имеют работы по эстетике и литургике в творчестве Ильина-апологета.

Ключевые слова: В.Н. Ильин, морфология, форма, иконология, икона, материологизм, материализм, метафизика света, эстетика, литургика, колокольный звон, онтологическое доказательство, апологетика, П.А. Флоренский, С.Л. Франк.

Konstantin M. Matsan, Post-graduate Student, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: kmatsan@gmail.com

Apologetics in V.N. Ilyin's Works on Aesthetics*

Abstract. In the article the author tries to view the works of Russian philosopher V.N. Ilyin on aesthetics as apologetic. Ilyin's philosophic system that he himself termed as general morphology is based on such categories as "form", "image" and "icon" as key elements, and thus it has obvious aesthetic dimension. General metaphysical principles stated in Ilyin's theoretic and philosophic works that were not published in his lifetime, were reflected in his publicistic works – on aesthetics and liturgics. According to Ilyin, "form" is something by way of which the invisible ousia (essence) of the thing manifests itself on the surface – the phenomenon of invisible in visible image. For Ilyin the illustration of that principle was icon-painting. Ilyin also called his morphological system materologism – the doctrine on Logos running through the substance. Through the prism of this statement Ilyin views the phenomenon of bell-ringing, the "metaphysical task" of which was in "spiritualization of inorganic substance", in that case – metal. An important part in Ilyin's morphology was the metaphysics of light: light was something that allowed initially to discern forms and was the prerequisite for beauty and for admiring the beautiful. The appeal to beauty as something that was perceived directly in inner experience and lead the thought out of the limits of abstract logical construct, according to Ilyin, was part of the ontological argument of the divine being. Not only it contained the logically necessary conclusion of the divine being as the Absolute, but also included as a condition the "fact and act" of the man's personal religious experience, – the experience of the direct perception of the divine reality in prayer and in church service, that, in its turn, was connected with the perception of the beauty of liturgical forms and with the cult as the phenomenon of the Absolute in circumstantial. This is the reason of the importance of the works on aesthetics and liturgics of Ilyin as an apologist.

Keywords: V.N. Ilyin, Morphology, Form, Iconology, Icon, Materologism, Materialism, Metaphysics of Light, Aesthetics, Liturgics, Bell-ringing, Ontological Argument, Apologetics, P.A. Florensky, S.L. Frank.

* Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 20-311-90024.

Культурный кризис современности

Раздел четвертый

Ю.В. Пущаев
Достоевсковедение как эзопов аргумент в политико-идеологической борьбе: самообман Карякина (историко-полемические заметки)

Ф.И. Гиренок
От русской Икарии к русскому космизму

А.В. Марков
Карты Таро и Элиот в «Путешествии» Александра Миронова

Т.Э. Грибакина
Консервативные образы будущего в российском кинематографе

С.В. Зеленин
Герои и антигерои в русской литературе

Н.С. Ищенко
Иеротопия Донбасса в поэме Елены Заславской «Новороссия гроз. Новороссия грёз» (2020)

И.Н. Тяпин
Возрождение этико-эстетических традиций Русской идеи в парадигме антропосоциоконсерватизма

А.М. Вафин
Прочитать Глеба Павловского. Идеология «Слабых»

Ю.М. Поляков
Слово и цифра

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-347-360

Юрий Пущаев

*Достоевсковедение как эзопов аргумент в политико-идеологической борьбе: самообман Карякина (историко-полемические заметки)**

Уникальность творческого наследия великого русского писателя Ф.М. Достоевского помимо прочего состоит в том, что его интерпретация и толкование практически сразу выводят на и поныне актуальные духовные и даже идеолого-политические проблемы и вопросы. Так обстоит дело и сегодня, но так было и в советское время[1].

Во многом поэтому иногда говорят о «запрещенном» в советское время при Сталине Достоевском, поскольку его ярко выраженная и глубоко продуманная антиреволюционная позиция не могла не вызывать сильнейшего отторжения у ортодоксальной советской идеологии. Отсюда делается контрафактическое предположение, что он должен был быть полностью запрещен в сталинское время. Тем не менее мнение о «запрещенном» даже при Сталине Достоевском не соответствует фактам[2], хотя, конечно, официальная советская культура и идеология в целом идейное наследие Достоевского по понятным причинам воспринимали крайне полемично. Его всегда критиковали, правда, отдавая при этом необходимую дань масштабу гения писателя, а также подчеркивая социалистиче-

[1] Вот что, например, писал в 1922 году марксистский критик В.Ф. Переверзев в предисловии к своей книге «Творчество Достоевского»: «Достоевский – все еще современный писатель; современность не изжила тех проблем, которые решаются в творчестве этого писателя. Говорить о Достоевском для нас все еще значит говорить о самых больных и глубоких вопросах нашей текущей жизни. Захваченные вихрем великой революции, вращаясь среди поставленных ею проблем, страстно и болезненно воспринимая все перипетии революционной трагедии, мы находим у Достоевского себя самих, находим у него такую болезненно-страстную постановку проблем революции, как будто писатель вместе с нами переживает революционную грозу» [1, с. 4]. Смело можно говорить, что эти слова Переверзева сохраняют свою актуальность и сегодня, и не только по поводу революции.

[2] «В 1956 году все прогрессивное человечество отмечало 75-летие со дня смерти великого русского писателя Ф.М. Достоевского. …В нашей стране к юбилею и вскоре после него издавались огромными тиражами произведения Достоевского. Достаточно назвать 300-тысячный тираж начатого в 1956 г. десятитомного собрания сочинений Достоевского. Пожалуй, не было ни одной газеты или журнала, где не помещались бы статьи о Достоевском или материалы его биографии. Театры ставили спектакли, по радио читались отрывки из произведений Достоевского, лекции и беседы о его творчестве, музеи развернули новые экспозиции. Широкого размаха достигла организация лекций и бесед о писателе на предприятиях, в учреждениях, школах, библиотеках. В Колонном зале Дома Союзов, там, где Достоевский произнес свою знаменитую речь о Пушкине, состоялось торжественное юбилейное заседание с участием общественных организаций советского народа и представителей зарубежных стран. В Институте мировой литературы имени А.М. Горького Академии наук СССР была проведена двухдневная научная сессия, в работе которой участвовали крупнейшие литературоведы страны… Творчество Достоевского никогда в нашей стране не было “под запретом”, как клеветала реакционная печать. Музей Достоевского в Москве не закрывался, книги Достоевского по-прежнему выдавались в библиотеках» [2, с. 510–511].

* Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

Пущаев Юрий Владимирович, кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН. E-mail: putschaev@mail.ru

ские и прогрессивно-гуманистические «вкрапления» в его идеях и творениях. При этом понятно, что заведомо полемичный и даже агрессивный тон, обусловленный идеолого-политическими причинами, не мог не приводить к сильнейшим аберрациям и искажениям при толковании творчества Достоевского.

Однако интересно тут и то, что во многом обратные по своему смыслу, скрыто оппозиционные интенции в советской культуре при толковании творчества Достоевского, тоже политически ангажированные, но с иным знаком, направленные, например, на борьбу со «сталинщиной», а потом вообще коммунизмом, которые клались в основу достоевсковедения, тоже могли вызывать аберрации и быть поэтому в итоге неадекватными своему предмету. Достоевский как аргумент в прямо и плоско понятой политико-идеологической борьбе – это на самом деле плохое средство, потому что рано или поздно дело доходит до сильных упрощений и откровенной демонизации оппонентов, а также упрощения самого объекта рассмотрения – творчества Достоевского. В каком-то смысле достоевсковедение тогда даже превращается в идеологическую демонологию и идеологическую охоту на ведьм. В результате доведенный до полемического предела «антисоветский Достоевский» может не столь уж сильно отличаться от радикально «советизированного Достоевского» – революционера в молодости, главный смысл творчества которого якобы состоял лишь в тонком психологическом реализме и «горячем сочувствии униженным и оскорбленным».

В этом плане для нас интересна фигура известного отечественного публициста и литературоведа Ю.Ф. Карякина (1930–2011), признанного специалиста по Достоевскому, который также был заметным шестидесятником, «прорабом перестройки» и пламенным политическим трибуном. Самой известной и интересной книгой Карякина, посвященной Достоевскому, является «Самообман Раскольникова» (1976). В политическую историю России Карякин вошел печально знаменитыми словами «Россия, ты одурела!». Так в декабре 1993 года со сцены в прямом эфире телевидения он выразил свое разочарование итогами выборов в Государственную Думу, когда победу неожиданно одержали партии КПРФ и ЛДПР Жириновского, а не «правильная» с точки зрения Карякина демократическая партия «Выбор России».

Карякин проделал типичный для шестидесятников духовно-идеологический путь от прогрессивного марксиста, сторонника социализма с человеческим лицом и борца со сталинизмом во имя правильно понятого ленинизма до радикального либерала и поклонника гайдаровских реформ. «Лицо» этих реформ тоже не отличалось человечностью, поэтому помимо прочего на примере Карякина и интересно попытаться задуматься, почему и как борьба шестидесятников с одним бесчеловечным режимом увенчалась апологией иного режима, но тоже с нечеловеческим лицом. Анализ этого пути на материале его «достоевсковедения» и сопряженной с ним политической публицистики (когда такую антисоветскую публицистику разрешила советская власть) представляет немалый интерес в плане понимания и самого феномена шестидесятничества.

Итак, Юрий Федорович Карякин родился 22 июля 1930 года в городе Перми в семье партийного работника Алексея Морозова. Его отец умер от туберкулеза, когда мальчику было всего четыре года[1]. Карякин – это фамилия отчима, сначала рабочего авиационного завода в Перми, потом ответственного работника Министерства авиации. В 1953 году Ю.Ф. Карякин окончил философский факультет МГУ, затем учился в аспирантуре, однако защитить кандидатскую диссертацию ему не удалось. В 1956–1960 годах он работает редактором в журнале «История СССР», а потом по протекции своего друга Евгения Амбарцумова едет работать в Прагу, в международную редакцию журнала «Проблемы мира и

[1] Алексей Морозов в Гражданскую войну был комиссаром, потом стал партработником, секретарем райкома. Однако в 1935 году он был исключен из партии и пережить этого не смог: обострился туберкулез, и в этом же году отец Ю.Ф. Карякина умер.

социализма» – ежемесячный теоретический и информационный журнал коммунистических и рабочих партий. Он издавался в Праге с июня 1958 по июнь 1990 года на 26–28 языках. Общее руководство деятельностью редакции журнала осуществлял Международный отдел ЦК КПСС. Тогда в этот журнал (фактически подразделение Международного отдела ЦК КПСС) из Москвы приехало много интересных людей, которые потом сыграли не последнюю роль в будущей либерализации советского режима и его последующем крахе. «Проблемы мира и социализма» в каком-то смысле оказались одной из кузниц идеологических и философских кадров будущей либеральной революции второй половины 1980-х – начала 1990-х годов. Кстати, сам феномен этого журнала и его история – отдельная тема для исследований.

Работникам журнала по долгу службы надо было общаться с представителями иностранных компартий, в том числе европейских, многие из которых уже были настроены прореформаторски и по-ревизионистски. Поэтому, вероятно, главный редактор А.М. Румянцев и старался подбирать на работу в редакцию свободно мыслящих (по тогдашним советским меркам) молодых людей, чтобы было проще находить общий язык с иностранцами. В редакции вместе с Карякиным работала целая когорта будущих активных деятелей времен перестройки: философ М.К. Мамардашвили, Н.Н. Иноземцев (будущий директор Института мировой экономики и международных отношений Академии наук), А.С. Черняев (многие годы руководитель группы консультантов Международного отдела ЦК КПСС, потом помощник М.С. Горбачева), политолог и публицист В.В. Загладин, Г.А. Арбатов (многие годы возглавлял Институт США и Канады), Б.С. Рюриков (будущий главный редактор журнала «Иностранная литература»), журналист О.Р. Лацис, дипломат и один из основателей партии «Яблоко» В.П. Лукин, и др.

Несмотря на то, что эта «румянцевская деревня» стала своего рода «заграничным очагом ревизионизма» (или протоочагом) и что там допускалась заметно большая свобода дискуссий, чем в Москве, все равно существовали жесткие ограничения, и все будущие реформаторы тогда, несомненно, были убежденными марксистами. Их работа и должности носили номенклатурный характер, поскольку все они работали в заграничном журнале, который, по словам самого же Карякина, тогда «был, конечно, просто дочерним предприятием Международного отдела ЦК КПСС». Карякин в своих мемуарах 2007 года как бы озадаченно спрашивает: «Сегодня нельзя не задаться вопросом, как меня, беспартийного юнца, к тому же имевшего уже “приводы” в КГБ, пропустили через чистилище “выездной комиссии” ЦК КПСС. Пропустили, а потом и допустили к святая святых – написанию статей (правда, всегда за подписью какого-нибудь генсека братской коммунистической партии), предназначенных стать ориентиром для международного коммунистического движения в выработке новой стратегии и тактики. Но стоит напомнить, что наступало время хрущевской “оттепели”» [3].

Этот вопрос, на мой взгляд, носит скорее риторический характер, ответ на него достаточно очевиден: уже тогда в партийной номенклатуре формируется и существует прослойка людей-единомышленников, настроенных по-реформаторски и связанных дружескими и приятельскими узами. Действительно, ведь «наступало время хрущевской оттепели».

Борьба с антикоммунизмом за правильного Достоевского

Именно в «Проблемах мира и социализма», в пятом, майском, номере за 1963 год выходит первая работа Карякина, посвященная Достоевскому, – его статья «Антикоммунизм, Достоевский и “достоевщина”» [4]. Кстати, странно, что в тех же мемуарах 2007 года Карякин пафосно написал, что «весть об этой статье сразу разнеслась по Москве и Ленинграду,

а потом докатилась и до провинции. Ведь статья эта, несмотря на то, что в ней было много заградительных оговорок, стала своего рода “амнистией” Достоевского на родине, где он был в течение десятилетий советской власти “запрещенным” писателем». Однако забавно тут то, что к 1963 году уже накопился большой массив советской исследовательской литературы о Достоевском. Амнистия к тому времени уже состоялась, и Карякин не мог этого не знать: например, даже в его книге «Самообман Раскольникова» 1976 года прямо на первых страницах есть ссылки на книги о Достоевском Ю. Борева (1961), В. Ермилова (1956) и В. Шкловского (1957) [16–18]. Или, например, в 1956 году, к 75-летию со дня смерти писателя все центральные советские газеты, включая «Правду» и «Литературную газету», дали взвешенные, умеренно-критические, но в целом положительные статьи о великом русском писателе Ф.М. Достоевском [19–23]. А в 1959 году вышел большой сборник статей «Творчество Достоевского», подготовленный ведущими литературоведами ИМЛИ, из которого мы уже приводили цитату выше.

Тем не менее выход положительной статьи о Достоевском в ведущем международном коммунистическом журнале, в редколлегию которого входили представители ведущих иностранных коммунистических партий, имел значение. Это было еще одной приметой идущей оттепели. Карякина и его статью заметили, хотя она и не была чем-то уж совсем радикально новым и из ряда вон выходящим.

Ее основной рамочный посыл на самом деле вполне ожидаем для прогрессивной советской культуры того времени, ее либерального крыла, и не слишком отличается от установок иных работ о Достоевском. Автор стремится опровергнуть, что «его [Достоевского – *Ю.П.*] гуманизм (и гуманизм вообще) абсолютно несовместим с коммунистическими идеалами»: «Антикоммунисты объявили своего рода монополию на Достоевского. Уверяют, что его гуманизм (и гуманизм вообще) абсолютно несовместим с коммунистическими идеалами. Стремятся сбить с пути тех людей, для которых интерес к Достоевскому – одна из форм исканий социальной истины и которые уже начали рвать с буржуазными воззрениями, но еще боятся (а в сущности и не знают) воззрений коммунистических. Находясь под тягостным впечатлением культа личности, такие люди полагают, что культ этот коренится в природе коммунизма. Они серьезно, трагически ошибаются, но многие из них могут быть и будут нашими союзниками. Но будут не иначе, как в итоге полемики» [4, с. 33].

Однако уже в этой ранней статье проглядывают и те черты мышления Карякина, которые, как мы считаем, в полной мере выразились в зрелую пору его творчества. Во-первых, его литературоведческим работам нередко был присущ сильный политический и идеологический подтекст. В том числе свою первую статью о Достоевском он пишет, чтобы подвергнуть критике Сталина и его культ личности через фигуры Нечаева, Верховенского и роман «Бесы»: «Можно признать известное сходство между культом личности и нечаевщиной…» [4, с. 36] «Да, в известном смысле культ личности перекликается с нечаевщиной или историей великого “инквизитора” (хотя такое сходство есть не более чем штрих в оценке этого сложного явления), но подлинный коммунизм – никогда, ни в коем случае» [4, с. 36].

Удивительно, что, резко критикуя Сталина и прочитав и полностью приняв «Архипелаг ГУЛАГ» Солженицына еще в конце 1960-х, Карякин вплоть до самого конца 1980-х годов оставался поклонником Ленина, приверженцем очищенного от «наслоений сталинщины» ленинизма, и в этом смысле застывшим «ребенком XX съезда». По его собственному признанию, расставание с ленинизмом случилось у него не раньше конца 1988 года, и лишь в июле 1990-го, в день своего 60-летия, он выходит из партии [5, с. 69] (заметим в скобках, когда делать это можно было уже практически безбоязненно и без последствий). Даже в своих известных статьях, явившихся «манифестами перестройки» – «Ждановская жидкость» и др., – Карякин в критике сталинизма одновременно озабочен проблемой

очищения социализма, социализма подлинного, чтобы не случилась катастрофа и его не спутали со «сталинщиной» или «брежневщиной-рашидовщиной». Обостряя, хочется спросить: что же это было? Бессознательная конъюнктурность и умение выживать в рамках режима, не теряя при этом драгоценного самоуважения, или просто слабость мышления? Или всё вместе?

К тому же Карякин был апологетом подлинного, не казарменного, ленинского коммунизма тогда, в 1963 году: «Культ личности связан с тенденциями грубого, казарменного коммунизма и бюрократизма. Но – в отличие от всяких антикоммунистов и ревизионистов – мы считаем, что культ этот возникает вопреки всем основным марксистско-ленинским заветам и традициям, что он является не воплощением, а извращением коммунизма, что к нему нельзя, например, свести сложную, многоплановую жизнь советского общества за все годы его существования (и даже за любой один год и день). И, повторяем, только потому, что культ личности враждебен новому строю, этот строй сам находит в себе силы, способные искоренить культ и его последствия» [4].

Как же это будет отличаться от поздних, уже постсоветских карякинских оценок коммунизма! «По слову Дьявола, по образу и подобию его все коммунистическое обществе так и строилось»… «Наше общество (коммунистическое) все было построено сверху вниз, абсолютно противоестественно». «Марксизм-ленинизм есть социально-духовный расизм» [6].

Вот так, ни больше ни меньше: «Социально-духовный расизм». Карякин яростно нападает на учение, считает его созданным по слову Дьявола (интересно, почему дьявол с большой буквы?), хотя сам был его приверженцем и идеологическим функционером-работником (!) более 30 лет, вплоть до старости. Впрочем, удивительно даже не это. В конце концов, мало ли в каком возрасте Савл может обратиться в Павла и отринуть былые ошибочные убеждения. Лучше поздно, чем никогда. Удивляет другое: обратившийся «Павел», осознавший собственные ошибки, то, что прежняя жизнь прошла в глубоких заблуждениях, не потерял темпераментного желания учить, учить и учить, и делает это в черно-белых, бескомпромиссных тонах. Как раньше он глубоко верил в социализм и коммунизм, теперь так же решительно он уверовал в либерализм и антикоммунизм. Тут отсутствует рефлексия по поводу того, что если я так серьезно ошибался раньше, то, возможно, в чем-то ошибаюсь и сейчас, и поэтому стоит сбавить обороты радикального осуждения и отвержения. По этому поводу вспоминается довлатовское: «После коммунистов я больше всего не люблю антикоммунистов».

На мой взгляд, Карякину в значительной степени была присуща определенная глухота к сложности истории и жизни, некоторое неразличение тонов и полутонов в них. И именно в этот пункт метила критика статьи Карякина, которую высказал многоопытный М.А. Лифшиц. В архивах Лифшица сохранились заметки, в которых он на полях этой статьи спорит с утверждениями автора о полной антибуржуазности Достоевского. Ведь Карякин начинает свою статью со следующих слов: «Сторонником социализма (утопического) Достоевский был, но защитником буржуазии – никогда. Он не раз признавал, что молодежь (а к такой молодежи относился в свое время и он сам) “беззаветно”, “с неподдельной любовью к человечеству”, “во имя чести, правды, и истинной пользы” обращается к идеалам социализма, что ее убеждения зиждятся на “энтузиазме к добру” и “чистоте сердца”. Но почему же у молодых героев Достоевского нет такой беззаветности, такого чистого энтузиазма перед идеалами буржуазными? Как бы ни изменялись взгляды Достоевского, какие бы выпады он ни допускал против непонятого им социализма, никогда он не избирал альтернативой буржуазный строй» [4, с. 33]. При помощи этих аргументов Карякин утверждал не-чуждость Достоевского социализму и, следовательно, актуальность его наследия и для марксистско-ленинского мировоззрения: «Неискоренимое убеждение в бесчеловечности

того общества, где “главный князь – Ротшильд”, а деньги – “чеканенная свобода”, – вот в чем ключ к пониманию чрезвычайно сложного отношения художника к социализму, революции и атеизму» [4, с. 34].

Лифшиц же возражает Карякину: «Верное у Достоевского: он заметил противоречие между воспитателями и воспитуемыми, буржуазно-привилегированно-либеральное в социализме, то у Карякина *анти-буржуазность Достоевского – величайшее достоинство.* Это совсем не так. И это не последнее. Он не *против буржуазии*, он против *привилегированного буржуа.* Он тоже был по-своему народник, народник-реакционер (и “буржуа”)» [9, с. 21]. То есть мысль Лифшица, надо думать, следует понимать так, что Достоевский не был против *любого* буржуа, он выступал не против честного демократического буржуа, а лишь против буржуа привилегированного, буржуа-коррупционера. Как пишет В. Арсланов, комментатор Лифшица в книге «Проблема Достоевского», «Ю. Карякин не понимает того, что “социалисты” типа Верховенского – обратная сторона буржуа-жулика, буржуа-коррупционера и либерала, сросшегося с крепостничеством. Демократическая буржуазия в лице, например, честного фермера и крупного производительного капитала, возглавляемого политиками типа Линкольна, ближе к социализму, чем такой революционер, как Верховенский, являющийся главным врагом социалистической и демократической революции» [9, с. 229].

Замечание Лифшица довольно любопытно потому, что оно помимо прочего позволяет обратить внимание на парадокс эволюции Карякина. Начав с утверждений о полной антибуржуазности Достоевского как его бесспорного достоинства, к концу 1980-х Карякин становится апологетом радикальных буржуазных реформ и одним из лидеров либерально настроенной интеллигенции, соответственно перестав говорить о тотальной антибуржуазности Достоевского. В целом эта эволюция сознания характерна для очень многих шестидесятников, и стоит подумать над проблемой, что в их мировоззрении уже в 1960-х годах предопределило будущий переход в лагерь радикальных либералов? С позиций сторонников социализма с «человеческим лицом» в апологеты ельцинизма и радикального капитализма с его социал-дарвинистским «нечеловеческим лицом», то есть на такие позиции, которые они ранее более или менее искренне сами критиковали?

«Самообман Раскольникова» как эзопова критика сталинизма

Самой известной и, пожалуй, самой интересной работой Ю.Ф. Карякина, посвященной Достоевскому, является его книга «Самообман Раскольникова» о романе «Преступление и наказание». Она вышла в издательстве «Художественная литература» в 1976 году в серии «Массовая историко-литературная библиотека» (!) тиражом 50 тыс. экз.

Скажем сначала о положительных моментах книги. Она производит впечатление работы с цельной и продуманной позицией. Написанная живым языком, книжка не лишена интересных и содержательных мыслей и наблюдений. Например, запоминаются фрагменты, где Карякин рассуждает по поводу слов Свидригайлова и Порфирия Петровича «воздуху, воздуху, воздуху!». Или где Карякин говорит о роли детства и детей в творчестве Ф.М. Достоевского. Это живые и достаточно глубокие моменты исследования. Карякин умел писать хорошим литературным слогом. Поэтому, например, самые первые страницы его уже цитировавшейся нами поздней книги мемуаров «Перемена убеждений», где автор вспоминает свое детство и где еще почти нет политики, читаются как довольно неплохая проза: с интересом, сочувствием и сопереживанием – настолько живые и добрые картины из своего прошлого удалось представить Карякину.

Тем не менее и главные идеи «Самообмана Раскольникова», и вся книга в целом имеют, на наш взгляд, крупные недостатки. В ней проглядывает намеренная тенденция к упрощению проблематики «Преступления и наказания», продиктованная политизированными

соображениями. На первых же страницах «Самообмана» Карякин главной своей целью обозначает стремление проанализировать мотивы преступления Раскольникова, «его *самосознание*, точнее – соответствие этого самосознания действительности, соотношение *целей, средств и результатов* его действий» [7, с. 3]. В этом анализе им руководит отрицание и критика получившей широкое распространение в литературоведении концепции двойственности мотивов Раскольникова: «Один мотив "негативный" (Наполеоном хотел стать), другой – "позитивный" (хотел добра людям)» [7, с. 4.]. И Карякин стремится показать, что Достоевскому не удалось, как тот сам записал в черновиках к роману, «уничтожить неопределенность, т.е. так или этак объяснить все убийство…» [7, с. 141]. С первых же страниц «Самообмана Раскольникова» он решительно вступает в спор с теми литературоведами, которые считали, что в «Преступлении и наказании» автор все время подменяет один мотив другим, и что сам Достоевский был не в силах решить, какой из мотивов Раскольникова можно считать истинным. И поэтому, передает их позицию Карякин, вопреки даже сознательному стремлению автора «Преступления и наказания» решить вопрос «так или этак» в итоге получилось «и так, и этак».

Итак, оспариваемая Карякиным точка зрения сводится к тому, что в поведении Раскольникова смешались два мотива: первый вроде бы добрый – посредством однажды совершенного преступления помогать страждущим и бедным, а второй злой – уподобиться Наполеону и «заиметь право» бестрепетно шагать по головам и через трупы ближних. «О, как я понимаю "пророка", с саблей, на коне: велит Аллах, и повинуйся, "дрожащая" тварь! Прав, прав "пророк", когда ставит где-нибудь поперек улицы хор-р-рошую батарею и дует в правого и виноватого, не удостоивая даже и объясниться! Повинуйся, дрожащая тварь, и – не желай, потому – не твое это дело!.. О, ни за что, ни за что не прощу старушонке!» [10, с. 212].

В качестве исходного пункта своих рассуждений Карякин опирается на ряд известных цитат из мировой литературы («Макбет», «Борис Годунов», «Маленькие трагедии»), выражающих мысль, которую наиболее емко сформулировал Пушкин: «Гений и злодейство две вещи несовместные». Поэтому, делает следующий ход Карякин, если Достоевский оставляет в своем романе хоть какую-то «позитивность» мотивов преступления, «то одно из двух: или это величайшее достоинство [его, Достоевского, оспорившего то, что ранее напрасно считалось истинным о несовместимости гения и злодейства – *Ю.П.*], или бессилие, неспособность решить поставленную задачу» [7, с. 6]. Допустим, что верно первое, но этому противоречит то, считает Карякин, что Пушкин якобы никогда и никак не мог ошибаться, а Достоевский не мог с ним спорить, поскольку буквально боготворил его. Значит, первое отпадает.

Но отпадает и второе предположение, продолжает Карякин, потому что Достоевский гениальный художник, он не мог запутаться и оказаться бессильным, потерпеть художественную неудачу в одном из своих главных произведений. Значит, достаточно легко делает вывод автор «Самообмана», теория двойственности мотивов Раскольникова неверна. На самом деле, высказывает Карякин свой главный тезис практически на первых страницах книги, в Раскольникове «борются не "хорошие" и "плохие" мотивы *преступления*, а мотивы *за* и *против* самого преступления» [7, с. 9]. И, заключает автор, «"добро" ни в коей мере не является мотивом преступления Раскольникова. "Добро" сначала противостояло преступлению, потом капитулировало перед ним, а еще потом – стало прикрывать собой нагую правду: "Я просто убил, для себя убил, для себя одного"…» [7, с. 45]. По Карякину, самообман Раскольникова в том и состоит, что он «призван замаскировать внутреннюю борьбу противоположных целей и выдать ее за борьбу правых целей лишь с неправыми средствами. Самообман и предназначен скрыть внутреннюю борьбу мотивов за и против преступления и выдать ее за борьбу лишь "хороших" и "плохих" мотивов преступления» [7, с. 45–46].

В этих тезисах, как мы считаем, присутствует тенденция к упрощению проблематики «Преступления и наказания» и толкования мотивов Раскольникова. Карякин ведь написал не просто литературоведческую работу по Достоевскому, это полускрытое философствование и моралистика на литературном материале: «Ведь если допустить, что в мотивах преступления остается хоть один-единственный атом “позитивного”, все равно получится вольное и невольное *оправдание*, оправдание *всего* преступления, преступления в целом, а не какой-то его части, доли, процента и проч.» [7, с. 24]. И как настоящее credo или гимн упрощению воспринимаются следующие слова автора: «И надо ли уж так бояться однозначности в решении главных, альтернативных вопросов жизни? Не всегда ведь однозначность является примитивной, а простота равна упрощению. И далеко не всегда любовь к сложности равнозначна любви к истине» [7, с. 9].

Да, не всякое упрощение примитивно, с этим можно согласиться. Однако дело в том, что эта тенденция к упрощению продиктована пусть скрытой и явно по цензурным мотивам не проговариваемой, но очень сильной политической ангажированностью. Это философствование и моралистика эзоповыми средствами с политическими целями. Книга Карякина и его анализ «Преступления и наказания» стали аргументом в тогдашней идейной борьбе против сталинизма со стороны шестидесятников, вкладом в их тогдашнюю борьбу за так называемый подлинный, ленинский социализм. Как сам Карякин позже пояснял по поводу замысла и основных идей «Самообмана Раскольникова», «в году 64-м мне подумалось впервые, что как бы остра ни была проблема сталинизма, это прежде всего проблема самосознания того общества, которое его, сталинизм, создавало и признавало, то есть это проблема и конкретного самосознания конкретных людей, то есть и моя проблема. И мне почему-то показалось (в значительной мере чисто интуитивно), что если мне удастся хоть как-нибудь разобраться в самосознании Раскольникова, то это самосознание и может явиться как бы элементарной (точнее – элементной) клеточкой, моделью самосознания вообще <…> Как раз в самосознании людей, пытавшихся разобраться в нашем тяжелом кровавом историческом опыте, и была – неопределенность. Как раз и хотелось ее – уничтожить» [8, с. 15].

То есть автор через призму литературоведческого анализа «Преступления и наказания» на самом деле выражал свое отношение к сталинизму – отношение радикального его неприятия с точки зрения шестидесятников, тогдашних сторонников «социализма с человеческим лицом» или так называемого очищенного, подлинного ленинского социализма (оказавшегося в итоге мифом). Тогда становится понятным его стремление уничтожить «двойственность мотивов» у Раскольникова: это своеобразное преломление неприятия сталинизма (того, что они под ним понимали), в целом характерного для «детей XX съезда».

Зачем Карякину было нужно упростить мотивацию Раскольникова? Доказать, что у него якобы «борются не “хорошие” и “плохие” мотивы преступления, а мотивы за и против самого преступления» [7, с. 9]? Чтобы скрыто артикулировать на радость шестидесятническому сознанию того времени, научившемуся очень хорошо считывать сигналы для своих на эзоповом языке, ту нехитрую мысль, что так называемый сталинизм – это целиком преступная эпоха или явление, что в нем вообще нет положительных сторон, чтобы его нельзя было хоть в чем-то оправдать. Соответственно, поэтому и не может быть «хороших» мотивов за него, только мотивы за и против. Таким образом, на литературоведческом поле и материале Карякин эзоповыми средствами стремится выразить идею, что в мотивах и действиях главных акторов, определивших эпоху сталинизма, не было ни атома «позитивного», что это было одно сплошное злодейство и преступление.

Заметим тут методологическую ошибку: в данном случае вся историческая эпоха покрывается только одним термином, весь социум того времени и вся его история сводятся

лишь к квалификации его как политического режима сталинизма. Отсюда появляется тотальная и тоталитарная логика или/или в оценке того времени.

Об эзоповом языке, характерном для шестидесятников, как раз на примере Карякина говорит литературный критик Наталья Иванова. В ее книге «Скрытый сюжет: Русская литература на переходе через век» есть глава «Самообман и прозрение. Шестидесятники: как они проходили Достоевского» [11]. Замечательным образом ей иронично предпослан эпиграф из Василия Аксенова про шестидесятников: «Впрочем, чудное было время. Хоть и душили нас эти падлы, а время было чудесное. Где теперь это время?» [11, с. 35]. В целом Н. Иванова отмечает: «Шестидесятые годы останутся в истории нашей литературы не только *эпохой утверждения правды как главного закона этики и эстетики, но и эпохой создания разветвленной эстетической системы для высказывания этой правды, то бишь эзопова языка* [курсив мой – *Ю.П.*]. Со второй половины шестидесятых он становился все более изощренным и хитроумным, так как правду все сложнее было донести до читателя прямо» [11, с. 40]. Мне социально-политические взгляды Натальи Ивановой не близки, но она явно умный человек, и ее наблюдениям не откажешь в меткости. Однако заметим тут в скобках, что налицо все же некая нестыковка: что же это за утверждение правды как главного закона, если для ее высказывания все равно нужен эзопов язык? Если правда стала главным законом, то эзопов язык уже не нужен. Само наименование стиля их высказываний и донесения правды как эзопова языка весьма условно, ибо его субъекты все же были не рабами и лишь «говорящими орудиями», а ответственными работниками идеологического фронта.

Н.Б. Иванова про Карякина прямо так и говорит: «“Самообман Раскольникова” стал эзоповым словом Карякина о нашей “ближней” истории и современной действительности. Убийство “с целью грабежа, так как чувствовал бедность” – не к истории ли Октябрьского переворота и затем Гражданской войны приложимы эти слова? <…> Можно сказать, что *Достоевский был избран на роль своеобразной ширмы для опасных заявлений* [курсив мой – *Ю.П.*]» [11, с. 40].

Достоевский как ширма… А как же сам по себе реальный, исторический Достоевский? Наталья Иванова так констатирует слабость карякинского литературоведения, настолько она бросается в глаза при вдумчивом размышлении: «В “прикладном” характере анализа творчества крупнейших писателей была тактическая ударная сила, но и… стратегическая слабость. Политика съедала эстетику» [11, с. 45].

Такое чрезмерно полемичное и ангажированное на политической почве литературоведение с претензией на философствующую моралистику упрощало и искажало как вопрос о двойственности или многосложности, многослойности мотивов Раскольникова, так и отношение к жизни страны при Сталине. Это в дальнейшем, в эпоху перестройки, вылилось в навязывание обществу восприятия той эпохи только лишь в черном цвете. За стремлением уничтожить неопределенность в ее оценке стоит нетерпение и неумение выстаивать в плодотворной нерешенности перед сложнейшими историческими феноменами.

Радикально негативный подход Карякина и его единомышленников, казалось бы, только к сталинизму перейдет к рубежу 1980–1990-х в радикальный отказ от советского социализма вообще, признания хоть каких-то его позитивных результатов, которые должны быть сохранены. Логика или/или имеет полное право на существование в духовной сфере. Однако она должна крайне осторожно применяться к всегда неидеальной социальной и исторической материи с ее хаотическим смешением самых многообразных мотивов и интересов. Тем не менее у многих шестидесятников она получит уже почти ничем ни сдерживаемое развитие, каким-то естественным для них образом распространится, как пожар, вообще «на всё и вся» даже в русской истории в целом, не только относительно к ее советскому этапу. И тогда в революционном порыве можно пускать на слом, под нож весь

сложившийся порядок жизни, не видя ничего положительного и достойного сохранения ни в экономике, ни в образовании, ни в социальном обеспечении…

Казалось бы, первоначальные позиции Карякина и многих его единомышленников в их критике сталинизма должны были вылиться в более осторожный подход. Мы отделяем в социализме зерна от плевел, плохое от хорошего, не отказываясь от него полностью. Собственно, они так долго и говорили как сторонники так называемого гуманистического или демократического социализма, социализма «с человеческим лицом». Однако, видимо, уже с самого начала в их подходе к истории и социуму или/или превалировало над и/или. Манихейство, глубоко сидевшее в советской культуре, *в сталинизме*, передалось и им, но уже с обратным знаком, в форме радикального антисоветизма. *Беда, наверно, во многом в том, что они не могли не мыслить идеологически, и от одной идеологии просто переходили к другой.* В итоге в результате так называемой перестройки (катастройки) очередной черно-белый подход к русскому прошлому в его советском изводе-варианте привел ко второму за двадцатый век историческому надлому и распаду страны. А путь к этому лежал в том числе через упрощенное толкование Достоевского.

На фоне литературоведческого анализа «Преступления и наказания», которое осуществил Карякин, даже анализ ведущего советского официального (и несколько одиозного) литературоведа В.Я. Кирпотина[1] в книге «Разочарование и крушение Родиона Раскольникова» (1970) кажется более утонченным и трезвым. Кирпотин усматривал, что Раскольников таит в себе зерно Великого Инквизитора, с его авторитетом, чудом и тайной: «Вложив в душу Раскольникова и любовь и презрение к людям, как противоречивую, но единую идею, идею-чувство, идею-страсть, Достоевский разрешил мучившую его задачу – создал героя, побуждавшегося к волюнтаристическому действию предназначением Мессии и замыслами Наполеона, стремлением искупить мир при помощи необъятной и деспотической личной власти» [12, с. 127].

Саморедактура задним числом

В то же время нельзя не отдать дань виртуозности Карякина: он никогда окончательно не выходил за опасную лично для себя и своей карьеры грань, а искусно на ней балансировал. Даже в книге «Достоевский и канун XXI века», вышедшей уже в 1989 году (первую часть которой составляет исправленный и дополненный «Самообман Раскольникова» 1976 года), в предчувствии заката сложившегося режима, хотя и остаются неизменными из издания 1976 года слова, например, о том, что «бесчеловечная, антинародная идея Раскольникова является еще не просто несоциалистической, она и *антисоциалистична*» [8, с. 56], но уже выпускаются другие очень значимые фрагменты, содержащие апологию социализма. Например, в издании 1989 года полностью выпали следующие важные тезисы про Достоевского и социализм из издания 1976 года:

«Достоевский всю жизнь *заговаривал* себя и других против революции и большую часть жизни – против социализма. Но отношение его к революции и социализму столь же противоречиво, как и отношение к религии. Он хотел поставить окончательный знак равенства между социальным протестом и преступлением и не мог его поставить. Сам бывший петрашевец, он знал, что среди молодежи – масса таких, кто обращается к идеям революции и социализма “беззаветно”, с “неподдельной любовью к человечеству”, “во имя чести, правды и истинной пользы”*. И как бы Достоевский ни относился впоследствии к

[1] Любимец Сталина, он в 1932–1936 годах был заведующим сектором художественной литературы ЦК ВКП(б) и одновременно секретарем оргкомитета Союза писателей СССР. Автор множества литературоведческих работ, среди которых можно назвать такую экзотическую по нашим временам, как «Наследие Пушкина и коммунизм» (1937).

социализму, творчество его без социалистического первотолчка не мыслится. Он чувствовал и понимал, что никакой анафемой не отделаться и от революции <…>.

В конце своей жизни Достоевский-художник решился наконец поставить острейший вопрос не только о неизбежности, но и о справедливости социального насилия. Мало кто обращает внимание на такой многозначительный факт: известные нам "Братья Карамазовы" – это лишь начало, пролог того произведения, которое, быть может, вынашивалось Достоевским всю жизнь и которое он, решив наконец написать, не успел написать. В заметке "От автора", предпосланной "Братьям Карамазовым", читаем: "...жизнеописание-то у меня одно, а романов два. Главный роман второй – это деятельность моего героя уже в наше время, именно в наш теперешний текущий момент. Первый же роман произошел еще тринадцать лет назад...". Достоевский не успел написать этот "главный роман", но известно, что Алеша должен был уйти в революцию. Легко (и необъективно и недобросовестно), отождествив революцию с верховенщиной, поставить на ней, на революции, крест. Но если уж такие люди, как Алеша Карамазов, становятся революционерами, то, стало быть, нельзя отождествлять революционность, социализм с верховенщиной. Стало быть, *есть, может быть*, революция без верховенщины, *против нее*? Стало быть, совместна же и революция с высшей нравственностью? Эти вопросы пугали Достоевского и – неодолимо притягивали его. И даже – это было во всем его характере – тем больше притягивали, чем больше пугали…» [8, с. 87–88].

И правда, тогда на стрелках циферблата истории *уже явно наступило не время* для тезисов о справедливости социального насилия, о возможности революции без верховенщины и т.д. Правда, в книге 1989 года Карякин еще продолжает отделять революционность от псевдореволюционности, а террористов-народовольцев от Нечаева или ультралевых террористов XX века: «И как Раскольникову свойственно свое нетерпение, так и Желябову, Перовской присущ свой самообман. Но их нетерпение, их самообман в корне отличны, скажем, от нетерпения и самообмана Нечаева или современных ультралевых типа Баадера и Майнхоф» [8, с. 170–171].

Зато в книге 2009 года «Достоевский и Апокалипсис», которая в свою очередь на две трети является переизданием книги «Достоевский и канун XXI века» (1989), в слове «псевдореволюционеры» первая часть, «псевдо-», отбрасывается, и остаются просто революционеры. Сравните:

«Достоевский и канун XXI века» (1989):

«Мы не поймем смысла выступления Достоевского, если не учтем еще одного обстоятельства. Всегда и везде *псевдореволюционеры играют провокаторскую роль, вызывая ужесточение* политики "верхов" и давая этой политике "оправдание" в глазах "общества" [8, с. 237].

«Достоевский и Апокалипсис» (2009):

«Мы не поймем смысла выступления Достоевского, если не учтем еще одного обстоятельства. Всегда и везде *революционеры провоцировали ужесточение политики "верхов*" и давали этой политике "оправдание" в глазах "общества"» [13, с. 252].

Теперь Карякин уже безусловный антикоммунист и антиреволюционер.

Также, кроме утверждений о «резком отмежевании в "Бесах" социализма от верховенщины-шигалевщины», которые в глазах современного читателя могут выглядеть явным анахронизмом, из издания 1989 года в издание 2009 года не попадают и суждения о «всегдашнем бескомпромиссном отношении Достоевского к буржуазности как главному бесу». А ведь с этой мысли Карякин начал свой анализ Достоевского еще в 1963 году, и он оставался в его книгах вплоть до конца 1980-х. Вот что он в частности пишет в книге «Достоевский и канун XXI века»: «А кто такие бесы, по Достоевскому, вообще? Только ли те, кого называют ныне ультралевыми или ультраправыми? Конечно, и они тоже. Но если бы только, все было бы слишком просто – и в постижении романа, и в постижении (а тем

более – в преобразовании) жизни. Главным бесом для Достоевского всегда была и навсегда осталась буржуазность, “миллион” в виде “фатума”, в виде “закона природы”. Михайловский упрекал художника в том, что этой темы нет в “Бесах”. Есть – он просто ее не заметил, не понял ее углубления. Ее и не могло не быть – после создания, скажем, образа Лужина, после “Зимних записок о летних впечатлениях” и т.д. Сама верховенщина совершенно необъяснима без ненависти к этому главному бесу и без зависти к нему (и в романе это подчеркнуто – подчеркнуто стяжательство таких, как Петруша)» [8, с. 233–234].

Но да, в 1988–1989 годах в официальной, разрешенной печати в контексте запальчивой критики сталинизма пока говорили только об *обновлении социализма*, и Карякин тоже был среди этих публицистов-прорабов, причем из самых заметных. Отделение подлинной революционности от нечаевщины и левацкой псевдореволюционности и уничижительная критика последних были у Карякина необходимо связаны с тезисом об отношении Достоевского к буржуазности как к якобы главному бесу. Однако характерным образом после 1989 года две эти идеи и их связка у Карякина уходят. Революционность у него теперь сливается с псевдореволюционностью и занимает место главного беса. Хотя еще в своей известной перестроечной статье «Ждановская жидкость» 1988 года Карякин привычно переживает по поводу того, что Сталин и Жданов не дали правильно развиваться марксизму-ленинизму: «Потому, что доклады Сталина – Жданова, “Краткий курс истории ВКП(б)” – вот, по-прежнему, и весь ваш марксизм-ленинизм. Потому, что вам мил именно тот социализм, очерненный, очерненный Сталиным – Ждановым, мил тот, и страшен этот, – очищенный, очищаемый на наших глазах» [8, с. 600]. Однако в постсоветское время он уже заявлял, как мы цитировали выше, что «по слову Дьявола, по образу и подобию его все коммунистическое общество так и строилось», и что «марксизм-ленинизм есть социально-духовный расизм». Спрашивается, как же этой бесовщины и этого расизма автор не замечал на протяжении сорока лет?! И так медленно прозревал, ведь бесовщина же?! А стиль, по сути, остался тот же – бескомпромиссный, крайне резкий, поучающий.

Н. Иванова, несмотря на благожелательное отношение к творчеству Ю.Ф. Карякина, как более последовательный либерал удивленно отмечает частые ссылки Карякина до конца 1980-х на Маркса и его критику Достоевского с социалистических позиций. Она права в том, что в этих фрагментах и правда чувствуется какое-то самоуговаривание, некая искусственность. Вот что Иванова говорит о книге 1989 года: «Вот она, самая уязвимая точка Карякина, да и не только его одного. Не только *признать* правоту Достоевского, не только *прозреть* с его помощью, – но, прозрев и как бы испугавшись, отхлынув, ужаснувшись, от своего собственного прозрения вернуться к давно отжившим, казалось бы, оценкам (“ограниченность”, “болезненность”, “трагедия гения”). А вместе с тем – и вернуться к собственной, увы, ограниченности, к собственной слепоте. И прямое слово Карякина начинает топтаться, крутиться на месте, выделывать странные пируэты; ему, слову, да и мысли тоже, неловко, неудобно, и это сразу же отражается в стилистике» [11, с. 49].

Наталья Иванова верно говорит, что Карякин советского периода в своей критике Достоевского с коммунистических позиций (пусть и весьма либеральных по тогдашним меркам) активно поддавался «соблазну отыскивать “ослепление”, “трагедию гения”. Да еще и искушению объединять Достоевского с Чернышевским. Как и соблазну, из тех же “социалистических идеалов” проистекающему: противопоставить Сталину Ленина» [11, с. 54]. Однако, на наш взгляд, дело не только в этом соблазне и не столько в нем, но в том, что карякинский стиль мышления остался тем же. Дело не просто в играх с цензурой и самим собой в советское время (в целом характерных для шестидесятников и прорабов перестройки). Человек слаб, это известно. Но почему и потом Карякин пытался говорить как «*власть имеющий*»? В вину тут можно поставить не слабость как таковую, а то, что ее всерьез так и не заметили и по-прежнему изображали из себя отважного трибуна, готового пойти на плаху ради истины

(хотя этого никогда не было). Впрочем, потом Карякин и говорил о своей слабости и ложной вере, о том, как он сам обманулся и напрасно верил в марксизм, но в совершенно извинительных для себя тонах. Дескать, поменял в итоге свои убеждения, вот и хорошо. Лучше поздно, чем никогда. Но почему не замечается, как вовремя он их поменял?

В итоге в мышлении Карякина произошли достаточно неприятные, как я считаю, метаморфозы. Они заметны уже в его публицистической деятельности в перестройку, но наиболее ярко выразились в постсоветское время. Во-первых, примечательна его эволюция от демократического печалования за народное большинство в «Самообмане Раскольникова» до антинародного либерализма в 1990-х. В 1970-х годах в своем анализе «Преступления и наказания», не лишенном все же известной сложности, Карякин резко порицает Раскольникова за разделение людей на два разряда, на тварей дрожащих и тех, кто право имеет. В сцене, когда Раскольников прилюдно кается на Сенной площади, Карякин приветствует «народный суд над его антинародной идеей. На его “проклятой мечте” – проклятие народное» [7, с. 80]. Однако в 1990-х Карякин становится выразителем и носителем той известной позиции, что неправильный русский народ не оценил благ демократии и благодеяний, оказанных ему гайдаровским правительством. Например, его знаменитый спич «Россия, ты одурела!» полностью звучит так: «Я не верю количествам, числам, я верю только качествам. Я формально поздравляю Зюганова и Жириновского с количеством, но я думаю только об одном. Солженицын, Сахаров, Аверинцев, Виктор Астафьев проголосовали бы за этих? Россия, одумайся. Ты одурела! Больше мне нечего сказать». Место сверхлюдей, качественных людей тут заняли не Наполеон и Раскольников, а Сахаров, Солженицын, Аверинцев и Виктор Астафьев – по сугубо политическим основаниям.

Сопутствует этому и расчеловечивание своих оппонентов. Например, Карякин говорит о своем друге, барде Булате Окуджаве: «Этот голос вдруг напомнил нам, что мы – люди <…> Этого напоминания, конечно, не могли стерпеть *нелюди* [курсив мой – *Ю.П.*]» [14, с. 71]. Впрочем, тенденция к этому имела место еще в его перестроечных статьях, где некоторые выражения просто на грани хамства, что автор, видимо, оправдывал политическим пафосом и негодованием: «Но их не могут прошибить никакая логика, никакие миллионы фактов. И тут мы упираемся (хватит наивности) вовсе не в их “концепции” и “принципы” и даже не в их *поразительно не скрываемую олигофрению (они ведь не только моральные, но и интеллектуальные жертвы сталинщины, которые уже не в силах понять своего убожества)* [курсив мой – *Ю.П.*]» [8, с. 612–613].

В постсоветское время дело доходит до передергивания фактов и ссылок на подложные цитаты. В публицистическом запале Карякин, например, ссылается как на достоверные на фальшивые цитаты из Ленина типа следующей: «Под видом “зеленых” (мы потом на них и свалим) пройдем на 10–20 верст и перевешаем кулаков, попов, помещиков. Премия: 100 000 р. за повешенного». Или утверждал, что одним из самых любимых героев Ленина был С.Г. Нечаев [15]. Спрашивается, откуда он это взял? Для уважающего себя историка и литературоведа это вещи недопустимые, но вполне приемлемые для не слишком щепетильного и добросовестного публициста. Увы.

Литература

1. *Переверзев В.Ф.* Достоевский и революция (вместо предисловия) // Творчество Достоевского. М; Л.: Госиздат, 1928. 233 с.
2. Творчество Ф.М. Достоевского [Сборник статей]. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 546 с.
3. *Карякин Ю.Ф.* Перемена убеждений (От ослепления к прозрению) [Электронный ресурс] // Знамя. 2007. № 11. Режим доступа: https://magazines.gorky.media/znamia/2007/11/peremena-ubezhdenij.html
4. *Карякин Ю.Ф.* Антикоммунизм, Достоевский и «достоевщина» // Проблемы мира и социализма. 1963. № 5. С. 33–41.
5. *Карякин Ю.Ф.* Не опоздать! Беседы. Интервью. Публицистика разных лет. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. 472 с.

6. *Карякин Ю.Ф.* Бес смертный. Приход и изгнание: о Ленине, Сталине, Пол Поте, а также о Солженицыне и Сахарове [Электронный ресурс] // Новая газета, 2011. 240 с. Режим доступа: http://karyakinyury.com/ru/books/bessmertnii/bes_smertnii.html

7. *Карякин Ю.Ф.* Самообман Раскольникова. М: Худож. лит., 1976. 158 с.

8. *Карякин Ю.Ф.* Достоевский и канун XXI века. М.: Сов. писатель, 1989. 646 с.

9. *Лифшиц М.А.* Проблема Достоевского (Разговор с чертом). М.: Академический проект, 2013. 267 с.

10. *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский // Собр. соч.: в 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973.

11. *Иванова Н.Б.* Скрытый сюжет: Русская литература на переходе через век. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2003. 559 с.

12. *Кирпотин В.Я.* Разочарование и крушение Родиона Раскольникова. М.: Советский писатель, 1970. 447 с.

13. *Карякин Ю.Ф.* Достоевский и Апокалипсис. М.: Фолио, 2009. 701 с.

14. Жажда дружбы: Карякин о друзьях и друзья о Карякине. М.: Радуга, 2016. 416 с.

15. *Карякин Ю.Ф.* Верны ли мои убеждения? // Журналист, 1995. № 2.

18. *Шкловский В.* За и против: Заметки о Достоевском. М.: Советский писатель, 1957.

19. Великий русский писатель: К 75-летию со дня смерти Ф.М. Достоевского // Правда. 1956. 9 февраля.

20. Великий русский писатель Ф.М. Достоевский // Коммунист. 1956. № 2.

21. Великий писатель // Литературная газета. 1956. 9 февраля.

22. *Анисимов И.* Достоевский и его «исследователи» // Литературная газета». 1956. 9 февраля.

23. *Дорофеев В.* Великий русский писатель // Советская культура. 1956. 9 февраля.

Аннотация. В статье рассматривается творчество известного литературоведа-шестидесятника Ю.Ф. Карякина, считавшегося помимо прочего видным специалистом по Ф.М. Достоевскому. Показывается эволюция взглядов Карякина на его творчество. Утверждается, что его социолого-философский и литературоведческий подход к творчеству великого русского писателя, несмотря на отдельные достижения, страдал в целом чрезмерной политизацией и упрощением. Достоевский был важен для него как своего рода повод, предлог или ширма для борьбы со сталинизмом – определяющим занятием для советских шестидесятников. В связи с этим Карякин, в частности, чрезмерно упрощает образ и мотивацию Раскольникова из «Преступления и наказания» в своей самой известной книге «Самообман Раскольникова». Показывается, как черно-белое видение эпохи сталинизма у шестидесятников переходит в целом в сплошь нигилистическое отношение к советской России, что послужило одной из причин краха СССР. А путь к этому лежал в том числе и через упрощенное толкование творчества Достоевского.

Ключевые слова: достоевсковедение, Достоевский в СССР, советский Достоевский, Ю.Ф. Карякин, сталинизм, ленинизм, шестидесятники.

Yuri V. Pushchaev, PhD in Philosophy, Scientific Associate, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Senior Researcher, Institute of Scientific Information on Social Sciences, Russian Academy of Sciences. E-mail: putschaev@mail.ru

"Dostoevskovedenie" as Aesop's Argument in the Political and Ideological Struggle: Karyakin's Self-deception (Historical and Polemical Notes)*

Abstract. The article examines the work of the famous literary critic of the sixties, Yu.F. Karyakin, who was considered, among other things, a prominent expert on F.M. Dostoevsky, and analyzes his contribution to the studies of Dostoevsky, as well as the evolution of his views on the work of F.M. Dostoevsky. The author argues that Karyakin's socio-philosophical and literary approach to the work of the great Russian writer, despite some achievements, suffered in general from excessive politicization and simplification. Dostoevsky was important to him as a kind of pretext or screen for his fight against Stalinism – the defining occupation for the Soviet Sixtiers. In this regard, Karyakin, in particular, oversimplified the image and motivation of Raskolnikov from "Crime and Punishment" in his most famous book "Raskolnikov's Self-deception". The author shows how the black-and-white vision of the Stalinism era in the sixties turned into the completely nihilistic attitude towards Soviet Russia, which was one of the reasons for the collapse of the USSR. And the way to this result lay, among other things, in the simplified interpretation of Dostoevsky's work.

Keywords: Dostoevskovedenie (Study of Dostoevsky), Dostoevsky in the USSR, Soviet Dostoevsky, Yu.F. Karyakin, Stalinism, Leninism, the Sixtiers.

* The research was supported by the "Preservation of the World Cultural and Historical Heritage" Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-361-368

Федор Гиренок

От русской Икарии к русскому космизму

В 1912 году в журнале «Современник» появилась статья П.Н. Сакулина под названием «Русская Икария», в которой излагался утопический роман В.Ф. Одоевского «4338-й год. Петербургские письма». Сакулин – историк русской мысли, написал магистерскую диссертацию по Одоевскому. Защитил ее в 1913 году. Ему дали сразу степень доктора наук.

Утопический роман Одоевского был написан в конце 30-х годов XIX века. В это же время во Франции вышел в свет роман-утопия Э. Кабе «Путешествие в Икарию». Путешествие куда? В республику с коммунистическим строем. Сакулин симпатизировал социалистам. Рассказывая об утопии Одоевского, он сравнил ее с утопией Кабе, связавшего будущее с идеей коммунизма. У Одоевского в 4338 году в России существует монархия. На что обратил внимание Сакулин? На то, что Францию интересовали социальные идеи. А что интересовало Одоевского? Идеи космические. Одоевский говорит, что русским летать по воздуху то же, что другим народам ездить по железной дороге. Почему? Потому что мы очень большие. У нас космические расстояния. Что будет в XLIV веке, согласно Одоевскому? Люди приобретут полную власть над природой, изменят климат, начнут управлять движениями воздушных масс, обживут Луну, решат проблему народонаселения и, самое главное, выйдут в космос. Одоевскому совсем не нравился исторический пессимизм Т. Мальтуса: «Опыт о законе народонаселения…», по его словам, есть последняя нелепость в человечестве. Позднее и почти в таких же выражениях выразит свое отношение к Мальтусу и Н.Ф. Федоров.

Прочитав Одоевского, П.Н. Сакулин стал говорить о существовании «Русской Икарии». Введя в обиход это понятие, Сакулин, видимо, не знал, что оно окажется удачным обозначением умонастроения целой группы русских писателей, ученых и философов, объединенных идеями космизма. Так, во второй половине XIX века эти идеи привлекут внимание А.В. Сухово-Кобылина и Н.Ф. Федорова. В 1883 году появится «Свободное пространство» К.Э. Циолковского. В 1892 году Н.А. Морозов напишет небольшую работу под названием «В мировом пространстве», а чуть позже и независимо от Морозова опубликует свою работу «На Луне» К.Э. Циолковский. В XX веке появятся новые имена. Среди них Н.И. Умов, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский, Н.Г. Холодный. Космическая тема найдет отражение в фантазии А. Платонова «Потомки солнца», в стихах Н. Заболоцкого.

Когда обратили внимание на эти идеи? 12 апреля 1961 года после полета Юрия Гагарина в космос. Если бы не было полета Гагарина, никакого русского космизма не возникло бы и «Русская Икария» не превратилась бы в русский космизм. Но почему она не превратилась в советский космизм? Ведь Гагарин мог бы стать ее символом? Видимо, из-за непреднамеренной координации незаметных интеллектуальных усилий немногих.

Гиренок Федор Иванович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: girenok@list.ru

В 1970 году П. Гайденко в энциклопедической статье о Вернадском неожиданно назвала его представителем русского космизма. Что такое русский космизм, почему Вернадский русский космист, ничего об этом сказано не было. В 1972 году после статьи Н.К. Гаврюшина «Из истории русского космизма» ситуация прояснилась. Гаврюшин обратил внимание на калужский журнал «Урания» 1804 года, в котором излагались идеи космического мировоззрения [1, с. 104–106], а также в другой статье того же года проследил логику развития идеи космических полетов от античности до XX века. У Гаврюшина «русский космизм» выкристаллизовался внутри мирового космизма, никаких особенностей русского космизма Гаврюшин не выделял. В 1982 году в книге «Методологические семинары», выпущенной издательством «Наука», была опубликована моя статья «Русский космизм: взаимосвязь естественнонаучных и философских проблем». В этой статье уже выделяются два направления в развитии русского космизма: религиозное и естественнонаучное. В 1987 году у меня вышла книга «Экология. Цивилизация. Ноосфера», редактором ее был академик Н.Н. Моисеев. В ней выделяются два типа сознания в русском космизме: проективное (Н. Федоров и К. Циолковский) и органицистское (В. Вернадский). В 1990 году в брошюре «Русские космисты» завершилось концептуальное оформление идей русского космизма.

В мировой литературе тема «космических путешествий обсуждалась различными мыслителями: Лукианом в «Икаромениппе», Ариосто в «Неистовом Роланде», Кеплером в «Сновидениях, или Лунной астрономии» и т.д.

В России литературный сюжет на эту тему, пожалуй, впервые использовал В.А. Левшин. В 1784 году появилось его сочинение «Новейшее путешествие…» [2, с. 72]. Чуть позже в журнале «Урания» будет объявлено о том, то человек «входит во все права Гражданина Вселенной. Земля, его отечество, становится только одной из нераздробленных точек, коими усеяна бездна» [3, ч. 1, с. 10]. Столетие спустя назовет себя «Гражданином Вселенной» К.Э. Циолковский.

Вселенная

А.П. Щапов, историк церкви, сетуя на бедность русского языка и рассуждая о том, что ему (языку) не хватает абстрактных понятий, сослался на слово «вселенная». Это слово – калька с древнегреческого «ойкумена». То есть обитаемый мир. Но ни немцам, ни грекам оно не было знакомо. В словаре этих народов Щапов не смог обнаружить ничего похожего на слово «вселенная». Космос у них есть, экология есть, а вселенной нет. Но «космос» – довольно абстрактный термин, а «вселенная» уж слишком антропоморфна. Из этого слова, как ни смотри, торчат «уши» человека, то бишь русского мужика, занятого привычным делом. Каким? Вселением в дом. Поэтому-то абстрактный космос он, русский мужик, понимает конкретно, в качестве того места, куда ему еще нужно вселиться. Точно так же, как вселяются люди в новый дом. То есть космос для него вселенная. Например, Афанасий Холмогорский, по словам Щапова, в своих грамотах Соловецкому монастырю называл вселенной землю Московского государства.

Русский космизм потому и называется русским (в отличие от всяких других космизмов), что космос в нем предстает в изначальном смысле слова «вселенная», то есть как дом, в который еще надо вселиться. Но не поодиночке, а всем миром. Русский космизм – это не история астрономии в России, не истолкование народных представлений о «падающих звездах» как о летающих ангелах. Русский космизм расширяет и преобразует то, что А.Н. Афанасьев называл «Поэтическим воззрением славян на природу» [4].

Трещины в поэтическом воззрении

В поэтических воззрениях славян уже в начале XIX века появляются первые трещины. Они связаны с опасениями за действия людей, которым кажется, «что по крайней мере на земле все для них существует» [3, ч. 3, с. 20]. Ничто в мире не существует для того, чтобы был человек. Нет для него причин, а он есть. Но есть не как центр мира. Человек «терпит неизреченный убыток, когда он воззрит на себя как на тирана земных творений» [3, ч. 3, с. 21]. Эта тревожная нота будет звучать в сочинении анонимного автора под названием «Путешествие в солнце и на планету Меркурий и во все видимые и невидимые миры» [5].

Базаров, герой романа Тургенева «Отцы и дети», в научных целях «резал» лягушек. Был ли он тираном земных творений? Или он был человеком дела, для которого природа – это не храм, а мастерская и человек в ней работник. А у работника формируется техническое, а не поэтическое отношение к природе. С Базаровым согласен Циолковский. Что он сказал в статье «Исследование мировых пространств реактивными приборами» в 1912 году? Земля – это колыбель человечества, но нельзя вечно жить в колыбели. И это верно, хотя и сомнительно. Чтобы подняться, нам нужна лестница. Но если мы поднялись, то лестницу можно отбросить, ее не надо таскать за собой. Но что делать, если наша «колыбель» – биосфера земли? Мы не можем ее таскать за собой. И в то же время не можем положить в карман и забрать с собой. Она без нас может существовать, а мы без нее нет. Значит ли это, что человек вступает в полосу технического отношения к самому себе? Конечно. Циолковский приветствует эту перспективу и создает в традиции русского космизма спорную теорию «радости без расплаты». Что это за теория? Это мгновенное безболезненное превращение человека в множество мельчайших частиц. Циолковский полагает, что только инженерное отношение человека к самому себе позволит ему избавиться от несовершенных существ и вывести людей, лишенных страсти, но наделенных великим разумом. Но разум без страсти – это не разум, а интеллект вычислительной машины.

Проективному сознанию Циолковского в русском космизме противостоит органическое сознание Вернадского. В чем его суть? Она выражена в словах Хомякова, который сказал, что все, что делается или сделано, должно иметь почтение к тому, что выросло.

Федоров об иксах и игреках

В работе В.Ф. Одоевского «Два дня в жизни земного шара» тема космизма развивается в оппозиции к тем пессимистическим настроениям, которые были вызваны работой Р. Мальтуса «Опыт о законе народонаселения». Затем эта тема будет продолжена С. Дьячковым. Его книга «Путешествие на луну в чудной машине» выйдет в 1844 году. Самый радикальный проект народонаселения выдвинул Н. Федоров: людям нужно не рожать детей, а воскрешать отцов. Почему? Потому что рожают детенышей и животные. В этом деле еще нет ничего человеческого. А вот воскрешение своих предков может стать общим делом для всех людей как абсолютно нравственное деяние. Это благородно и по-человечески. Любой человек может быть гением в морали. Давайте сделаем так, рассуждал Федоров, чтобы человеческое жило не посредством нечеловеческого в себе, а посредством человеческого. В первом случае, человек – животное, во втором – он человек. Но что делать, если человек живет как анонимный *x* или *y*. Ни о каком собирании атомов такого рода людей не может быть и речи. «Не только вечное существование… этих иксов и игреков… но и временное их существование не может иметь не только никакого значения, а даже и смысла, так что лучше бы им и вовсе не существовать» [6, с. 66]. Существовать для человека – это не значит быть атомом. Существовать – значить грезить.

Антропокосмизм

Европейская философия научила нас думать, что человек – центр мира, а центр человека – это его «я». Русский космизм отказывается от этих представлений и выдвигает принцип антропокосмизма. Н.Г. Холодный пишет: «…Антропокосмист считает границы, отделяющие… “Я” от… всего космоса, только препятствием на пути к дальнейшей эволюции» [7, с. 187]. Человек живет на земле, а его «я» живет в сознании. Сознание – это не центр вселенной. По словам Н.А. Умова, «имеет смысл окончательное освобождение от антропо- и геоцентризма» [8, с. 447].

Отчего пытался освободить себя русский космизм? На этот вопрос отвечает Достоевский в «Сне смешного человека». От тех представлений, которые ставят «сознание жизни выше жизни, знание законов счастья – выше счастья». Что для этого надо сделать? Сместить «я» из центра сознательной жизни человека, а самого человека сместить из центра органической жизни. Если этого не сделать, то человек заключит себя в «продолжительное одиночное существование» (Н.Г. Холодный). Но как сместить «я» из центра? Не вечным возвращением к одному и тому же, а посредством общего дела: либо воскрешением предков, либо вселением в космос. Человек и космос метафизически равновелики. Если антропоцентризм оправдывает одинокое существование, то антропокосмизм восстанавливает естественную связь человека с природой. Но каким образом? Принадлежность человека к органическим существам дает ему связь с невидимым миром галлюцинаций. Нет ничего в мире, сделанного человеком, что не было бы в начале галлюцинацией. Видимые действия людей получают основания в невидимом мире. Галлюценоз связывает человека с природой и одновременно бесконечно отдаляет его сознание от природы. Человек – не Бог, природа – не объект, а условие сознательной жизни человека.

Всюдность жизни

Что сделал Вернадский в традиции русского космизма? Он решил приспособить атомную модель мира к факту жизни, то есть сделал то, что побоялись сделать Гюйгенс и Ньютон – последние великие физики, которые допускали возможность существования вселенной, заселенной живыми существами. Но развитие цивилизации шло уже в таком направлении, что мысль об одиночном существовании человека в космосе казалась очевидной. И они не решились высказать свои мысли вслух. Полет фантазии уже был неприемлем для просвещенной публики. Ньютон и Гюйгенс побоялись стать объектом насмешек со стороны ученых. Гюйгенс распорядился опубликовать свою книгу «Космотеорос» после его смерти, а Ньютон так запрятал рукопись с мыслями о живой вселенной, что ее нашли только в середине XX века в библиотеке Еврейского университета в Иерусалиме.

Что делает русский космизм? Он возвращает жизнь в пустой космос Ньютона. Нужно, писал Вернадский, «приспособить… атомную модель мира к организму, а не к механизму» [9, с. 12]. «Жизнь непрерывна, смерти нет», – говорил в своей книге «Научная этика» Циолковский [10, с. 24]. Научное мировоззрение, по словам Вернадского, «не дает нам картины мира в действительном его состоянии» [11, с. 16]. Почему не дает? Потому что правоверный ученый «противопоставляет себя…миру» [12, л. 16]. А что говорит Циолковский? То же самое. Он пишет: «Будущее знание не станет пренебрегать, как пренебрегаем мы – еще злостные невежды – данными религии, творениями философов, писателей и ученых древности. Даже вера в Перуна, и та пригодится. И она будет нужна для создания истинной картины мира» [13, с. 425].

Космические кочевники

Человек всегда хотел выйти в космос. Зачем? Икар с Дедалом, чтобы улететь с Крита. Беллерофонт, чтобы на крылатом Пегасе подняться на Олимп к богам. Чем они закончили? Икар утонул. Беллерофонта Пегас сбросил на землю, и тот стал хромым и слепым. Лукиан отправлял своих героев на луну, чтобы получше рассмотреть пороки земной жизни. «Взглянув на Землю, – говорит герой Лукиана, – я увидел... что Птолемей живет с сестрой; Лисимаху строит козни сын; Антигон, сын Селевков, тайно делает знаки мачехе Стратоник…» [14, с. 11–12]. Встреченные им боги проявляли беспокойство по двум вопросам: во-первых, почем теперь пшеница продается в Элладе, и, во-вторых, сильно ли людей донимала прошлогодняя зима и нужно ли для овощей больше дождя.

Когда мы слышим имя Циолковского, в наших головах складывается представление о кочующем человечестве. Почему кочующем? Потому что нас станет после воскрешения так много, что на земле все не смогут поместиться. Людям с Земли придется переселиться на Марс, с Марса – на астероид, с астероида – еще куда-нибудь. И так без конца, пока в какой-то момент человечество не превратится в лучистую энергию. Где бы человечество ни задержалось, всюду оно будет создавать диковинную флору и замысловатую фауну. Одним словом, люди, как кочевники, как перекати-поле. Везде они не дома, всюду они ни к месту. Для передвижения неуместного человечества Циолковский изобрел ракету со ступенями. Но исчерпывается ли космизм ракетой?

«Многие думают, – говорит Циолковский, – что я хлопочу о ракете и беспокоюсь о ее судьбе из-за самой ракеты. Это было бы глубочайшей ошибкой. Ракеты для меня только способ, только метод проникновения в глубину космоса, но не самоцель. Не доросшие до такого понимания вещей люди говорят о том, чего не существует, что делает меня каким-то однобоким техником, а не мыслителем…» [13, с. 420]. Что беспокоило Циолковского? Быстрый технический прогресс и отсутствие прогресса в морали человека. Чертежи ракеты находят уже у Леонардо да Винчи. Но сам этот факт непостижимым образом совмещен с мрачной оборотной стороной эпохи Возрождения.

Конец мира человека, полагал Циолковский, придет не от звезд, а от самого человека. Поэтому скорее нужно уповать не на ракеты, а на силы высшего порядка. Беседуя с А.Л. Чижевским, Циолковский говорил: «Представьте себе. Что мы бы вдруг научились вещество полностью превращать в энергию, то есть воплотили бы преждевременно формулу Эйнштейна в действительность. Ну тогда – при человеческой морали – пиши пропало, не сносить людям головы. Земля превратилась бы в ад кромешный: уж люди бы показали свою голубиную умонастроенность – камня на камне бы не осталось, не то, что людей. Человечество было бы уничтожено! Помните, мы как-то говорили с вами о конце света. Он близок, если не восторжествует ум!.. Прогресс невозможен без риска. Но тут человечество воистину рискует всем» [13, с. 421]. Идея русского космизма проста: человек – моральное существо, и его мораль не зависит от того, как решится вопрос о его смерти и бессмертии. Мораль не зависит от скорости научного прогресса. А от чего она зависит? Как скажет Федоров, от овладения небесным пространством.

«Высший дух, – по словам Циолковского, – не поселится в какой-нибудь мухе и не сделает ее Ньютоном» [15, с. 319]. Страсть, обуявшая «некоторую часть интеллигенции походить как можно более на животных, уничтожать всякое различие между последними и человеком, – писал Н.Ф. Федоров, – мешает трезвому воззрению на начало человеческого общества» [6, т. 1, с. 310].

Глобальные вызовы человечеству

Глобальные проблемы человечества обсуждаются в докладах Римскому клубу. Но впервые они стали обсуждаться в концептуальных рамках русского космизма. В 1913 году С. Франк формулирует идею ноократии как новой формы отношения человека к природе. В этом же году Н.А. Умов пишет статью «О задачах развития техники в связи с истощением природных ресурсов». Вернадский будет убеждать общественность в том, что человек живет не в обществе, а в биосфере. Под влиянием его лекций, прочитанных в Париже, Леруа создаст термин «ноосфера». В 1924 году А.Е. Ферсман выпустит книгу под названием «Химические проблемы промышленности», в которой скажет: «Мы наметили два предела культурной деятельности человечества». И еще: «отодвинуть наступление предела может только изменение коэффициента развития промышленности». Н. Федоров также стал размышлять о способах разрешения «санитарно-гигиенических» проблем цивилизации. Он писал: «Мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» [6, т. 1, с. 301].

Заключение. Об истоках русского космизма

Каковы философские истоки русского космизма? Возьмем один фрагмент из «Голубиной книги», другой – из статьи Вл. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь», а третий – из «Грез о земле и небе» Циолковского. И сравним их.

Вот цитата из «Голубиной книги», составленной в XV веке: «У нас белый свет взят – от Господа, солнце красное – от мира Божия, млад светел месяц – от груди Его, зори белые – от очей Божьих, звезды частые – от риз Его, ветры буйные – от Святого Духа, мир, народ Божий – от Адамия. Кости крепкие взяты от камени, телеса наши – от сырой земли».

Стихи «Голубиной книги» указывают на то, что мы – христианский народ. Одновременно они не то чтобы подводят нас к мысли об организменности космоса, но прямо об этом говорят. Космос и человек мыслятся соразмерно. Здесь, в этих строчках, нет даже малейшего намека на какой-то пустой космос Ньютона. «Голубиная книга» нам символически подмигивает и говорит: будьте спокойны, вы не заблудитесь в космосе, не пропадете в нем. Принципы, которые лежат в основании нашей жизни, и принципы, которые лежат в основах понимания космоса, одни и те же. Если бы они были разными, то мы не смогли бы понять устройство космоса. Он был бы необитаем. Мы не могли бы его обжить.

Мир понимается так же, как понимает себя человек. Космос не больше человека. Он не превосходит его, не давит на него своей громадностью. Они равны. Человек – это вселенная, а вселенная – это человек. Что из этой соразмерности следует? Первое. Космос являет себя живым, а это значит, он, как человек, всегда может измениться, стать иным. Второе. Человек – существо неразумное, хотя и мыслящее. Космос, как и человек, не поддается рациональному схватыванию в понятиях, ибо он показывает себя то как последовательность, то как одновременность. Мы не знаем, где начинается мысль космоса о себе, а где он прямо себя показывает. Русский космизм нигде не говорит о рациональности космоса, а говорит о разумности мира, которая получит в дальнейшем именование «София».

Вот еще один отрывок из «Голубиной книги», в котором показывается практический разум русского человека, взятого в его отношении к космосу.

«Мало спалося, много виделось:
Кабы два зверя соходилися,
Промеж собой подиралися,

Кабы белой заяц, кабы серой заяц,
Кабы белой заяц одолеть хочет?..
Сходилися Правда с Кривдой;
Это белый заяц – то-то Правда ль,
А серый заяц – то-то Кривда ль;
Правда Кривду передалила,
Правда пошла к Богу на небо…
А Кривда осталась на сырой земле,
И пошла она по сырой земле.
По всем четверым сторонам…».

Наши сны не лгут. Они нам вещи показывают такими, какие они есть. Почему не ложь с истиной поссорилась, а правда с кривдой подрались? Потому что истина и ложь одного поля ягоды. Они относительны. Истиной может быть практически оправданное заблуждение. А Правда абсолютна. Правда ушла к Богу, а кривда осталась между людьми. Поэтому есть много причин для того, чтобы люди кривили душой. И нет причин для того, чтобы мы говорили правду. В этом состоит темная основа человеческого существования, знание которой образует практический разум русского человека.

Софийность мира предполагает, что мир не исчисляется, что в его основе лежит не число, а хаос. Мир можно мерить, но его нельзя измерить. Его важно не рассчитать, а обжить. Если человек соразмерен с миром, то мир – это просто село, в которое человек может вселиться со всем своим скарбом, а в самом человеке открывается хаос, его темная основа, кривизна его души. Где космос, там всегда вселенная. Где человек, там и хаос.

А теперь цитата из Соловьева: «Возможность хаотического существования, от века содержащаяся в Боге, вечно подавляется Его могуществом, осуждается Его истиной, уничтожается Его благодатью. Но Бог любит хаос в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал, ибо Он сумеет вернуть к единству мятежное существование, Он сумеет наполнить бесконечную пустоту изобилием Своим… поэтому Бог дает свободу хаосу». Вот на этой любви Бога к хаосу и основана философия русского космизма.

Для того чтобы жить в мире, нужен порядок, логос, нужна рациональность. Для того чтобы сотворить мир из хаоса, нужна София. В этом проявляется ее премудрость. Но софийность мира очень странная штука. Странность связана с ее двойственностью. В ней необъяснимым образом сочетается порядок с хаосом, небесное с земным. Но София – это не точка перехода между абсолютным и относительным. София – парадоксальна, противоречива. Она то посредница, то одно единое. Она дышит, то есть вдыхает и выдыхает. На вдохе хаос, на выдохе порядок. Это некое живое посредничество, это то, что, с одной стороны, является порядком, с другой стороны – хаосом. С одной стороны, нечто разумное, а с другой – неразумное.

Что это значит? Это значит, что София по существу своему превращает некое множественное, различное, в целое; а целое, в свою очередь, в различное. Это превращение всегда граничит с хаосом. Хаос – это естественное состояние для софийного бытия. Поэтому русский космизм сопряжен с опасностями заходов в пространство хаоса, туда, где нет ничего невозможного, где софийность приобретает еще одно чудесное свойство. Оно состоит в следующем – когда уже всё разъято, когда уже совершенно не на что полагаться, софийность превращает невозможное в единственную возможность бытия. Тогда вдруг множественное сознание оказывается единомыслием, ноосферой. Совершенно удивительное согласие в пору всеобщего разногласия. И если можно на что-то уповать в мире, в котором мы живем, то только на это непонятное «вдруг», на эту непонятную, странную софийность, которая может вдруг явиться каким-то согласием и собиранием разделенного и множественного в целое.

И в заключение процитируем Циолковского. Чего боится человек? Вот он задумает что-то и захочет исполнить задуманное, а тут случай вмешается, вселенная свое неучтенное мнение выскажет и покажет человеку его ничтожество. «Всегда может вмешаться громада Вселенной, исказить, нарушить и не исполнить волю одного разума» [16, с. 308].

Литература

1. *Гаврюшин Н.К.* Из истории русского космизма: Калужский журнал «Урания» 1804 г. // Труды V и VI Чтений... К.Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К.Э. Циолковского». М.: ИИЕТ АН СССР, 1972.
2. *Левшин В.А*. Новейшее путешествие // Взгляд сквозь годы. М., 1977.
3. Урания. Калуга, 1804.
4. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1863. Т. 1.
5. [*Аноним. авт*.] Путешествие в солнце и на планету Меркурий и во все видимые и невидимые миры. М.,1832.
6. *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. М., 1982.
7. *Холодный Н.Г.* Избранные труды. Киев, 1982.
8. *Умов Н.А.* Собр. соч. М., 1916. Т. 3.
9. *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. М.; Л., 1935.
10. *Циолковский К.Э.* Научная этика. Калуга, 1930.
11. *Вернадский В.И.* Живое вещество. М., 1978.
12. *Вернадский В.И.* // Архив РАН. Д. 161.
13. *Чижевский А.Л.* Теория космических эр // *Циолковский К.Э.* Грезы о земле и небе. Тула, 1986.
14. *Лукиан.* Икароменипп, или Заоблачный. Воронеж,1874.
15. *Циолковский К.Э*. Воля Вселенной / К.Э. Циолковский // Грезы о Земле и небе. Тула, 1986.
16. *Циолковский К.Э.* Грезы о земле и небе. Тула, 1986.

Аннотация. В статье анализируется феномен русского космизма и показывается его отличие от всех других возможных космизмов. Под русским космизмом автор понимает идею доопределения мира со стороны человека. Человек не просто занимает какое-то место в истории, на Земле или в космосе, а расширяет его посредством своих как материальных, так и духовных действий. Идея расширения мира была популярна среди русских естествоиспытателей XIX–XX веков. Наиболее яркими фигурами русского космизма являются Н.Ф. Федоров и К.Э. Циолковский. Автор выделяет три направления в истории русского космизма – религиозное, естественнонаучное и художественно-поэтическое. По мнению автора, только после полета Гагарина в космос идея русской Икарии превратилась в русский космизм. В статье исследуются истоки русского космизма, разъясняется смысл антропокосмизма. Автор приходит к выводу о том, что русский космизм предлагает свой взгляд на решение глобальных проблем современности, отличный от идей, содержащихся в докладах Римскому клубу.

Ключевые слова: антропокосмизм, глобальные проблемы, общее дело, Вселенная, космос, Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, биосфера, ноосфера.

Fedor I. Girenok, PhD in Philisophy, Professor; Head, Philosophic Anthropology Sub-Faculty; Philosophy Department; Lomonosov Moscow State University. E-mail: girenok@list.ru

From Russian Icaria to Russian Cosmism

Abstract. In the article the author analyzes the phenomenon of Russian cosmism and shows its difference from other possible varieties of cosmism. The author understands Russian cosmism as the idea of extending the definition of the universe by the human beings. A human being doesn't simply have his place in history, on the Earth and in space, but also broadens it by means of his material and spiritual actions. The idea of the world broadening was popular among Russian naturalists in the 19th and the 20th centuries. The most prominent figures among the Russian cosmism followers were N.F. Fedorov and K. E. Tsiolkovsky. The author distinguishes three directions in the history of Russian cosmism – religious, natural-scientific and artistic-poetical. According to the author, only after Gagarin's space flight the idea of Russian Icaria transferred itself into Russian cosmism. The article studies the sources of Russian cosmism and explains the meaning of anthropocosmism. The author arrives at the conclusion that Russian cosmism offers its own approach to solving modern global problems that differs from the ideas in the reports to the Roman club.

Keywords: Anthropocosmism, Global Problems, Common Cause, the Universe, Cosmos, N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovsky, V.I. Vernadsky, Biosphere, Noosphere.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-369-375

Александр Марков

Карты Таро и Элиот в «Путешествии» Александра Миронова

Поэзия Александра Миронова, петербургского поэта, участника групп «СМОГ» и «Хеленукты», обычно считается темной и герметичной даже на уровне сюжета. Представляя часть общего хлебниковского поворота независимой поэзии [8, с. 273], она оказалась напрямую связана с другой магистральной темой Самиздата – смертного слова [2, с. 46], которому только предстоит воскреснуть. Как единственный вполне релевантный метод для поэзии Александра Миронова давно обоснована философская герменевтика [6, с. 77] при учете таких специфических особенностей его поэтики, как нарочитый алогизм и отсутствие остранения [9, с. 198]. Таким образом, в поэзии этого автора сюжеты мировой культуры, подлежащие герменевтическому истолкованию, должны получать авангардную окраску и при этом быть вписаны в жизненную стратегию автора, в магистральные религиозные и философские интуиции, такие как рождение, воскресение, спасение.

Стихотворение Александра Миронова «Путешествие» (июль 1976) самим названием отсылает к «Плаванию» (1859) Бодлера, «Пьяному кораблю» (1871) и «Лету в аду» (1873) Рембо – отдельные образы из этих произведений, такие как опьянение без вина, исчезновение чувства времени, блуждание сразу во всех пространствах, временах, превращение самой природы во что-то неведомое, становятся магистральными для всего стихотворения. Оно было одним из первых произведений Самиздата, официально появившимся в советской печати еще в 1985 году [4] как пример экзистенциалистской лирики, наследующей абсурдизму и с явным исповедальным настроением. Соединение абсурдизма с исповедальностью как часть стратегии движения в большую печать с полным сохранением независимой экзистенциальной позиции отличает и других авторов этого круга [5, с. 351], и Миронов в своем стихотворении если чем-то выделяется, то масштабом мысли: в стихотворении он размышляет о последних вещах, об общей логике истории, о соотношении свободы и религиозного предназначения человека. При этом, как мы увидим, хотя темы этих размышлений могут быть сопоставлены с русским религиозным идеализмом, например, с темами Н.А. Бердяева, Миронов обращается исключительно к поэтическим источникам. Это было необходимо ему для того, чтобы показать пределы поэзии в сравнении с жизнестроительством и тем самым оправдать включение жизненной экзистенциальной программы христианского спасения в поэзию как поэтическую новацию. Далее мы вслед за уже цитировавшимися исследователями разберем это стихотворение, прежде не разобранное, дополняя философскую герменевтику поиском скрытых цитат, которые и служат инструментами установления или проверки этих пределов.

Первая строфа стихотворения открывается прямой цитатой из кондака Великого канона («Душе моя, восстани, что спиши») в соединении с евангельской притчей о брачном

Марков Александр Викторович, профессор ФГБОУ ВО Российского государственного гуманитарного университета. E-mail: markovius@gmail.com

пире, на который надлежит приходить в праздничных одеждах и нельзя в недолжной одежде (Мф. 22: 12). При этом в первых двух строчках первозданный труд и нарядная одежда отождествляются, как и лень и недолжная одежда. Тем самым, как часто у авторов петербургского метафизического Самиздата, ненавязчиво возникает тема текста: если ткать одежду – первозданный труд, то миссия поэта состоит не столько в пении, сколько в ткачестве, создании текста (лат. ткани). В отличие от романтического мифа о поэте как вдохновенном певце, новая концепция подразумевает, что поэт создает мировоззренчески выверенные тексты, соотносимые с Библией как инструкцией по спасению, и поэтому больше ориентирован на текст, тогда как песнопение, даже церковное великопостное, оказывается материалом. Текст подразумевает, в отличие от песни, прежде всего комбинаторику, и не случайно карточное гадание становится главным скрытым мотивом поэмы.

Лучше всего карточное гадание в мировой поэзии XX века соотнесено с библейским мировоззрением и библейской эсхатологией в поэме Т.С. Элиота «Бесплодная земля». В первой части поэмы изображается неизбежная гибель путешественника, вернувшегося в Лондон, – он хотя и надеялся на перерождение или воскресение, о котором учила египетская мудрость, обращался в своих путешествиях по колониям к религиозным традициям различных народов, но не смог воскреснуть в Лондоне как центре современной цивилизации, а судя по всему, утонул в Темзе [10, с. 15]. Мир цивилизации сближается с дантовским миром ничтожных (Ад, III, 30) в преддверии Ада, в том числе прямой цитатой из Данте, которую мы приведем ниже, и в то же время с миром, где обычные метафоры воскресения, например, вегетативная, перестают действовать. Прообразы христианского воскресения в египетской и другой религиях оказываются лишь стертыми метафорами, а настоящая христианская весть в мире суеты раздаваться не может, все погружены в свои суетливые дела и не могут явиться на пир Христов в чистых одеждах. В поэме Элиота остается чистый поток времени и чистое движение реки, и к Элиоту, названному инициалами, Миронов и обращается во второй строфе:

Душе моя, что спишь? Воспрянь, оденься,
привыкни к первозданному труду
творенья слов... О, лепет без младенства,
дурь без вина, parole... Мы – в аду

зеленых смыслов и созревшей скверны,
где Флора нам являет чудеса...
Ваш труп, Ти Эс, уже созрел, наверно,
над Темзой, где так страшно воскресать?

Таким образом, Миронов вводит тему экзистенциальной ответственности за слова: получается, что Элиот сам боится воскреснуть, что его текст остался в прошлом, хотя страх перед Воскресением говорит о поучительной метафизической глубине его поэмы, которая и берется как субтекст. Тем самым Миронов готовит свою версию, готовится показать себя как христианского поэта, который уже возродился в таинствах Церкви. Хотя Элиот тоже был практикующим христианином, Миронов не принимает его слишком эмоциональной образности, считая, что сам текст может быть соткан как белая одежда Царствия Небесного.

Сюжет Элиота в строках Миронова оказывается сведен к оксюморону: труп находится не в земле, а в воздухе. Мысль Элиота тем самым суммирована поэтологически – похороны поэзии оборачиваются ее вознесением над Темзой-Летой. Далее в поэме Элиота идет гадание по картам Таро, и сходные карточные образы Миронова, которые и стоят в центре внимания нашей статьи, должны прояснить и ход пророчеств у Элиота, и значе-

ние отдельных карт, вводящее в недоумение элиотоведов. В российской науке уже убедительно показано, как русская поэзия прояснила некоторые темные моменты «Бесплодной земли» Элиота, в частности, эзотерический символ квинкункса [3, с. 160] как связавший скорость чтения книги в понимании античного эпиграмматиста Марциала и скорость спасительного пробуждения в понимании Пастернака. Это вполне соответствует отмечавшемуся критиками соединению абсурдизма и смысловой насыщенности благодаря процедурам производства текста и собраний текстов [7, с. 270], осмыслению самого этого ткачества и сшивания сборника, оказавшемуся продуктивным для художественной формы.

Гадание по Таро («заколдованной пачке карт», wicked pack of cards) в поэме Элиота начинается со странного изображения утонувшего финикийского моряка (drowned Phoenician Sailor) [10, с. 14], не имеющего прямого соответствия арканам Таро и являющегося явным alter ego героя, невоскресшего адепта, появляющегося в поэме во множестве зеркал до того, как грянет гром богоявления. Но дальше идут вполне узнаваемые арканы, которые мы находим у Миронова. «Белладонна, Госпожа Скал» может указывать на Мадонну, но так как герой утонул и пока не воскрес, то над ним произвела суд справедливость Белладонны (образ безжалостной и недоступной «прекрасной госпожи», холодной и не знающей милости), а не милость Мадонны. Это Справедливость, Giustitia, в большинстве систем Таро аркан восьмой. Справедливость создала Ад согласно «Комедии» Данте (Ад, III, 4), и потому Элиот ее называет “The lady of situations”: не госпожа Царствия Небесного, как Мадонна, а наоборот, госпожа состояния до спасения, разных греховных подвигов.

Мы уже не можем не узнать восьмой аркан Таро, Справедливость, которая всегда изображается на каменном троне, как леонардовская Мадонна в скалах, с мечом и весами. Выражение «госпожа Скал» можно понять и как госпожа Аида или дантовского Ада, с его расселинами. Но этот же аркан явно подразумевается и строкой Миронова:

> А впрочем, избежим пустых вопросов:
> перо скрипит и слов – невпроворот...
> Ваш меч, Бретон, уже расцвел, как посох,
> в стране, где Сам Себя не узнает?

Меч – атрибут Справедливости, а весы вполне могли попасть из книги Л.Н. Андреева «Сюрреализм», единственной советской монографии по предмету, где сравнение занавесок с двумя дрожащими головами на чаше весов приводится как главный пример поэзии Бретона [1, с. 158]. Меч, расцветший, как посох, конечно, напоминает о посохе Аарона, и Аарона вполне можно представить как частичную анаграмму «Андре Бретон», подходящую по метру, если читать по правилам русской фонетики «А-рон». Книга Андреева явно была для советских читателей главным источником знаний о Бретоне, и ее следы мы видим в стихотворении: так, Андреев указал на интерес Бретона к алхимии и герметизму [1, с. 13], что сразу вписало его в контекст гадания по Таро, а также описывал его как беспощадного судью-моралиста, который всё «определяет тоном прокурорским, выносящим приговор и не подразумевающим даже возможности апелляции» [1, с. 59]. Чем не образ Беладонны, беспощадного Правосудия?

У Элиота далее описаны следующие две карты Таро по порядку, гадание оказывается с соблюдением порядка, хотя Элиот самоиронично говорил, что не очень разбирается в Таро [10, с. 394]: «Here is the man with three staves, and here the Wheel» (вот человек с тремя жезлами, и вот колесо). Первое описание, конечно, может означать младший аркан «Три жезла», единственный, на котором путник стоит спиной, тогда как вторая карта – это однозначно десятый аркан «Колесо Фортуны», традиционно сложная композиция со

Сфинксом, Анубисом, змеем и четырьмя Евангелистами по углам. Но если мы понимаем младший аркан «Три жезла» как изображение странника, то как раз между Справедливостью и Колесом Фортуны находится девятый аркан «Отшельник», с посохом и фонарем, и тогда происходит интерференция двух ушедших от мира людей, что отвечает идее Элиота, противопоставления мирского цивилизованного Лондона утраченному аскетическому идеалу. Такая же последовательность арканов как раз есть у Миронова, для которого прямой порядок необходим для правильного производства текста-ткани о спасении.

Там, наверху, все воедино слито,
а здесь вся чертовщина – заодно:
Жан – студиозус Ареопагита –
нам крутит запоздалое кино.

В этой строфе, завершающейся, как и многие строфы этого стихотворения, переносом (анжамбманом), говорится о Жане, в котором можно видеть Жан-Поля Сартра (хотя можно видеть и тень Жана Буридана как одного из самых известных профессоров Сорбонны за всю ее историю) как драматурга, написавшего про ад как других, и кумира студентов, представителя экзистенциализма, пришедшего на смену сюрреализму, как кино пришло на смену театру. Театр мог быть абсурдным и ролевым, но кино подразумевает неподвижность зрителя, прямо сартровскую экзистенциальную «выброшенность в мир».

Почему Жан – студиозус Ареопагита? Вероятно, имеется в виду традиционное для Франции отождествление Дионисия Ареопагита с Дионисием Парижским, казненным на Монмартре, и восприятие Дионисия Ареопагита как покровителя всей парижской учености. Кроме того, как визионер он вполне отвечает образу кино как меняющихся картинок, открывающих новые миры, и, наконец, «всё воедино слито» напоминает о спекулятивной мистике света Дионисия Ареопагита, в которой все сливается внутри божественного света.

Тогда отшельник с фонарем напоминает о пути, который Дионисий Парижский проделал с отрубленной головой с Монмартра, фонарь сближается с киноаппаратом, а посох – с указкой, обучающей духовной премудрости аскетического спасения. Так и у Элиота обучение, знание о судьбе, предшествует самому исполнению судьбы, которое неизбежно, но не отменяет знания о будущем. Это знание просто ничего не может изменить в наступающем будущем, как знание сюжета фильма не может отменить рокового развития событий. В следующей строфе Миронова мы как раз смотрим это кино и, как и в поэме Элиота, видим колесо превращений как состояние здешнего мира, гадание о том, что этот мир так и останется пустым и суетливым:

все об одном: как отыскать подругу,
как стать поэтом, голубем, цветком...
Осточертело. Я летел по кругу
в то время, как Вергилий шел пешком,

Кино у Миронова, конечно, напоминает о некоторых сюжетах фильмов новой французской волны, но напоминает и о колесе Фортуны, если понять его как колесо перерождений, уже окончательно в индуистско-буддистском духе – возможность воплотиться в души животных и растений, что отвечает пестроте египетских и христианских символов самой этой карты десятого аркана. Такое понимание вполне следует мысли Элиота, который как раз в современном мире видит это проклятие перерождений как всегдашних отражений одних случайных обстоятельств в других. Здесь мы возвращаемся к преддверию ада у Элиота, где «ничтожные» как раз кружатся колесом прямо как у Данте (“I see crowds of people, walking round in a ring” – «вижу толпы людей, бредущих по кругу в кольце»), тогда

как Вергилий выступает как провожатый Данте, начинающий свою работу гида с объяснения, почему ничтожные кружатся в этом порочном круге.

Если в поэме Элиота брести, как эти толпы или как Тиресий, в другой части «Бесплодной земли» – это признак блуждания и заблуждения, то у Миронова как раз идти пешком – это смиренно согласиться с тем, чтобы пройти пешком. Поэтому у Миронова ярче, чем у Элиота, связаны странник и отшельник и лучше выдержано понимание колеса Фортуны как не только пророческого символа, но и судьбы самой речи, которая может прийти в себя только благодаря Вергилию, другому автору, идущему пешком, то есть способному изложить более строго и прозаично поэтические смыслы.

В дальнейших строках Миронов как раз пытается найти поэтов, достаточно прозаичных для того, чтобы их блуждания или отшельничество выглядели осмысленной стратегией. Мы встречаем далее противопоставление демиургов (как мы увидим, Набокова и Ходасевича) и Ахматовой как хранительницы памяти о символизме, включая такую его реликвию, как «кровавое домино» (контаминация красного флага и кровавых сцен из «Двенадцати» Блока и Красного домино из «Петербурга» Андрея Белого). Определение Филин явно пародирует псевдоним Набокова берлинского периода Сирин (Владимир Сирин), который тоже может быть эквиритмически быть подставлен, как Арон – Бретон, а «постъевропейская ночь» указывает одновременно на берлинскую поэтическую книгу Ходасевича «Европейская ночь» и переезд Набокова из Европы в Америку. Филин-Сирин вылетел в Европейскую ночь, иначе говоря, показал сродство своей поэтики с поэтикой Ходасевича, постиг те же самые мрачные тайны межвоенного Берлина, так что Ходасевич оказывается просто двойником, за тем исключением, что Филин-Сирин улетел в Америку:

…в то время, когда ткались договоры –
совсем как приговоры – ни о Ком –
двух демиургов европейской флоры,
писателей с гремучим языком,

двух филинов постъевропейской ночи,
в то время, как божественно цвела
в кругу своих последних одиночеств
воспитанница Царского Села.

Все вспоминала тетя: тени, даты –
в плюще, в плаще, в кровавом домино...
Другие разобраться будут рады,
кто, где да в чем... а впрочем, все равно…

Здесь мы опять обращаемся к Элиоту, у которого последними картами оказываются «одноглазый купец» (one-eyed merchant) и неизвестная карта, обозначающая поклажу купца, что как раз лучше всего соотносится с мироновским образом Ахматовой как хранительницы традиций. Карту с купцом комментаторы Элиота не идентифицировали [10, с. 395]: чаще всего указывают на нулевой аркан «Безумец», который означает неумелого мага и противопоставлен первому аркану «Маг», опытный человек, как раз похожий на купца, он стоит за столом с магическими приспособлениями (обязательно – меч и чаша, но могут быть и другие), как будто за прилавком.

Тогда это соотносится со следующей строфой, где «Ноль» появляется как обозначение времени и как «знак всех времен», иначе говоря, как возможность вновь начать гадать по картам Таро и всё же начать тем самым новую жизнь, как-то предвосхитить воскресение хотя бы в литературе. Тогда рубашка карты Таро и закрывает всё, возвращая

нас к литературе. Если Флора – это проросшие в эмиграции произведения, то ее густая плесень – нынешнее состояние литературы, а глухое торжество Фауны – это возмездие следующей карты, одиннадцатого аркана «Сила», где Самсон разрывает пасть льва.

Но можно прочесть этот же эпизод иначе: карта с одноглазым купцом – это как раз следующий аркан, «Сила», иначе говоря, Самсон, который по Библии попытался купить филистимлян, загадав им загадку про этого самого льва (Суд. 14: 13), попытался быть хорошим торговцем, но промахнулся. Самсон оказывается кем-то вроде Садко, пытавшегося скупить все товары и потом обретшего сокровище на дне. И дальше просто эта же карта оказывается перевернута, иначе говоря, авантюрный герой Элиота миновал смерть, как и Садко, но оказался потом в современном мире, на бесплодной земле, между жизнью и смертью, как «Повешенный» двенадцатого аркана. Такая версия оказывается ближе и смыслу поэмы Элиота, в которой описано отсутствие определенности жизни и смерти, а вовсе не моральное суждение про купечество.

parole... Мы пьяны. Persona Grata
зовет меня... Я думаю: уволь, –
и намекаю: «Как-то поздновато...
Который час?» Он отвечает: «Ноль».

Знак всех времен. Геральдика Отчизны.
Ноль – это ноль и больше ничего.
Густая плесень Флоры, лепет жизни
и Фауны глухое торжество.

Итак, мы видим, что поэзия Миронова поясняет поэзию Элиота. Если считать, что одноглазый купец – это одиннадцатый аркан, а потом двенадцатый аркан, «Повешенный», показывает глухое торжество жизни, флоры и фауны – плесневеющий труп среди шумящих на ветру растений, который сожрут шакалы или другие животные, – то Миронов сказал уже не только о смерти, но и о воскресении. У Элиота гадательница Созострис не может найти карту двенадцатого аркана, с Повешенным (I do not find / The Hanged Man. Fear death by water), и поэтому герой может только утонуть. Тогда как герой Миронова вслед за героями Бодлера и Рембо, романтическими духовными существами вроде летучего голландца, непотопляем.

Поэтому ему выпадает и Persona Grata, принятие, а не отвержение, то есть сила Самсона, судьба Петра и Петербурга (памятник Петру-Самсону в Петергофе, не тонущий, но поднимающийся из воды), заменяющий Одноглазого купца. Набоков и Ходасевич позволяют последовательному повествователю удержаться в литературе, которая может говорить о воскресении, а Ахматова – пройти через заросли дикости к возрождению, и, наконец, поэту выпадает Повешенный как угроза смерти всей природы. Но ноль уже исполнился, ад стал повторяем, а не тождественным современности, как у Элиота. Значит, повторяемой может стать жизнь. Воскресение, невозможное в мире «Бесплодной земли», становится возможным здесь, в мире одичавшего, но живого города Петра.

Литература

1. *Андреев Л.Г*. Сюрреализм. М.: Высшая школа, 1972. 232 с.
2. *Житенев А.А*. Миф о К.Н. Батюшкове в русской поэзии 1970-х – 2000-х годов // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 7 (184). С. 44–50. DOI: 10.15393/uchz.art.2019.384
3. *Марков А.В.* Язык художника: как начать разбираться в искусстве. М.: АСТ, 2019. 304 с.
4. *Миронов А*. Путешествие // Круг: литературно-художественный сборник. Л.: Советский писатель: Ленинградское отделение, 1985. С. 141–142.
5. *Непомнящих Н.А.* Рассказ Вл. Эрля и Дм. Макринова «Про то, как Коля Николаев в каше сидел. Рассказ пионера Саши Миронова» (1966): семиотика каши в «детском» рассказе // Критика и семиотика. 2018. № 2. С. 348–361.
6. *Нестеров А.В*. Герменевтика, метафизика и «другая критика» // Новое литературное обозрение. 2003. № 3 (61). С. 75–97.
7. *Николаев Н.И.* Воспоминания о поэзии Александра Миронова // Новое литературное обозрение. 2010. № 1 (101). С. 263–279.
8. *Павловец М.Г.* Наследие Маяковского vs Хлебникова в рецепции авторов неподцензурной литературы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 1. С. 269–275.
9. *Шубинский В*. В лучащихся адах (введение в поэтику Александра Миронова) // Новое литературное обозрение. 2010. № 6 (106). С. 193–201.
10. *Элиот Т.С*. Бесплодная земля / ред. В.М. Толмачев, А.Ю. Зиновьева. М.: Наука; Ладомир, 2014. 528 с.

Аннотация. Вероятно, самый «темный» поэт Самиздата Александр Миронов в стихотворении «Путешествие» создал модель культуры, включающую мир Данте и Рембо, гадание по картам Таро и былины о Садко. Герменевтический анализ и поиск скрытых подтекстов (например, аллюзий к Ходасевичу и Набокову) позволяет реконструировать сюжет стихотворения: спор с поэмой «Бесплодная земля» Томаса Стернза Элиота, возможно ли воскресение личности в культуре. Используя те же образы различных религиозных и философских систем, Миронов в отличие от Элиота, провозглашающего «смерть от воды» главного героя и неспособность культуры вместить идею христианского воскресения, превращает своего героя в странника и свидетеля воскресения. Более того, повторяя то же гадание на картах Таро, Миронов прояснил сценарий гадания у Элиота, вызывающий недоумения комментаторов.

Ключевые слова: Александр Миронов, ленинградский андеграунд, Элиот, Таро, философская лирика.

Alexander V. Markov, Full Professor, Russian State University for the Humanities. E-mail: markovius@gmail.com

Tarot Cards and Thomas Eliot in the «Journey» Poem by Alexander Mironov

Abstract. Probably the most “obscure” poet of Samizdat, Alexander Mironov, in his poem «Journey» created a cultural model that includes the spaces of Dante and Rimbaud, Tarot cards reading and epics about Sadko. The hermeneutical analysis and the search for the subtexts (e.g. allusions to Khodasevich and to Nabokov) allow to reconstruct the hidden plot of the poem: the dispute with Thomas Eliot and his poem “The Waste Land” about personal resurrection in culture. Using the same images of various religious and philosophical systems, Mironov, in contrast to Eliot, who proclaimed the main character’s «death from water» along with inability of culture to embody the idea of Christian resurrection, made his hero a wanderer and witness to the resurrection. Moreover, repeating the same scene of Tarot cards reading, Mironov clarified the puzzling scenario of fortune-telling in Eliot’s work.

Keywords: Alexander Mironov, Leningrad Underground, Eliot, Tarot Cards, Philosophical Lyrics.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-376-382

Татьяна Грибакина

Консервативные образы будущего в российском кинематографе

Каждый из нас в той или иной форме обеспокоен будущим. Мы выдвигаем предположения относительно того, что произойдет через некоторое время, как это повлияет на нашу личную жизнь, жизнь наших потомков, на существование страны и человечества. Исходя из воображения конкретных картин будущего, строятся планы, определяются краткосрочные и долгосрочные цели, предпринимаются попытки приближения или избегания прогнозируемых событий. Заинтересованность в футурологических исследованиях присутствует как на индивидуальном уровне, так и на уровне различных сфер жизни общества: экономической, политической, социальной и духовной [2, с. 527]. Подобные представления перспективы, переживания по этому поводу и ожидания желательных или нежелательных событий складываются в целостные картины – образы будущего.

Исследование образов будущего дает нам возможность выявить целый комплекс идей, характеризующих общественное самосознание, понять, как отдельные группы или общество в целом относятся к актуальной социальной реальности, как оценивают ее жизнеспособность, каким представляют себе дальнейшее развитие. Это становится возможным благодаря присутствию в образах будущего элементов, в которых отражается оценка важности для общества определенных явлений, процессов и ценностей, обеспечивающих эмоциональную привязку, явное визуальное распознавание или ассоциативную узнаваемость, по-другому – консервативных элементов.

Употребление прилагательного «консервативные» в данном словосочетании не случайно. В своей статье мы предлагаем рассматривать консерватизм не как течение общественной мысли, идеологию, а как социально-психологическое явление, тип восприятия и отражения окружающей социальной действительности [5, с. 12], представляющий собой важнейший механизм регулирования деятельности общества, обеспечивающий сохранность и развитие мировой цивилизации, защиту традиционных устоев, незыблемых ценностей, взаимосвязь традиций и инноваций [3]. Подобный ракурс рассмотрения позволяет нам подчеркнуть устремленность консерватизма в будущее, а не только его ориентированность на прошлое и сохранение традиций.

Подобный взгляд на консерватизм мы обнаруживаем у целого ряда авторов. Так, основатель славянофильства А.С. Хомяков, отмечал, что консерватизм не является ретроспективным учением, напротив, он акцентировал внимание на следующем: «Консерваторство… есть постоянное усовершенствование, всегда опирающее на очищающуюся старину. Совершенная остановка невозможна, а разрыв гибелен» [7, с. 212]. Н.А. Бердяев характеризовал консерватизм как одно из вечных онтологических начал человеческого общества [1], которое поддерживает связь времён, соединяет будущее с прошлым.

Грибакина Татьяна Эдуардовна, аспирант кафедры философии и культурологии Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева. E-mail: gribakinat@gmail.com

Л.А. Тихомиров акцентировал внимание на том, что «истинный консерватизм совершенно совпадает с истинным прогрессом в одной и той же задаче: поддержании жизнедеятельности общественных основ, охранении свободы их развития, поощрении их роста» [6, с. 11]. В целом у Льва Тихомирова, также как и у Николая Бердяева, мы находим важное для нас определение консерватизма: «Мои идеалы в вечном, которое было и в прошлом, есть в настоящем, будет в будущем» [4, с. 200].

Рассмотрение консерватизма с данной позиции дает нам возможность выявить консервативную составляющую в изображении предметов, явлений и процессов, формирующих образы будущего и обеспечивающих их связь с прошлым и настоящим. Именно эти составляющие сохраняют и переносят в будущее то, что является смыслообразующим и ценностно-ориентирующим для данного общества. Консервативные элементы выступают своеобразным адаптером, который примиряет нас с будущим и будущее с нами. Они позволяют человеку соотнести себя с изображаемой перспективой, вызывают интерес к ней.

Поскольку образы будущего в целом, и консервативные элементы этих образов в частности являются феноменом общественного сознания, они обнаруживаются в достаточно многочисленных и разнообразных источниках. Чем ближе этот источник к проявлению неиндивидуального сознания, тем наиболее полное и глубокое отражение они в нем находят. В этой связи кинематограф, являясь одним из видов массовой культуры, выступает уникальным ресурсом, дающим возможность выявить и наглядно продемонстрировать наличие и функционирование консервативных элементов в образах будущего. Задача статьи состоит в том, чтобы на конкретных примерах показать наличие данных элементов, проанализировать их характер и пояснить, какие функции выполняют эти образы в репрезентации будущего.

В качестве источников исследования нами было отобрано несколько отечественных фантастических фильмов, в которых непосредственным образом демонстрировались позитивные и негативные образы будущего: «Солярис» (реж. А. Тарковский, 1972), «Отроки во Вселенной» (реж. Р. Викторов, 1974), «Гостья из будущего» (реж. П. Арсенов, 1984), «Обитаемый остров» (реж. Ф. Бондарчук, 2008), «Танцы насмерть» (реж. А. Волгин, 2017), «Притяжение» (реж. Ф. Бондарчук, 2017), «Черновик» (реж. С. Мокрицкий, 2018). Стоит отметить, что в современном российском кинематографе в основном преобладают негативные и практически отсутствуют позитивные образы будущего. Возможно, это связано со стремительным развитием технологий и общества, отсутствием уверенности в завтрашнем дне.

Проанализировав визуальный ряд выбранных нами фильмов, мы выделили несколько устойчивых консервативных элементов в образах будущего, присутствующих в различных по времени и жанру картинах. Условно эти элементы можно разделить на визуальные и смысловые. Визуальные мы непосредственно видим, и их зрительный образ сохраняется нашим сознанием как картинка, изображение. Смысловые возникают на уровне ассоциации, когда определенные визуальные образы совместно с сюжетом, музыкальным сопровождением инициируют появление в нашем сознании более сложных синтетических образов-отсылок к определенным смыслам. Стоит отметить, что для визуальных элементов в большей степени важно моментальное приятие, узнаваемость, отсылка к коллективному воображаемому, тогда как для смысловых более значимы те эмоциональные комплексы, которые порождаются ассоциативной цепочкой.

Вначале рассмотрим визуальные элементы образов будущего. Одним из таких устойчивых консервативных элементов выступают образы Кремля, Красной площади, Спасской башни с курантами. Именно они часто используются для обозначения места развития событий, происходящих в Москве. Изображение Кремля фигурирует в таких фильмах как «Гостья из будущего», «Притяжение», «Черновик». В «Гостье из будущего» герой

Коля, оказавшись в 2084 году, пролетает на летающем такси – флипе – над совсем не изменившимся Кремлем, окруженным пышной зеленью. Над башнями Кремля реет красный флаг, являющийся едва ли не единственным указанием на политический режим в будущем. В фильме «Черновик» мы видим несколько альтернативных миров, имеющих свой путь развития, свою историю и судьбу: от смрадного мира, озаренного красным заревом, насыщенного человеческими страданиями, до мира полного умиротворения, светлых тонов и медленно кружащихся снежинок. Кремль выступает осью, общей для всех миров, константой, состояние которой свидетельствует о состоянии альтернативной реальности.

Использование неизменного образа Кремля как пространственного маркера, на наш взгляд, связано с тем, что он воспринимается большинством зрителей как сердце России. Этот консервативный образ как бы «вклинивается» в создаваемую режиссерами картину будущего. Окруженный летающим транспортом, чудесами техники, изменившейся растительностью (скажем, пальмами), он на уровне коллективного бессознательного убеждает зрителя в устойчивости, могуществе России. Использование этого элемента показывает, что несмотря на высокие темпы развития научно-технического прогресса, возможные в будущем катаклизмы, Россия не перестанет существовать, а займет достойное место в мире будущего.

Другим консервативным визуальным элементом, который довольно часто встречается в рассмотренных нами фильмах, является демонстрация контраста между жизнью богатых и бедных людей. Светлые, чистые и просторные помещения, дорогое убранство, произведения искусства и предметы роскоши в домах высших социальных слоев контрастируют с грязными улицами, рваной одеждой, мрачными, тесными, лишенными света и цвета жилищами обреченных на бедность людей. Наиболее отчетливо данный контраст наблюдается в фильме «Танцы насмерть», где обычные люди, грязные, с глазами, полными страха, печали и безысходности, задыхаясь от дыма и пепла, греются на улице у горящих в бочках костров, в то время как элита в белых одеждах расхаживает по просторным, полным света коридорам, дыша свежим воздухом и полностью дистанцировавшись от окружающей их реальности. В фильме «Обитаемый остров» картина похожа. Хмурые люди в лохмотьях обреченно бродят по улицам, где резвится чумазая детвора, грязными руками готовят скудную еду, девушки легкого поведения завлекают в свои сети очередного клиента. В это же время «святые отцы» в синих, расшитых золотом мантиях важно расхаживают по своим кабинетам с мраморными стенами, зеркалами в резных позолоченных рамах, серебряной посудой, передвигаясь исключительно на автомобилях, избегая при этом контакта с такой чуждой и неприятной им окружающей действительностью. К сожалению, данный визуальный ряд демонстрирует возможность сохранения в будущем социальной дифференциации, отсутствия равноправия и равенства. Присутствие этого консервативного элемента свидетельствует о том, что социальная дифференциация оценивается нашими современниками как достаточно устойчивый параметр социальной реальности, имеющий высокие шансы перейти в будущее.

Важной консервативной составляющей кинематографических образов будущего выступает включение в изображение бытовых картин подчеркнуто архаичных элементов. Самый яркий пример – образ библиотеки на космической станции в фильме А. Тарковского «Солярис». Книжные полки, картины в рамах, старинные фолианты, свечи в подсвечниках создают атмосферу «вечности» отдельных достижений цивилизации. Бумажные книги и горящие свечи явно не выполняют своего прямого предназначения. Здесь это носители земных образов, память человечества, фиксация одного из этапов, пройденных по пути в космос. Свечи и горящий камин можно увидеть и в изображении быта высших сословий «Обитаемого острова», но здесь это, как и использование бумаг и печатей, служит скорее подчеркиванию элитарности статуса тех, кто «может себе такое позволить». Очень

трогательно выглядит робот Вертер в «Гостье из будущего», косящий траву старинной косой. Демонстрация ушедших из бытового использования предметов в картинах будущего необходима, на наш взгляд, для того, чтобы визуально показать преемственность, связь воображаемого мира с текущей социальной реальностью, придать плодам фантазии убедительность.

Что касается синтетических элементов кинематографических образов будущего, носящих консервативный характер, то здесь важно не только непосредственное изображение тех или иных предметов, а отсылка с их помощью к определенным традиционным ценностям, жизненным константам.

Одной из таких констант, переносимых из настоящего в будущее, является искусство. Практически при любом изображении грядущего мира, в нем находится место для произведений искусства из прошлого. С одной стороны, это логично, так как искусство образует мировую сокровищницу, передаваемую из поколения в поколение, но нам важно подчеркнуть, что, создавая образы будущего, режиссеры специально останавливаются на этом моменте, как бы напоминая зрителю о связи времен. Одним из самых запоминающихся фрагментов фильма «Солярис» является сцена в библиотеке, когда герои парят в невесомости под хоральную прелюдию фа минор И.С. Баха. А динамический показ картины Брейгеля «Охотники на снегу», как бы включает и зрителя, и героев картины в неизменный путь каждого человека от рождения к смерти. Ощущение вневременности, создаваемое режиссером в этом эпизоде, является способом показать вечность проблем межличностного общения – любви, дружбы, предательства, отсылает зрителя к словам Екклесиаста: «…не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием. Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1: 8–9). Далекое будущее, глубокий космос – это только антураж, в котором каждый человек проходит свой жизненный путь.

В кинокартине «Танцы насмерть» при всей деградации, постигшей цивилизацию, музыка и танец становятся новым социальным стержнем, причем музыка воспроизводится на старых пластинках, а танцы вплотную подходят к своим ритуальным формам. В фильмах «Обитаемый остов» и «Притяжение» делается визуальный акцент на граффити, как, с одной стороны, массовой форме искусства, с другой – форме социального протеста, маркере несогласия маргинализированной части общества со своим положением. Авторы фильмов убеждены, что искусство – одна из неизменных составляющих жизни людей и в будущем необходимость в нем не только не отпадает, но в значительной степени актуализируется. Искусство связывает прошлое, настоящее и будущее, позволяет человеку выразить себя, свои мысли и чувства, донести их до других, оно умиротворяет, снимает стресс и напряжение, возбуждает теплые и светлые чувства.

Важным консервативным элементом образов будущего является эмоциональная константа, сохранение которой оценивается как непременная характеристика человека. К этой идее нас отсылает целый ряд фильмов. В «Отроках во вселенной» показывается ситуация, когда жители другой планеты создали себе роботов в качестве помощников, но очень скоро те начали самосовершенствоваться. Превзойдя людей в своих способностях, роботы пришли к выводу о необходимости усовершенствовать своих создателей, решив, что они несчастны из-за комплексов, любви, доброты, потребности к творчеству. В итоге это привело к уничтожению и вымиранию живых существ, поскольку они перестали создавать семьи и воспроизводить потомство. Трагическая судьба лишенной чувств цивилизации хорошо символизируется устарелыми роботами-нянями, бесцельно бродящими с погремушкой и коляской по пустынной планете.

В фильме «Притяжение» люди будущего бессмертны, их планета высокотехнологична и существует в абсолютной гармонии с природой. У них нет неравенства, нет войн,

агрессии, и поэтому они не нуждаются ни в любви, ни в ненависти. Однако, попав на Землю, главный герой – Хекан – отдает свою жизнь земной девушке, осознав, что есть что-то более важное, чем личное бессмертие, и без этого важного он теперь не сможет жить. В кинокартине «Танцы насмерть» главным героям благодаря самоотверженности, любви и готовности пожертвовать собой ради других удается разрушить несправедливую социальную систему и оказаться в совершенно другом, прекрасном мире. Сохранение в будущем человеческих чувств, эмоций, переживаний, обеспечивает сохранение человека как вида, дает надежду на его нравственное становление и духовный рост.

Другим элементом, пессимистического видения будущего является представление о социальной несправедливости как неотъемлемой части жизни людей. Здесь консерватизм в видении будущего приближается к идеологическому его звучанию, согласно которому равенство не свойственно людям. Все люди разные от природы по происхождению и пользе для других, деление общества на социальные группы неизбежно не только в настоящем, но и в будущем.

Эта идея демонстрируется авторами фильмов не всегда с симпатией. Так, в фильме «Танцы насмерть» мы видим, как людям, выжившим после ядерного взрыва, удалось укрыться в уцелевших городах. Однако они живут в постоянном страхе, считая, что Земля взбунтовалась против человечества и посылает на них невиданные ранее катаклизмы в виде бурь и извержений вулканов. Убежденные правящей элитой «спасителей», что ритуальные танцы на специальной арене, забирающей себе жизненные силы танцующих, способствуют успокоению Земли и сокращению бурь, многие люди добровольно или вынужденно отдавали собственные жизни. Однако, как выясняется в ходе фильма, природные катаклизмы создавались искусственно, чтобы держать людей в страхе и поддерживать бессмертие «избранных». Создатели фильма выступают на стороне героев сопротивления, показывая порочность практики существования немногих «избранных» за счет жизни сотен их сограждан.

Фильм «Обитаемый остров» повествует о событиях 2157 года. Мы отчетливо наблюдаем контраст между жизнью обычных людей, истощенных, запуганных, живущих в мрачных полуподвальных жилищах, и жизнью анонимных правителей – Неизвестных Отцов, окруженных богатством и роскошью. Убедив простых людей в том, что они постоянно подвергаются нападению «выродков», Неизвестные Отцы развязывают войну за территорию с соседним государством Хонти и стремятся уничтожить всех, кто пытается нарушить установившийся порядок. Здесь, как и в предыдущей ленте, авторы демонстрируют неприемлемость изображаемой антиутопии.

Сохранение в образах будущего противостояния бедных и богатых, власти и обычных граждан, поддержания жизни одних за счет других, на наш взгляд, связано с тем, что в современном мире мы слабо представляем себе функционирование общества в условиях всеобщего равенства и государства без социальной стратификации и правящей элиты, тем самым явно или неявно принимая идеологические установки консерватизма.

Еще одним консервативным элементом, присутствующим в образах будущего и выделенным нами в качестве достаточно распространенного, как это ни странно, является вода. Так, например, в начале фильме «Солярис» течение воды символизирует очищение и зарождение жизни, а затем мы понимаем, что она может не только благоприятно влиять на человека, но и оказывать негативное воздействие. Океан, обладая разумом, имел возможность влиять на сознание человека, демонстрируя ему определенные фантомы и призраки, лишающие членов экипажа разума и становящиеся причиной сведения счетов с жизнью. В фильме «Черновик», создающем спектр параллельных миров и путешествий между ними, вода является зримым гарантом жизни, посредником при перемещении между мирами, выступает в виде ключа, дающего людям «визу» на посещение этих миров.

В фильме «Притяжение», сбитый космический корабль регенерирует свою функциональность с помощью воды, высасывая ее из недр Земли. А мир, из которого прилетел главный герой – пришелец Хекан, демонстрируется земной девушке Юлии в полной гармонии высокотехнологичных строений, яркой зелени и водных потоков вокруг них.

Вода как важный элемент мира будущего заставляет зрителей задуматься о том, какую роль играет это вещество в нашем настоящем. Человек на четверть состоит из воды, наш организм не может функционировать без нее, философы древности называли воду одним из четырех первоэлементов, уже в наше время многие страны Африканского континента испытывают острую нехватку воды. Но мы не до конца осознаём роль этой стихии в нашей жизни. Создатели кинематографических образов будущего, делая акценты на воду, подчеркивают ее непреходящую важность в жизни человека.

В сюжетах рассмотренных нами фильмов о будущем важным консервативным элементом является и растительный мир. Наличие или отсутствие этого элемента выступает хорошим маркером степени позитивности образа будущего. Светлый мир «Гостьи из будущего» в буквальном смысле утопает в зелени. Деревьями и некошеными лугами окружены Кремль, Космопорт, Институт времени, зоопарк для инопланетных животных. В первой серии «Отроков во Вселенной» Земля будущего радует картинами живой природы. А вот во второй серии «Отроков…», «Обитаемом острове», «Танцах насмерть» доминирует искусственная среда обитания. В картинах будущего, демонстрирующих заметное социальное расслоение, именно богатые сословия могут позволить себе комнатные растения, тогда как бедные люди обречены на существование в выродившейся природной среде, в которой не осталось ничего живого. Таким образом, природный мир явно оценивается как неизменная ценность, параметр, который должен максимально сохраниться в будущем, его отсутствие вызывает тревогу.

Подводя итог нашему исследованию, сделаем несколько предварительных заключений, характеризующих место консервативных элементов в изображении будущего.

Консервативные элементы при всем своем многообразии достаточно часто присутствуют в кинематографических образах, играя роль посредника, который позволяет человеку соотнести себя с будущим и будущее с самим собой. Их можно условно разделить на две группы – визуальные и смысловые. Визуальныме образы воспринимаются непосредственно зрением, видятся зрителем и запоминаются именно как изображения. Смысловые работают на уровне ассоциаций, отсылая зрителя к его прошлому опыту и знаниям, порождая определенный эмоциональный отклик.

Консервативные образы выполняют ряд функций, важных как для самого человека, так и для общества в целом. Их присутствие обеспечивает связь времен, воображаемого мира с текущей социальной реальностью, провоцирует эмоциональный отклик, создает уверенность в наличии и незыблемости определенных важных и смыслообразующих элементов (например, ценности человеческой жизни и психоэмоциональной составляющей), отсылая к определенным традиционным ценностям и жизненным константам; позволяет давать оценку жизнеспособности определенных явлений и процессов в будущем (например, социальной дифференциации, равноправия и равенства), делает понятным и способствует визуальному распознаванию тех вещей, которые вероятнее всего произойдут с человеком и человечеством в отдаленном или недалеком будущем.

Таким образом, исследование консервативных элементов в кинематографических образах будущего имеет значительный исследовательский потенциал, поскольку позволяет выявить ключевые моменты функционирования общества, его устремления, опасения и константы, проследить, какие элементы настоящего переносятся в будущее и какую роль в нем играют.

Литература

1. *Бердяев Н.А*. Философия неравенства. М., 1990.
2. *Желтикова И.В*. Методологический аспект проблемы исследования будущего // Современные реалии и перспективы развития социально-экономических систем. Орёл: Картуш, 2019. С. 527–535.
3. *Карипов Б.Н*. Консерватизм: понятие, генезис, сущность и особенности [Электронный ресурс] // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2009. № 1. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/konservatizm-ponyatie-genezis-suschnost-i-osobennosti
4. *Кумскова С.Н*. Феномен русского консерватизма [Электронный ресурс] // Вестник КемГУ. 2010. № 1. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-russkogo-konservatizma
5. *Мельвиль А.Ю*. Социальная философия современного американского консерватизма, М., 1980. 142 с.
6. *Тихомиров Л.А.* Борьба века. М.: Норма, 2001. 226 с.
7. *Хомяков А.С.* Письмо А.Н. Попову. № 25. (1852 г.) / А.С. Хомяков // Соч. Т. 8. М.: Университет. типография, 1900.

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию консервативных образов будущего в российском кинематографе. Анализируя сюжеты фильмов и их визуальный ряд, автор пытается выявить наиболее часто встречающиеся консервативные элементы образов будущего, которые обеспечивают их узнаваемость.

Ключевые слова: консерватизм, кинематограф, российский кинематограф, образ, образ будущего.

Tatyana E. Gribakina, Postgraduate Student, Department of Philosophy and Culturology, Turgenev Orel State University. E-mail: gribakinat@gmail.com

Conservative Images of the Future in Russian Cinema

Abstract. This article is devoted to the study of conservative images of the future in Russian cinema. By examining the film plots and analyzing the visual series, the author attempts to identify the most common elements of the images of the future – conservative elements that ensure their recognition.

Keywords: Conservatism, Cinema, Russian Cinema, Image, Image of the Future.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-383-463

Сергей Зеленин

Герои и антигерои в русской литературе

Тема, которую я бы хотел осветить в данной статье, является довольно важной, поскольку затрагивает значимый вопрос в области культуры, ее истории и развития. Русская культура – это довольно обширный комплекс самых разных отраслей и форм, видов и разновидностей. Обозреть ее даже в самых общих чертах в одном небольшом тексте, конечно же, невозможно, поэтому обратимся к двум составляющим нашей культуры, входящим в число традиционных для большинства нашего народа ценностей, – русской классической литературе и советскому кинематографу. Я больше буду говорить о литературе и иногда – о кино, о наиболее важных, на мой взгляд, для данной темы кинокартинах. О наиболее значимых произведениях литературы сегодня невозможно говорить, не упоминая ее экранизаций, которые нередко являются важными моментами в их понимании и показывают разное прочтение разными людьми.

Конкретно эта тема родилась из одной моей небольшой заметки, в которой я попытался размышлять о том, было ли в русской культуре и русской литературе рыцарское начало. Отсюда возникла мысль взглянуть вообще на героическое начало, на образы и личности в русской культуре. В аспекте консервативного взгляда это приобретает значительный интерес. В литературе всегда важную роль играют образы героев, личностей, это практически всегда примеры и образцы для подражания, поэтому важно обратить внимание на то, как они воплощаются на страницах литературных произведений, а затем и в кино – особенно на историческую тематику, поскольку в истории тоже привлекают именно личности. Взглянуть на данную тему хотелось бы именно с консервативной точки зрения, поскольку с либеральной и коммунистической на нее смотрят уже довольно давно и альтернативный взгляд просто необходим.

Меня очень интересует консервативное значение русской литературы в целом и литературных персонажей в частности. Особенно важно было бы взглянуть на такие аспекты, как моральный облик героя, идеалы, которые он несет, представляется важным такой вопрос: являются ли они консервативными и если да – то какие именно? Литература, на мой взгляд, должна давать нам образ того, на кого стоит равняться. Будучи по своей основной профессии учителем истории, я считаю, что воспитательный момент крайне важен. Образования без воспитания быть не может. И особую роль тут приобретают уроки истории и литературы в средней школе, где закладывается мировоззрение учащихся. Именно личности в культуре являются важным воспитательным фактором. История в личностях, портретах запоминается лучше и легче. В памяти отображаются какие-то конкретные личности, вокруг которых уже строится картина истории.

Как историк я вижу, что личность в истории имеет большое значение, без героев история не двигается. Сам ход исторического процесса показывает нам, что от личности

Зеленин Сергей Владимирович, магистр истории, краевед, историк, публицист (Вологда).
E-mail: zeleninser@rambler.ru

очень много зависит, что бы ни говорили сторонники исторического подхода, по которому все зависит от абстрактного движения масс. Но как могут массы двигаться сами по себе? Народные массы тоже состоят из личностей, и история их не менее интересна, чем история людей известных и выдающихся, тем более что из них могут выйти таковые. Обезличенная масса – это нечто совершенно примитивное, далекое от реальности, массы всегда состоят из индивидов, индивидуальностей, личностей. Порой намного интереснее изучать личность, а не процесс – да и сам процесс невозможно понять до конца, не изучая личности, которые его осуществляют, двигают или запускают, а то и останавливают. В то же время личности связаны друг с другом, являются членами определенных союзов, сообществ, организаций, институтов, составляющих общество. Они действуют в общении друг с другом. Мы видим грандиозные живые организмы, состоящие из клеток, молекул, которые есть важные части его. Без них невозможно движение истории.

Одна выдающаяся личность всегда оказывает влияние на другие личности поменьше (и крайне важно обратить внимание, чтобы это было положительное влияние). Герой выделяется из этой большой группы личностей какими-то особыми чертами, поступками, он словно бы возвышается над остальными. Ибо кто-то должен вести всех вперед, кто-то должен разъяснять происходящее, направлять, кто-то должен быть примером для остальных. Герои и героические образы всегда нужны нации, особенно если они являются воплощением каких-либо важных национальных черт, национального духа. Если такого идеального героя нет в реальности – а идеальные они на то и идеальные, что в реальности их не бывает. Поэтому создание идеального образа – важный момент, который транслируется через культуру и вдохновляет индивидов на то, чтобы самим стать таковыми.

Придумать идеального героя и сделать его воплощением национальных добродетелей, примером для нации и для юношества, примером для подражания – вполне естественная и давняя черта культуры. С детства, с пятого класса школы, мы встречаем героев древних мифов и легенд – неизвестно, существовали ли они на самом деле или же были выдуманы. Но уже тогда была четкая потребность в том, чтобы дать слушателям (поскольку изначально это было именно устное творчество, записанное позже) идеальные примеры, образцы, которые бы их вдохновляли. С детских лет становятся для нас вполне близкими Геракл, Ахилл, Гектор, Тесей, Персей и другие герои раннего периода греческой истории. Причем, мифы и легенды Древней Греции начинают изучать еще в начальной школе, до того, как дети доходят до изучения курса истории. Тогда же начинается изучение русских былин, в которых действуют уже национальные герои русского эпоса – Илья Муромец, Добрыня Никитич, Алеша Попович. Позже уже дети узнают, что это реальные исторические персонажи: Илья Муромец – русский святой, а Добрыня был воспитателем князя Владимира – Крестителя Руси. И каждый из этих героев что-то несет в себе, какие-то важные черты. Можно вспомнить и героев артуровского цикла (кельтская мифология очень важна для Британии национального мышления и национального сознания британцев – и само название страны и народа образовано от имени кельтского племени бриттов). Из кельтских мифов герои Артурианы перешли в рыцарские романы Средневековья, венцом которых стал знаменитый роман Томаса Мэлори «Смерть Артура» (неудивительно, что он появился в XV веке, на закате Средних веков). Можно привести массу других примеров влияния древних эпических сказаний на современную культуру. Вспомним про Нибелунгов, которыми вдохновлялся Рихард Вагнер. Историей и культурой англосаксов вдохновлялся великий английский писатель Джон Рональд Руэл Толкин. О влиянии же древнерусского эпоса на русскую культуру мы поговорим ниже.

Таким образом, мы видим, что героическое начало и потребность в нем существуют в истории человечества с давних времен. Современная культура тоже нуждается в герое. Эпос создается и сейчас. Можно отметить, что «Властелин колец» Толкина, основанный

на древних эпических произведениях – тут влияние и тех же Нибелунгов, и древних скандинавских саг, и даже финского эпоса, – сам стал современным эпосом и оказывает огромное влияние на деятелей культуры по всему миру. Попытку создания эпоса предпринял и Джордж Реймонд Ричард Мартин с его «Песнью Льда и Огня», которая была экранизирована как грандиозный сериал «Игра престолов».

Но главной темой моего текста все-таки является русская культура, и поэтому перейдем непосредственно к ней. Отмечу важный момент: я являюсь не профессиональным литературоведом, филологом и культурологом, а лишь историком, этот факт прошу учитывать при ознакомлении с данным текстом. Для меня прежде всего важно рассмотрение истории культуры и той же литературы в историческом контексте. Без знания истории невозможно в полной мере говорить о русской и любой литературе, о культуре в целом. Особенно если учитывать тот факт, что порою исторические источники являются и произведениями культуры, литературными произведениями. Так что налицо тесная взаимосвязь двух научных дисциплин. Порой для изучения истории крайне важно обращаться к произведениям культуры – к литературе, к тому же кинематографу, поскольку картинка всегда важна для закрепления в памяти образа того или иного исторического события.

Героическое начало в русской культуре имеет крайне важное значение, поскольку через него происходит воспитание граждан и членов нации. И поэтому необходимо обратить внимание на те образы, которые приносят пользу, оказывают положительное влияние и воздействие на умы юношества. Данная работа, в числе прочего, ставит себе целью найти те образы, которые полезны и важны для воспитательного процесса, а также дать будущим авторам пищу для размышлений и работы в создании новых. В современной русской культуре мы наблюдаем дефицит идеальных положительных героев, носителей именно национальных, а не общечеловеческих ценностей. Крайне мало в современной культуре образов настоящего рыцаря, человека высокой морали. Значит, над этой проблемой необходимо работать, создавать таковые и давать примеры молодежи. Причем порой не надо и придумывать, а просто брать реальных героев из нашей истории. Можно описывать их такими, какими они были, а можно делать прототипами для новых героев, что является вполне привычной практикой в мировой культуре. Появление новых героев, встающих в один ряд со старыми, говорит о том, что нация еще жива и способна действовать и бороться, создавать истории выдающихся личностей.

Большинство героев, о которых пойдет речь, – воины. Собственно, так и повелось с давних времен, поскольку именно герои-воители являлись главными примерами и образцами в мифологических традициях большинства народов. Образы защитников Отечества, совершающих подвиги, сильных и смелых воителей были в мировой истории всегда. Что бы ни говорили о противоестественности войны и ее античеловечности, все-таки большую часть человеческой истории занимают войны. Практически все свое существование люди с кем-нибудь воевали, и от этого невозможно уйти. Бесспорно, война является злом, но совершенно вычеркнуть военный аспект из истории попросту невозможно. В то же время можно сказать, что человек, стремящийся прекратить войну, добиться мира и процветания своего народа, борющийся за прекращение кровопролития тоже является героем. Тут можно вспомнить, что говорится по этому поводу в Евангелии. В Нагорной проповеди Христос провозглашает: «Блажени миротворцы: яко тии сынове Божии нарекутся» (Мф. 5: 9). Там же говорится и об «алчущих и жаждущих правды», об «изгнанных правды ради», и о тех, кого поносят за Имя Христово, и так далее. Таких людей тоже можно и нужно считать героями. Собственно, герой – это вовсе не обязательно воитель, им может быть и миротворец, человек, изгоняемый за правду, человек, который просвещает свою нацию, и так далее. Но все-таки именно воины занимают главное место в перечне героев.

Христианство не всякую войну осуждает и не отрицает ее. Не всякая война есть зло, есть такая, которую прямой долг Церкви благословить. Протоиерей Валентин Свенцицкий пишет: «Христианство допускает войну во имя тех задач, которые совпадают с христианскими идеалами. В несправедливой войне “нехристианским” является не самая война, а та несправедливость, во имя которой она ведется. И напротив, война благословляется Церковью только в той мере, в какой может быть благословенна ее конечная цель.<…> Война может быть и добром, и злом в зависимости от целей, которые она преследует. Индивидуальная христианская совесть не должна смущаться принципиальным отношением к войне. В принципе война недопустима. Но совесть должна очень смущаться вопросом: во имя чего ведется война? Ибо если не всякая война зло, то и не всякая война добро. Христианин может принять только ту войну, цели которой могут быть благословлены Церковью» [1, с. 18–19, 32]. В частности, защита Отечества на войне считается святым делом и долгом. «Катехизис» святителя Филарета Московского, цитируемый Свенцицким, гласит следующее: «Вопрос. Всякое ли отнятие жизни есть законопреступное убийство? Ответ. Не есть беззаконное убийство, когда отнимают жизнь по должности, как то: 1) Когда преступника наказывают смертию по правосудию. 2) *Когда убивают неприятеля на войне за государя и отечество* [выделено мной – *С.З.*]» [1, с. 1]. Таким образом, участие в войне, которая преследует благие цели, и участие в защите своего Отечества – дело правое и благое. В своей работе отец Валентин вступает в полемику с еретическим учением Льва Толстого, который выступал за «непротивление злу силою», против войн и смертной казни. Удивительно, что прежде он написал два великих романа русской и мировой литературы, к которым я обращусь в данном тексте. Однако уже там были видны его довольно ложные и опасные идеи, в том числе и взгляды на историю и исторический процесс, с которыми я фактически спорю в данном тексте.

Еще одной важной темой данного текста является проблема героя и антигероя. На попытку рассмотреть данную тему меня натолкнула бурная дискуссия в Интернете вокруг обсуждения романа советского писателя Николая Островского «Как закалялась сталь». Прозвучали самые разные мнения. В том числе был задан вопрос: а уместно ли сегодня обсуждение данного произведения и его главного героя? Я считаю, что уместно, поскольку идеология, заложенная в этом романе, по-прежнему существует и представляет опасность для нашего общества. Тем более что появился он не на пустом месте и подобные Корчагину антигерои в русской литературе уже встречались прежде. Собственно, если для сторонников радикальных левых взглядов Павел Корчагин – герой «положительный», то для людей с консервативным и традиционным сознанием он однозначный антигерой. Как раз антитезой подобным антигероям, людям без морали, совести и чести, и противопоставляются идеальные герои, люди чести и совести с высокими моральными принципами. В культуре всегда будет антитеза добродетельного человека и образа отъявленного негодяя. Невозможно, говоря о героических идеальных образах, не упомянуть отрицательных персонажей и антигероев, поскольку без этого картина будет неполной. Важно обозначить, что есть зло и что добро. На фоне аморальной личности гораздо яснее и четче видны идеальные моральные принципы и ценности.

Прежде чем перейти к основной части текста, отметим, что такое добродетель. Выразительное определение можно найти в святоотеческом наследии у святителя Василия Великого, который определяет добродетель как «употребление Божиих даров с доброю совестью по заповеди Господней» [114, с. 157]. Он отмечает, что в нас есть естественные добродетели, с которыми душа имеет сродство по самой природе. По словам святителя Василия, «для всякого похвально целомудрие, достойна одобрения справедливость, удивительно мужество, вожделенно благоразумие» [114, с. 289]. Стоит запомнить эти слова, которые будут весьма полезны для понимания смысла изложенного в данном тексте.

Важно помнить, что основные моральные ценности имеют свои корни в Учении Христа, они изложены в Священном Писании. Русская культура изначально пропитана евангельским духом. Она зиждется на христианских принципах, на Слове Божием. Не зная, не понимая, не принимая Христовых заповедей, невозможно понять до конца русской культуры. И это важно всегда осознавать и помнить.

Литература Древней Руси и допетровского периода

Начнем рассмотрение обозначенной темы с раннего, древнерусского, периода русской истории. Важнейшим его событием стало принятие в 988 году христианской веры, причем православного христианства из Византии, а не западного, которое породило сперва католичество, а потом и различные протестантские учения и секты. Как уже было сказано выше, христианство пронизывает русскую культуру на протяжении всей ее истории и без понимания его основ невозможно до конца понять ее. Грамотность на Руси несла народу Церковь, письменность создали святые равноапостольные Кирилл и Мефодий. Христианству мы обязаны тем, что у нас появляются важнейшие памятники материальной и духовной культуры. Русь перенимает у Византии все самое ценное, самое важное – опыт тысячелетней культуры, огромное наследие греческого мира – и тем самым оказывается на одном уровне с другими христианскими государствами Европы, которые имели культуру, привнесенную туда римлянами в первые века нашей эры и ранее. Византия стала огромным благодетелем нашей страны, нашего народа, нашей культуры. Русская литература во многом наследует литературе византийской, которая существенно влияла на сознание людей. И это при том, что Русь была вроде бы не самым подходящим местом для привнесения туда византийских культурных ценностей – северная страна среди густых лесов, на холмах и вдоль рек, она тем не менее приняла в себя рожденные в южных теплых краях культурные сокровища и взрастила их так, что значительно преумножила византийское наследие.

Огромный богатырский цикл, великая сокровищница русского былинного эпоса – это очень ценное богатство русской культуры, один из столпов русского национального сознания. Нация без эпоса не существует, каждой нации необходимо наличие своего героического эпоса, сказаний о древних героях, часто полулегендарных. В России у русского народа это былины. В них действуют как знакомые нам с ранних лет Илья Муромец, Добрыня Никитич и Алеша Попович, так и другие герои – Ставр Годинович, Вольга, Микула Селянинович и прочие.

Русские былины стали активно внедряться в наше сознание благодаря усердной и кропотливой, практически подвижнической работе русских этнографов, которые в XIX веке под влиянием славянофильства поехали в глубинку изучать народное творчество, русский фольклор. Собиранием народных малороссийских песен увлекался Николай Гоголь, который даже желал написать по материалам этих бесценных сокровищ «Историю Украйны», но, к сожалению, охладел к своему замыслу. Огромную работу провел брат известного философа-славянофила Ивана Киреевского Петр Киреевский. Оба брата совершили великое дело для русской мысли и национального сознания. Иван Васильевич открыл для нас огромный и глубокий мир святоотеческого наследия, поскольку тесно общался с оптинскими старцами. Петр Васильевич был собирателем народных песен. Как писал в его биографии известный русский философ Михаил Гершензон, «он изучал летописи, и оттого собирал песни, чтобы сохранить их, и чтобы познакомить с ними русское образованное общество – именно с этой двоякою целью» [2]. Потомок венгерских дворян из немцев-католиков, уроженец Варшавы Александр Гильфердинг под влиянием Алексея Хомякова стал убежденным славянофилом и начал профессионально изучать славянство. Его важ-

ным подвигом было собирание и исследование русских былин. Для этого он специально ездил в Онежскую губернию, где и умер во второй поездке в городе Каргополе (ныне – Архангельская область), но плоды его трудов не пропали даром и были опубликованы [3].

Невозможно не назвать имя другого выдающегося собирателя русского фольклора – Павла Рыбникова, происходившего из московского старообрядческого купечества. Он, как и Гильфердинг, был учеником Алексея Хомякова, испытал его большое влияние. Рыбников собрал огромное количество олонецких былин, произведших настоящую сенсацию в научном сообществе, – ведь до этого былин было известно крайне мало, источники были скудными. Рыбников и продолживший его труды Гильфердинг открыли русской читающей публике богатый мир русской народной поэзии. Нам, воспринимающим сегодня многое как нечто само собой разумеющееся, трудно представить значение подвига славянофилов, которые фактически открыли Древнюю Русь в ее богатой устной и письменной традициях. Никто не мог подумать, что русская литературная традиция допетровского периода настолько богата, настолько велика и обильна.

Былины и сегодня – одно из важных сокровищ русской культуры, они с юных лет оказывают влияние на формирование русского национального сознания. Наверное, каждый знает картину Васнецова «Три богатыря», а дети безошибочно назовут имена этой знаменитой тройки, тем более что есть серия мультфильмов (далеко не всеми, впрочем, оцениваемая положительно и подвергаемая критике). Но эти герои живут в национальной памяти и несут в себе важные традиционные ценности нашего народа. Это аналог рыцарей средневековых европейских сказаний и романов – это наши Ланселот, Роланд, Зигфрид. Как рыцари Круглого стола объединяются вокруг короля Артура, паладины – вокруг Карла Великого, так и русские богатыри служат князю Киевскому Владимиру Красно-Солнышко (его главным прототипом всегда называется святой князь Владимир Креститель, но и князь Владимир Мономах тоже считается одним из тех, чьи черты использовались при создании образа былинного князя). Вместо драконов они борются со Змеем-Горынычем, вместо мавров и сарацин рубят печенегов и половцев (о которых даже вспоминал Президент России Владимир Путин в одной из своих речей). Американская писательница и большая поклонница русской культуры Сюзанна Масси в своей книге «Страна Жар-птицы» прямо пишет: «Киевским государством правили доблестные князья, чьи героические подвиги, совершенные вместе с храброй дружиной и отважными витязями, до сих пор живут в сказаниях и легендах русского народа. Креститель Руси, Владимир Красное Солнышко, имел среди своих ратников могучих богатырей – тут были Илья Муромец[1], Алеша Попович и Добрыня Никитич; их братство напоминало союз рыцарей Круглого стола короля Артура» [5, с. 31]. Без богатырских образов, без этих профессиональных воинов-героев, борющихся с врагами Отечества, представить себе русское сознание попросту невозможно – они прочно вошли в наш культурный код.

От былин перейдем к хроникальному наследию. И начнем со знаменитой «Повести временных лет», традиционно связываемой с именем монаха Киево-Печерского монастыря преподобного Нестора Летописца. Важно отметить, что эта летопись не существует в качестве самостоятельной рукописи, она лишь в качестве начального раздела входит в большинство общерусских летописей и именно в их составе дошла до нашего времени. С ранних лет существования Руси, как мы уже знаем, славились в ней подвиги и благородство, мужество русских воинов. В «Повести временных лет» христианин, будущий русский

[1] Григорий Алексинский в своей работе «Россия и Европа» (1917) писал следующее: «Воин-крестьянин [Илья Муромец] не ищет ни агрессии, ни завоеваний и приемлет войну только как законную защиту. Русские былины признают и изображают лишь оборонительную войну. Воспевать наступательную войну народная поэзия не считала достойным. Ее герой – исключительно защитник родной земли, а не завоеватель чужой, страж независимости своего народа, а не поработитель других» [цит. по: 4].

святой воспевает доблесть князя-язычника Святослава, который перед походом извещал противника о том, что он сейчас на них нападет, знаменитой фразой «Иду на вы!». Перед битвой против византийцев под Доростолом князь произносит приведенную в летописи яркую речь, в которой есть еще одна фраза, тоже попавшая в широкий речевой оборот: «Мертвые сраму не имут».

Вот что гласит текст летописи (в переводе на современный русский язык): «И выставили греки против Святослава сто тысяч, и не дали дани. И пошел Святослав на греков, и вышли те против русских. Когда же русские увидели их – сильно испугались такого великого множества воинов, но сказал Святослав: “Нам некуда уже деться, хотим мы или не хотим – должны сражаться. Так не посрамим земли Русской, но ляжем здесь костьми, ибо мертвым не ведом позор. Если же побежим – позор нам будет. Так не побежим же, но станем крепко, а я пойду впереди вас: если моя голова ляжет, то о своих сами позаботьтесь”. И ответили воины: “Где твоя голова ляжет, там и свои головы сложим”» [6]. Нестор воспевает подвиг князя, о котором тут же, на страницах той же летописи, сообщается, что он отказывался креститься, сохранял языческие верования, однако христиан не преследовал и держал их в своей дружине. Да и то, что князь, пусть и язычник, совершал доблестные подвиги во славу Руси, не могло не вызывать к нему уважения.

Можно вспомнить, что в Средние века в Западной Европе в списке Девяти достойных (Девять мужей славы, Девять героев, Девять принцев, Девять храбрых) было три праведных язычника – Гектор, Александр Великий и Гай Юлий Цезарь. Далее следовали три честных иудея – Иисус Навин, Давид и Иуда Маккавей. Завершали список три добрых христианина – король Артур, Карл Великий и Готфрид Бульонский [7, с. 116]. Изучение жизни, подвигов и храбрости каждого из них считалось отправной точкой в формировании мировоззрения будущего рыцаря. Рыцарская традиция, таким образом, основывалась на традиции античной и, естественно, библейской. Древнерусский образованный читатель был знаком с подвигами древних героев из переводных или иноязычных книг. Русь была с рождения органично вписана в общеевропейскую культуру. Причем порой русская культура не только не уступала, но и в ряде моментов опережала культуры других европейских стран.

Одной из ярких личностей в истории Древней Руси, которая может затмить иных западноевропейских деятелей того времени, был князь Владимир Мономах. Настоящий правитель-рыцарь, человек огромных полководческих и литературных дарований, страстный и крайне рисковый охотник в лучших рыцарских традициях, о чем рассказывается в его автобиографии. На Западе он и сегодня считается «русским рыцарем». Важно отметить такой момент: время жизни князя Владимира Всеволодовича, рубеж XI–XII веков, было периодом максимальной интеграции русской, византийской и западноевропейской элит. Родная тетка князя, Анна Ярославна, вышла замуж за французского короля Генриха I, тем самым сделав всех последующих французских королей и представителей аристократий других европейских стран потомками Рюрика. Двоюродным братом князя был граф Гуго де Вермандуа, брат французского короля Филиппа I и сын Анны Ярославны, один из участников Второго крестового похода, завершившегося взятием Иерусалима. Матерью же князя Владимира была дочь византийского императора Константина IX Мономаха, чье прозвание перенял его внук. А сам князь был женат на дочери павшего в сражении при Гастингсе английского короля Гарольда Годвинсона Гиты. Однако он выгодно выделялся на фоне своих современников и родственников в Западной Европе тем, что стал автором двух выдающихся литературных произведений – «Поучения» и «Путей». Первое было блестящим образцом русской литературы, которое создавалось для воспитания будущих князей, давало идеал для них, показывало те черты, которые должно было воспитывать в себе. Второе – это автобиографические записки, в которых Владимир Мономах расска-

зывал о своей жизни, ценный исторический источник. На Западе того времени пишущий рыцарь был практически невероятен.

Нельзя также не отметить и тот факт, что Владимир Всеволодович подобно своему двоюродному брату графу де Вермандуа стал крестоносцем – в 1111 году им был организован поход на половцев, которому были приданы все необходимые черты крестового. Все это делалось сознательно, по образцу второго крестового похода западных правителей, вести о котором и об освобождении Иерусалима от сарацин быстро распространились по всему христианскому миру, включая и Русь. Одним из тех, кто принес туда эти сведения, был игумен Даниил, в начале XII века побывавший с паломничеством в освобожденном Иерусалиме, где близко общался с первым иерусалимским королем Балдуином I Фландрским, принял участие в церковных службах у Гроба Господня. Обо всем этом он написал в своем знаменитом «Хождении» [8]. По возвращении на Русь игумен Даниил стал одним из сподвижников князя Владимира Всеволодовича и, по всей вероятности, автором идеи придания походу русских князей против половцев характера крестового. Историки Александр Боханов и Михаил Горинов в своей работе «История России с древнейших времен до конца XX века» в §5 5-й главы I раздела, носящего название «Крестовый поход в степь 1111 г.», пишут следующее: «Когда в конце февраля войско подготовилось к выходу из Переяславля, то впереди него выступили епископ, священники, которые с пением вынесли большой крест. Его водрузили неподалеку от ворот города, и все воины, в том числе и князья, проезжая и проходя мимо креста, получали благословение епископа. А затем на расстоянии 11 верст представители духовенства двигались впереди русского воинства. В дальнейшем они шли в обозе войска, где находилась и вся церковная утварь, вдохновляя русских воинов на ратные подвиги» [9]. Завершился поход блистательной победой русского воинства и разгромом половцев на реке Сольнице. Известие об этом русском крестовом походе в степь была доставлена в Византию, Венгрию, Польшу, Чехию и Рим. Таким образом, как отмечают Боханов и Горинов, Русь в начале XII века стала левым флангом общего наступления Европы на Восток.

Важным и выдающимся русским литературным памятником, написанным в конце XII века, стало «Слово о полку Игореве» – рассказ о реальном неудачном походе русского князя Игоря Святославича на половцев. Это произведение было открыто в конце XVIII века, опубликовано в 1800 году и произвело огромное впечатление на читающую публику. В начале 1790-х годов в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря его обнаружил граф Алексей Мусин-Пушкин и присвоил для своего собрания русских древностей. Единственный известный науке средневековый список «Слова», хранившийся в московском дворце Мусина-Пушкина на Разгуляе, погиб в 1812 году в огне московского пожара. Это вызвало сомнения в подлинности «Слова», споры об этом ведутся довольно долгое время, но все-таки большинство ученых сходится на том, что данное произведение является подлинным [10]. «Слово» оказало огромное влияние на русское сознание и русскую культуру, в частности легло в основу знаменитой оперы Александра Бородина «Князь Игорь» (премьера в 1890 году). Образы князя Игоря и его верной жены прочно вошли в русское сознание, а выражение «плач Ярославны» стало нарицательным. И здесь мы подходим к одному важному для русской культуры и русского сознания моменту, о котором необходимо сказать особо. Это отрицание супружеской измены и прославление супружеской верности.

Если на Западе «центральным мотивом является предание о супружеской измене (адюльтер), передаваемое во множестве вариантов» (Тристан и Изольда, Ланселот и Гвиневра, Зигфрид и Брунгильда, сюжеты куртуазной поэзии трубадуров), отмечает в своей работе «Категории русской цивилизации» Егор Холмогоров, то «традиционная русская культурная матрица выстроена от обратного» – супружеские измены и прочий разврат из литературы исключены и сведены к минимуму даже в нравоучительной литературе. Соб-

ственно, «адюльтер появляется в сюжете только в ключе его отрицания» [11, с. 169–171]. Если в «Истории франков» Григория Турского во всех подробностях описана грешная «галантная жизнь» королей из династии Меровингов, то о частной жизни русских государей после Владимира Святого и до Василия III мы не знаем от летописцев ничего – и о последнем становится известно лишь в связи с его разводом с первой женой Соломонией Сабуровой, которая не смогла дать ему наследников. «Во всех русских летописях есть лишь одна "постельная сцена" – ревнующая Рогнеда пытается посягнуть на убийство мужа. То есть и здесь адюльтер появляется в сюжете только в ключе его отрицания. Это ни в коем случае не говорит о реальном поведении людей той эпохи, но очень многое – о культурном стандарте» [11, с. 171]. Способом личностного самоутверждения женщины, которое в культуре и истории Западной Европы осуществлялось именно через адюльтер, в русской культуре является супружеская верность. Образ сильной женщины, проявившей свою личность, – это нередко вдова, как святая равноапостольная княгиня Ольга, отомстившая древлянам за убийство своего супруга, или же Марфа Борецкая, вдова новгородского посадника, пытавшаяся править городом после смерти супруга и противостоять Московскому княжеству (образ Марфы-посадницы был воспет в русской литературе Николаем Карамзиным, Михаилом Погодиным, Сергеем Есениным, Дмитрием Балашовым). «Нарицательным женским образом в русской литературе становится Ярославна, тоскующая на стене в Путивле по томящемуся в плену Игорю, или верная Настасья Марковна протопопа Аввакума», отмечает Холмогоров [11, с. 171]. В русских былинах тоже присутствует тема супружеской верности и отвержения. Вспомним былину «Неудавшаяся женитьба Алеши Поповича». В ней князь Владимир отправляет Добрыню Никитича «в орду» со сложным дипломатическим поручением. Жена Добрыни, Настасья Микулишна, дочь богатыря Микулы Селяниновича, верно ждет мужа двенадцать лет, но приходит ложная весть о его гибели, и тогда князь принуждает Настасью выйти замуж за богатыря Алешу Поповича. Узнав об этом, Добрыня является на свадьбу, переодетый скоморохом, и Настасья Микулишна узнает мужа (это не может не напоминать нам другой знаменитый сюжет – гомеровскую «Одиссею», где Пенелопа на Итаке ожидает мужа, заплутавшего на обратном пути домой, и отвергает все предложения многочисленных женихов, в результате чего, супруги воссоединяются).

Другая дочь Микулы Селяниновича, сестра Настасьи Василиса, супруга черниговского боярина Ставра Годиновича, которого князь Владимир бросил в темницу за то, что тот хвастался своей молодой женой. Тогда Василиса переодевается в мужскую одежду и выдает себя за иноземного посланника. Пройдя все испытания, она спасает мужа, после чего князь признает правоту Ставра. Именно Василиса является главным героем былины – через супружескую верность она проявляет себя как личность.

Классическим же антиадюльтерным произведением древнерусской литературы является «Повесть о Петре и Февронии Муромских» – своеобразный ответ «Тристану и Изольде». Егор Холмогоров пишет: «"Тристан и Изольда" – это трагическая история состоявшегося адюльтера, "Повесть о Петре и Февронии" – история адюльтера пресеченного, история о верности – верности жены мужу и необходимости верности своему слову, в которой убеждается князь Петр, попытавшись обмануть Февронию. История любви в древнерусской повести утверждается на верности, так же как в западноевропейской любовь утверждается через попрание верности» [11, с. 172]. Таким образом, западная цивилизация – это цивилизация «Илиады», повествующей о неверной своему мужу царице Елене и начавшейся из-за нее войне, тогда как русская цивилизация – это цивилизация «Одиссеи», рассказывающей о трудном, долгом и полном нелегких испытаний пути домой и женской верности, которую воплощает в себе Пенелопа, отвергающая искушения в виде многочисленных женихов и дождавшаяся своего законного мужа и законного царя Итаки (еще один старинный литературный архетип – «возвращение короля»).

Собственно, адюльтер осуждается еще в Библии. В Десяти заповедях Моисеевых самая последняя, десятая, провозглашает прямым текстом: «не желай жены ближнего твоего» (Исх. 20: 17; Втор. 5: 21). Вспомним историю оклеветанного Иосифа (Быт. 39: 6–20), греховную связь Давида и Вирсавии (2 Цар. 11). Библейская традиция решительно и явно осуждает супружескую неверность, и русская культура этот посыл подхватывает и развивает.

Христианская традиция была впитана русской культурой через Византию. Невозможно представить русскую культуру без христианского содержания, без Православия. Поэтому важной частью русской культуры и русской литературы является религиозная литература. Особое значение имеют произведения житийной литературы. Агиографическая традиция была заимствована Русью из Византии с принятием христианства. Жития христианских святых служили для христиан примерами праведной жизни, примерами благочестия. Церковь с первых дней существования стала собирать сведения о жизни и деятельности своих подвижников. Жития святых составляют самый обширный раздел христианской литературы. Самыми яркими житиями были описания жизни таких святых, как святитель Николай Чудотворец, великомученик Георгий Победоносец, святитель Спиридон Тримифунтский, преподобный Алексий человек Божий, преподобная Мария Египетская. Первыми и особенно яркими, в которых видна индивидуальность, можно назвать «Чтение о житие и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» и «Житие Феодосия Печерского», составленные преподобным Нестором Летописцем, и житие святителя Леонтия Ростовского (которое датируют временем до 1174 года). Борис и Глеб, сыновья князя Владимира, убитые в борьбе за великокняжеский престол в Киеве по приказу старшего брата Святополка, желавшего устранить конкурентов, стали первыми русскими национальными святыми, практически сразу же канонизированными Церковью. Это имело огромное значение для укрепления престижа правящего княжеского рода. Преподобный Феодосий Печерский был основателем первого на Руси монастыря, откуда и взяло начало русское монашество. Эти жития стали важной вехой для русской литературы и культурной традиции.

Монгольское нашествие нанесло русской культуре огромный урон. В огне погибли многие культурные ценности, что было воистину невосполнимой потерей. Самое главное – было нарушено естественное развитие страны. Нарушились связи Руси с Западной Европой. Произошел упадок в культурной и материальной жизни. Но в то же время в русской культуре возникает потребность в образах народных героев, защитников Руси от захватчиков, борцов с ними. Нужно было вдохновлять народ на борьбу с захватчиками. И для этого были необходимы примеры таких защитников. Назовем выдающееся русское произведение того времени, посвященное борьбе против монголо-татар, – «Повесть о разорении Рязани Батыем». Егор Холмогоров пишет: «Рязанский эпос о монгольском нашествии, осаде и гибели Рязани. Самое эмоциональное и поэтичное описание похода Батыя в древней русской литературе. В то время как в большинстве летописей поход монголов описывается как гнев Божий и явление непреодолимой силы, рязанская «Повесть» дает картину сопротивления с ярко очерченными сильными характерами: князь Федор, отказывающийся отдать свою жену хану, княгиня Евпраксия, бросающаяся с младенцем-сыном со стены, Евпатий Коловрат, ставший символом сопротивления русских монголам. На этом основании «Повесть» часто пытались отнести к поздним и исторически малодостоверным произведениям, но целый ряд деталей и характеристик указывают на ее достаточно раннее (не позже первой трети XIV века) происхождение. Перед нами не историческая хроника, но и не сочиненный задним числом роман, а идеальная икона сопротивления русских захватчикам» [12]. Евпатий Коловрат становится одним из русских национальных героев, который вступает в борьбу с оккупантами и гибнет в ней, но сам хан Батый воздает

ему почести в знак уважения к храбрости славного воина. Миф о Евпатии Коловрате пережил многие столетия. О русском герое было написано несколько книг[1], в 1985 году создан мультфильм. В 2017 году на российские экраны вышел фильм «Легенда о Коловрате», где с использованием современных технологий был показан подвиг этого легендарного героя. Стоит отметить, что создатели фильма включили в сюжет тему антиадюльтера, что подтверждает естественность и важность этой темы для русской культуры.

Но главным героем для русского национального сознания того времени стал великий князь Александр Ярославич Невский, который победил на Неве шведов, на Чудском озере немецких рыцарей, а затем делал все, чтобы Русь не была полностью порабощена ордынцами. После своей смерти он стал почитаться в народе и был впоследствии канонизирован как святой благоверный князь. Между второй половиной 1260-х и началом 1280-х годов была написана «Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра Невского» [13]. Всего известно 13 редакций этого произведения, большое распространение оно получило в XIV–XV веках. Автор неизвестен, предполагают, что это мог быть книжник из окружения митрополита Кирилла, либо же сам митрополит. Во всяком случае, автор лично знал князя. Вплоть до XVI века «Повесть» была эталоном для изображения русских князей при описании их воинских подвигов. В одной из редакций князь уподобляется литературным героям – Александру Македонскому, Ахиллу и Дигенису Акриту[2], и это подтверждает, что читающая Русь того времени была знакома с данными произведениями. Сравнивается он с библейскими героями – Иосифом Прекрасным, Моисеем, Самсоном, Иисусом Навином, Давидом и Соломоном, а также с римским императором Веспасианом: «Было же в то время чудо дивное, как в прежние дни при Езекии-царе. Когда пришел Сеннахириб, царь ассирийский, на Иерусалим, желая покорить святой град Иерусалим, внезапно явился ангел Господень и перебил сто восемьдесят пять тысяч из войска ассирийского, и когда настало утро, нашли только мертвые трупы. Так было и после победы Александровой: когда победил он короля, на противоположной стороне реки Ижоры, где не могли пройти полки Александровы, здесь нашли несметное множество убитых ангелом Господним. Оставшиеся же обратились в бегство, и трупы мертвых воинов своих набросали в корабли и потопили их в море. Князь же Александр возвратился с победою, хваля и славя имя своего Творца» [13, с. 431, 434]. Говорится о том, что в Невской битве Александру Ярославичу помогли князья Борис и Глеб, описаны подвиги нескольких княжеских дружинников – Гаврилы Олексича[3], Сбыслава Якуновича, Ратмира и других.

Стоит отметить, что подвиги эти были описаны и совершены вполне в духе рыцарства, в духе времени, что отмечает Борис Кагарлицкий: «дружинник Гаврила Алексич попытался въехать верхом на вражеский корабль по сходням, был, естественно, сброшен вниз, но не утонул (видимо, упал на мелком месте) и продолжал драться. Действия Гаврилы <…> идеально соответствуют рыцарским понятиям о доблести. Чем более экстравагантен поступок, тем больше шансов, что подвиг запомнят (что, в случае с Гаврилой, и произошло)» [15]. Поединок князя Александра с предводителем шведов (утверждение, что им был ярл Биргер, не подтверждается шведскими источниками) вообще напоминает

[1] Автор этих строк узнал о личности Евпатия Коловрата из детской книжки Сергея Голицына «Сказание о Евпатии Коловрате» 1987 года издания.

[2] Имеются в виду следующие произведения: «История Александра Великого», псевдоисторический греческий роман (первоначальная версия II–I веков до н.э. не сохранилась; свою окончательную форму принял к III–IV векам н.э.); «Илиада» Гомера; византийская эпическая поэма «Дигенис Акрит», X–XII веков. На Руси, имевшей контакты с Византией, образованному сообществу, особенно тем, кто умел читать по-гречески, а уж тем более высшим иерархам, таким, как митрополит Кирилл, эти произведения были знакомы. Поэма о Дигенисе, впрочем, была переведена на русский язык и была известна как «Девгениево деяние» [см. 14].

[3] Считается родоначальником Пушкиных, в том числе и предком великого русского поэта.

рыцарский поединок. Во всяком случае, в Западной Европе князь Александр Ярославич стал известен после двух своих побед над шведами и крестоносцами: «И прославилось имя его во всех странах, от моря Хонужского [Каспийского – *С.З.*] и до гор Араратских, и по ту сторону моря Варяжского [Балтийского – *С.З.*] и до великого Рима» [13, с. 435], – пишет автор «Повести».

Почитание князя Александра упрочилось при Петре Великом, когда его мощи перенесли в основанный под Петербургом Александро-Невский монастырь, ставший в 1797 году лаврой. Святой князь был определен покровителем новой русской столицы и одним из покровителей русского воинства, его повелели изображать на иконах только как воина. Святой благоверный князь Александр был небесным покровителем сразу трех русских императоров, носивших это имя. Был учрежден также орден в честь святого князя. После захвата власти большевиками его имя, как и вся русская история, подверглось очернению и поруганию, они покусились на лавру и его святые мощи. Но когда перед страной возникла угроза войны, когда к власти в Германии пришли нацисты, возникла потребность в патриотизме. Стало ясно, что за Интернационал и мировой коммунизм русские люди умирать не пойдут, что есть главная вечная ценность – Родина, Россия. И тогда в школы вернули историю как отдельный предмет, стали создавать исторические факультеты в вузах, начали реабилитировать некоторых исторических деятелей прошлого. Среди них был и князь Александр Невский.

В 1938 году режиссер Сергей Эйзенштейн, прежде известный своими фильмами на революционную тематику «Стачка», «Октябрь» и «Броненосец “Потемкин”», снял фильм «Александр Невский», где князь Александр Ярославич показан как защитник русской земли от немецкого вторжения. Накануне вероятной войны с Германией это было весьма необходимо и актуально. Однако первоначальный вариант фильма в корне отличался от того, что мы видим сегодня. Выдающийся русский историк академик Михаил Николаевич Тихомиров, ознакомившись со сценарием, опубликованным в журнале «Знамя» [16], в своей статье «Издевка над историей» писал: «Но лучше всех торгует Садко, у него на лабазе вывеска: “Иван Данилович Садко, из персидских земель прибыл”. Совсем Кит Китыч из пьесы Островского или из рассказов Горбунова! Дело только в том, что о вывесках в XIII в. нам ничего не известно, а вывески XIX в. уже давно и многократно описаны. <…> В шестой главе показано, как немцы распоряжаются в Пскове. Твердило ездит в санях, запряженных девушками, как легендарный обрин начальной летописи, Редкие прохожие падают на колени при проезде Твердилы и т.д. И это русский гордый древний Псков! Только полное историческое невежество и извращенное воображение авторов сценария могло позволить себе так унизить великий народ, который и в самые тяжелые годы своей истории не позволял над собой издеваться. <…> Следует остановиться также и на языке сценария. Язык древней Руси отличался рядом особенностей и не всегда поддается современной интерпретации. Авторы сценария вовсе не обязаны были стилизовать язык, которым говорят действующие лица, под язык XIII в. Но они обязаны были найти способы передать характерные особенности языка XIII в. У авторов сценария был прекрасный образец воспроизведения древнерусского языка, правда, более позднего времени, – это язык «Бориса Годунова» Пушкина. А ведь Пушкин писал более 100 лет тому назад, когда русская филология почти не существовала. Однако он не сделал ни одного анахронизма, и не только потому, что он был гениальным художником, но и потому, что он старательно изучал древнерусский язык. Иначе поступили авторы сценария. Они решили, что древнерусский язык – это язык лавочников Лейкина и купцов Островского, сдобренный кроме того жаргоном Остапа Бендера из «Двенадцати стульев». <…> В сценарии находим такие перлы: <…> «И мертвых нас не возьмете, душу вашу язви» (стр. 127). А вот как разговаривает сам Александр Невский: «В чем их секрет?» (стр. 121); «Я князь-лапотник. Не как

вы, эля (!) не пивал, сластей заморских не пробовал» (стр. 117); или «войну воевать – не комедь ломать» (стр. 118). Что можно прибавить к этому языку, разве сказать вместе с авторами: «Сценарий писать – не комедь ломать». Заметим, что само понятие комедии не было известно на Руси XIII в. <…> Авторы сценария не случайно сделали Александра Невского лапотником, не случайно славное историческое событие превратили в какое-то “чудо”: Русь XIII в. рисуется им бедной и убогой. <…> Убогая, лапотная Русь глядит отовсюду у авторов сценария. Все народы сильнее ее, все культурней, и только “чудо” спасает ее от немецкого порабощения. Как все это далеко от исторической действительности. Железные полки новгородцев и псковичей побеждали немцев и шведов не “чудом”, как это хотят доказать авторы сценария, а своим мужеством и любовью к родине. Ледовое побоище – это только важнейшее звено в цепи побед русских над немцами. И это прекрасно понимали современники» [17].

В итоге сценарий был переписан, и на экраны вышел прекрасный патриотический фильм, который пользовался огромной популярностью в народе и имел грандиозный успех, сравнимый с вышедшим за четыре года до этого «Чапаевым». Когда в 1941 году началась война с Германией, «Александр Невский» стал важным оружием патриотической пропаганды, вдохновлявшим русских людей на защиту своей Родины. В фильме было замечательно все – и прекрасная актерская игра Николая Черкасова, и блестящая музыка Сергея Прокофьева, который создал на основе музыки к фильму кантату «Александр Невский». Наиболее известной и популярной стала хоровая часть «Вставайте, люди русские!» (автор слов – Владимир Луговской), нашедшая отклик в сердцах множества людей. Фильм имел успех и в международном прокате, его посмотрели в Великобритании, Бельгии, Швейцарии и США (президент Франклин Рузвельт после просмотра был очень тронут картиной).

В годы войны был учрежден орден Александра Невского, но уже не как святого, а как исторического деятеля. Если на императорском ордене было иконописное изображение князя, то на советском был помещен профиль актера Черкасова из вышеупомянутого фильма. Образ князя Александра Невского на долгие годы стал важной частью национального сознания. И это по-прежнему так. Образ защитника Земли Русской, честного, благородного и благоверного князя Александра Ярославича Невского остается одним из главных и ключевых в воспитании русского национального сознания и патриотизма и в формировании мировоззрения.

Следующей личностью того времени, о которой тоже стоит сказать, был святой преподобный Сергий Радонежский. Помимо благородных и храбрых воинов, большое значение для национального сознания имеют и святые, молитвенники и чудотворцы. Как уже отмечалось, о них повествует богатая житийная литература, перенятая нами от Византии. Житийная традиция оказывала громадное влияние на литературу, именно жития давали примеры праведной жизни. Житие преподобного Сергия Радонежского показывало, что на Руси появилась своя Фиваида, свой Афон, своя монашеская традиция, нисколько не уступавшая греческой и ближневосточной. Отцами южнорусского монашества стали преподобные Феодосий и Антоний Печерские. Северное русское монашество родилось во многом благодаря именно преподобному Сергию. Разумеется, пример такого выдающегося подвижника необходимо было увековечить в литературе. Буквально через год после его кончины инок Епифаний Премудрый, начал собирать материалы к написанию «Жития преподобного Сергия», завершенного около 1417–1418 годов. Это житие потом будет использовано для написания «Жития преподобного Сергия» архимандрита Никона, а также жития, созданного в XV веке иеромонахом Пахомием Логофетом (Сербом), автором ряда житий и канонов. Епифаний Премудрый написал также житие святителя Стефана Пермского, с которым был хорошо знаком лично, и «Слово похвально преподобному отцу нашему Сергию», которое сохранилось в рукописях XV и XVI веков.

Преподобный Сергий является одним из великих русских святых и одним из выдающихся русских деятелей XIV века. Его история знакома каждому, кто хотя бы раз читал о ней. С помощью молитвы и веры юный Варфоломей сумел осилить дававшуюся ему с громадным трудом грамоту. Потом он избрал путь отшельничества, иночества и был пострижен с именем Сергий. Мы видим трудолюбивого и скромного инока, вокруг которого вскоре образуется обитель, из которой вырастает знаменитая на всю Россию и весь православный мир лавра. Преподобный Сергий был образом русского подвижника, который сумел не только стяжать святость, любовь к Богу, но и повлиять на создание огромной сети монастырей, пустыней и скитов на просторах Северной и Восточной России, которые становились своего рода форпостами русской цивилизации. Их основывали иноки, все дальше и дальше шедшие в поисках уединения в глухие лесные края, фактически тем самым открывая их для Русского государства и закрепляя в русском цивилизационном пространстве. Основателями монастырей становились выходцы из Троицкого монастыря, воспитанные примером преподобного Сергия. Эта монастырская колонизация была заложена именно его трудами. Хотя, конечно, монастыри появлялись в Северной и Северо-Восточной Руси и прежде, но то были единичные случаи. После преподобного Сергия процесс основания монастырей приобрел массовый характер, положив начало такому явлению как Северная Фиваида.

Выдающийся подвижник стал одним из тех, кто принимал участие и в процессе сопротивления русских ордынскому угнетению. Будучи лицом духовным, он молитвой делал то, что другие – мечом. Преподобный Сергий благословил на бой с ордынцами московского князя Дмитрия Ивановича, впоследствии тоже ставшего русским святым. «Прошла весть, что Божиим попущением за наши грехи ордынский князь Мамай собрал огромное войско – всю орду безбожных татар – и пошел на Русскую землю; и люди были охвачены великим страхом. Великий князь, под скипетром которого находились в то время все русские земли, достохвальный и победоносный великий Димитрий, имея великую веру к святому Сергию, приехал к старцу, чтобы спросить, повелит ли тот ему выступить против безбожных, потому что Димитрий знал о добродетельной жизни и даре прозорливости Преподобного Сергия. Услышав от Великого князя о нашествии Мамая, святой благословил Димитрия, вооружил его молитвой и сказал: “Господин мой, тебе следует заботиться о врученном тебе Богом христоименитом народе. Иди против безбожных, и с Божией помощью ты победишь и вернешься в свое отечество невредимым с великими почестями”. Великий князь ответил: “Если Бог поможет мне, я построю монастырь во имя Пречистой Богоматери”, – и, приняв благословение, покинул обитель, торопясь в путь» [18]. Победа была одержана, а наделенный даром прозорливости от Господа преподобный наблюдал за ходом сражения и совершил заупокойную молитву обо всех убиенных русских воинах. Свой обет князь исполнил – на речке Дубенке (Дубне) была поставлена церковь во имя Успения Владычицы нашей Богородицы. Так был основан Свято-Успенский Дубенский монастырь (Шавыкина пустынь), первым настоятелем которого стал один из учеников преподобного Сергия преподобный Савва Стромынский. Монастырь этот был упразднен в 1775 году.

Святой благоверный князь Дмитрий Иванович Донской стал одним из русских национальных героев, а Куликовская битва – одной из важных основ русского национального самосознания. О ней существует два русских литературных памятника – «Задонщина великого князя господина Дмитрия Ивановича и брата его князя Владимира Андреевича» (конец XIV – начало XV века) и «Сказание о Мамаевом побоище» (XV век). Именно эти произведения стали основными литературными памятниками этой битве и сформировали ее образ в сознании русских людей. Главными героями в них показаны князь Дмитрий Иванович и его родственник князь Владимир Андреевич Храбрый. «Сказание о Мамаевом побоище» так говорит нам о князе Дмитрии: «Государь же князь великий Дмитрий Ивано-

вич – добрый человек – образцом был смиренномудрия, небесной жизни желал, ожидая от Бога грядущих вечных благ» [19]. В «Сказании» он с князем Владимиром Андреевичем приходит к митрополиту Киприану, и тот говорит следующее: «Видишь, господин мой, попущением Божьим ради наших грехов идет он полонить землю нашу, но вам надлежит, князьям православным, тех нечестивых дарами удовлетворить хотя бы и вчетверо. Если же и после того не смирится, то Господь его усмирит, потому что Господь дерзким противится, а смиренным благодать подает. Так же случилось когда-то с Великим Василием в Кесарии: когда злой отступник Юлиан, идя на персов, захотел разорить город его Кесарию, Василий Великий помолился со всеми христианами Господу Богу, собрал много золота и послал к нему, чтобы утолить жадность преступника. Тот же, окаянный, только сильнее разъярился, и Господь послал на него воина своего, Меркурия, уничтожить его. И невидимо пронзен был в сердце нечестивый, жизнь свою жестоко окончил» [19].

Перед самой битвой, как уже говорилось выше, князь Дмитрий отправился к преподобному Сергию (отмечается, что произошло это в день преподобных Флора и Лавра, то есть 18 августа по старому стилю). После трапезы преподобный окропил князя святой водой и осенил крестом. После этого он дал ему двух своих иноков – Александра Пересвета и Андрея Ослябю: «Старец же преподобный велел тем обоим быстро готовиться идти с великим князем, ибо были известными в сражениях ратниками, не одно нападение встретили. Они же тот час послушались преподобного старца и не отказались от его повеления. И дал он им вместо оружия тленного нетленное – крест Христов, нашитый на схимах, и повелел им вместо шлемов золоченых возлагать его на себя» [19].

Князь Дмитрий также молился у могилы митрополита Петра, первого перенесшего свою кафедру в Москву, и призывал на помощь святых страстотерпцев князей Бориса и Глеба – тут стоит вспомнить о том, как они же помогли победить и предку князя Дмитрия Ивановича князю Александру Ярославичу в сражении на реке Неве. И это явление святых князей тоже описано на страницах данного произведения. Там же сообщается и легенда том, что князь Дмитрий переоделся в другую одежду, а свою отдал Михаилу Андреевичу Бренку и велел ему находиться под своим княжеским стягом. «Сказание» сообщает, что Бренк погиб в бою, а князь Дмитрий, сражавшийся со всеми своими воинами, чудом остался жив. Здесь же приводится ставший знаменитым эпизод поединка инока Пересвета с татарским воином Челубеем: «Уже близко друг к другу подходят сильные полки, и тогда выехал злой печенег из большого войска татарского, перед всеми доблестью похваляясь, видом подобен древнему Голиафу: пяти сажен высота его и трех сажен ширина его. И увидел его Александр Пересвет, монах, который был в полку Владимира Всеволодовича, и, выступив из рядов, сказал: “Этот человек ищет подобного себе, я хочу с ним переведаться!”. И был на голове его шлем, как у архангела, вооружен же он схимою по велению игумена Сергия. И сказал: “Отцы и братья, простите меня, грешного! Брат мой, Андрей Ослябя, моли Бога за меня! Чаду моему Якову – мир и благословение!” – бросился на печенега и добавил: “Игумен Сергий, помоги мне молитвою!”. Печенег же устремился навстречу ему, и христиане все воскликнули: “Боже, помоги рабу Своему!”. И ударились крепко копьями, едва земля не проломилась под ними, и свалились оба с коней на землю и скончались» [19]. Подобный поединок был вполне в духе того времени. Когда перед боем сходились два сильных воина с обеих противоборствующих сторон, обычно исход этого поединка предвещал исход всего боя. Опять же в тексте мы видим отсылку к знаменитому библейскому поединку будущего царя Израильского Давида и филистимского воина Голиафа (1 Цар. 17).

Эпоха ордынского ига над Русью стала временем тяжких испытаний и настоящего угнетения. Поэтому в культуре важное место приобрела тема сопротивления захватчикам, тема национального освобождения. В этом контексте были востребованы образы национальных героев, которые сопротивлялись иноземному владычеству и которые защищали Русь от

врагов. Это образы князей Александра Невского и Дмитрия Донского, преподобного Сергия Радонежского, Евпатия Коловрата и множества других героев, которые сопротивлялись порабощению и боролись за национальную независимость Русской Земли. Этим историческим личностям уделялось огромное внимание, в литературе, как можно отметить, всячески отмечалась их глубокая любовь к Богу, вера в Него. Важным моментом было сравнение героев современности с героями библейскими – ветхозаветные образы и отсылки к ним регулярно встречаются в литературных произведениях тех лет. Собственно, важно понимать, что эти образы стали важными для русского национального сознания, сонм русских героев пополнился новыми именами. И в наше время к этому наследию Древней Руси обращаются в культуре – вспомним вышеназванный фильм «Легенда о Коловрате».

В советское время у древнерусского периода русской истории возникло особое положение. Он играл важную роль в формирования национального сознания у русского человека. Вот что пишет Егор Холмогоров: «Русь была важным оборонительным рубежом России при наступлении “многонациональной социалистической общности советского народа”. Все то, что было запрещено как Россия, вполне легально могло существовать как Древняя Русь – мол, давно дело было – уже не страшно для исторического материализма. В этом смысле советская эпоха была настоящим древнерусским ренессансом. Знаменитый филолог, академик Панченко, так и сказал однажды: “Я эмигрировал в Древнюю Русь”» [цит. по: 20].

Вспомним незавершенную статью Пушкина «О ничтожестве литературы русской», в которой он дает краткое описание первых веков русской истории: «Долго Россия оставалась чуждою Европе. Приняв свет христианства от Византии, она не участвовала ни в политических переворотах, ни в умственной деятельности римско-кафолического мира. Великая эпоха Возрождения не имела на нее никакого влияния; рыцарство не одушевило предков наших чистыми восторгами, и благодетельное потрясение, произведенное крестовыми походами, не отозвалось в краях оцепеневшего севера... России определено было высокое предназначение... Ее необозримые равнины поглотили силу монголов и остановили их нашествие на самом краю Европы; варвары не осмелились оставить у себя в тылу порабощенную Русь и возвратились на степи своего востока. Образующееся просвещение было спасено растерзанной и издыхающей Россией... Духовенство, пощаженное удивительной сметливостию татар, одно – в течение двух мрачных столетий – питало бледные искры византийской образованности. В безмолвии монастырей иноки вели свою беспрерывную летопись. Архиереи в посланиях своих беседовали с князьями и боярами, утешая сердца в тяжкие времена искушений и безнадежности. Но внутренняя жизнь порабощенного народа не развивалась. Татаре не походили на мавров. Они, завоевав Россию, не подарили ей ни алгебры, ни Аристотеля. Свержение ига, споры великокняжества с уделами, единовластия с вольностями городов, самодержавия с боярством и завоевания с народной самобытностью не благоприятствовали свободному развитию просвещения. Европа наводнена была неимоверным множеством поэм, легенд, сатир, романсов, мистерий и проч., но старинные наши архивы и вивлиофики, кроме летописей, не представляют почти никакой пищи любопытству изыскателей. Несколько сказок и песен, беспрестанно поновляемых изустным преданием, сохранили полуизглаженные черты народности, и «Слово о полку Игореве» возвышается уединенным памятником в пустыне нашей древней словесности» [21, с. 407–408]. Все богатства древнерусской культуры, древнерусской литературы будут найдены уже после кончины великого русского поэта. Тогда только она откроется нам во всей своей полноте и великолепии.

Завершим раздел кратким рассказом о таком важном явлении русской культуры, как Четьи-Минеи. Это сборники житий, которые положено читать (четьи), в определенном порядке по дням месяцев (минеи), а также патериков, учений, сказаний. Возникли они в Ви-

зантии в IX веке и практически вскоре после принятия Русью православия, попали в нашу страну. Самые ранние русские Четьи-Минеи содержали переводы греческих текстов, но впоследствии в них начали включаться и русские произведения. Известно немало различных русских Четьих-Миней, но самыми известными из них являются два. Первые, наиболее полные, Великие Четьи-Минеи (1530–1541), составленные архиепископом Новгородским Макарием, впоследствии митрополитом Московским и всея Руси. Они представляют собой свод почти всех произведений церковно-повествовательного и духовно-учительного характера, что придает им энциклопедический характер. Вторые – это Минеи святителя Димитрия Ростовского (конец XVII – начало XVIII века). Взяв за основу Минеи святителя Макария, святитель Димитрий исполнил замысел своего предшественника о заполнении произведениями всех дней годового круга чтения. Эти Четьи-Минеи, написанные хорошим церковнославянским языком, являются наиболее распространенными. Чем важны для русской культуры, русской литературы и русского сознания данные труды? Прежде всего тем, что в них заключены образы, служащие для читателей примером благочестивой жизни.

Четьи-Минеи святителя Димитрия были любимыми книгами известного вологодского священника Александра Баданина. На вопрос «как спастись?», он часто отвечал: «Читай жития святых, и они научат тебя, как спастись. Каков ты, я могу узнать, когда спрошу, что ты читаешь, все хотящие спастись читали слово Божие и жития святых, делайте и вы то же» [22, с. 53]. Приходящим к нему отец Александр советовал купить Четьи-Минеи: «Все родители <…> желают что-нибудь оставить по смерти своим детям в наследство. Двенадцать книг Четьи-Миней – это двенадцать каменных домов несокрушимых, которые останутся детям в наследство, и правнукам из рода в род. Под кровлей их и другие многие найдут утешение. Через чтение Четьи-Миней дети ваши будут вам помощниками и утешителями при старости, паче всего молитвенниками по смерти, а для государства и Отечества полезными членами» [22, с. 53–54]. По его советам вологжане приобретали огромный двенадцатитомник в лавке Братства во имя Всемилостивого Спаса[1]. Отец Александр говорил, что наши предки с самых юных лет воспитывались именно на житиях святых, отчего отличались добродетелями и создали такое великое государство, как Россия. «Ныне вера ослабевает, нравственность упала, пороки развиваются с удивительной быстротою, ослабел русский народ. Надо наводнить Четьи-Минеями русскую землю, особенно распространять в школах, пусть 12 книг будет в каждой школе, пусть все читают и дают читать» [22, с. 54], – говорил вологодский пастырь. Он предлагал также отправлять Четьи-Минеи в Сибирь, к переселенцам: «Слушают, предносятся пред ними образы святых мучеников, преподобных, чувствуют, что святые близки им, с ними на чужбине также, как и в родных краях, поучаются, как жить, укрепляются в преданности Православию, а это так необходимо: ведь там, в Сибири сектанты рыщут, как волки, ища кого поглотить» [22, с. 55].

Духовному просвещению Сибири он придавал огромное значение, рекомендовал своим прихожанам и духовным детям покупать и высылать жития святых в Сибирь, прежде всего для школ. О необходимости распространения Четьих-Миней отец Александр писал обер-прокурору Святейшего Синода Константину Победоносцеву: «“Мне бы Божественного чего почитать”, слышится еще от дельных и лучших из народа. Пока живо это в сердце народа, привейте к живому жизнерадостное чтение житий святых, Четьи-Миней, и непременно на церковнославянском языке. <…> совершите это великое дело, которое будет светозарным венцом всех ваших дел. Последствия его в веках, перспектива в вечности до дня великого и просвещенного, награда – в Царстве Славы. О, искренний друг народа и сын Церкви, дайте эту желанную пищу народу! И пусть во всех его школах Четьи-Минеи на церковном языке будут настольными книгами и пусть невозбранно берут их дети

[1] Здание дома, где располагалось Братство, до нашего времени не сохранилось.

в свои семьи, уходя на отдых. Хотя исподволь устраните те книги, которые хотя отчасти и полезны, но вредны тем, что разбивают цельность направления, расслабляют сосредоточенность внимания и драгоценную, паче видимой пользы, ценность коренного, истинного православного миросозерцания. Дайте отпор этой хотя тихой, но опасной, замаскированной деморализации народа» [22, с. 57–58]. Эти слова обычного провинциального батюшки очень точно выражают смысл и пользу чтения житий святых и Четьих-Миней, точно отображают их значение. По сути, отец Александр видел в них носителей традиционных ценностей русского народа, важное воспитательное средство для молодого поколения и укрепления православной веры у взрослых людей. Образы святых нужны для того, чтобы воспитывать у людей стремление к праведной жизни и творению добрых дел, любовь к ближним и к Богу.

Начальный период русской истории важен тем, что в это время формируются, оформляются основы нашего национального сознания, национальной идентичности. Принятие православия на Руси стало одним из важнейших факторов данного процесса. Приобщение к многовековой мудрости более древних цивилизаций дало русской цивилизации огромные преимущества и шанс встать в один ряд с остальными державами. Попытки удалить эту основу из культуры ни к чему хорошему привести не могли и не могут – только к гибели и разрушению, полной деградации. Культура, лишенная евангельских истин, лишенная Христа, становится культурой бедной и примитивной, она лишается многих важных своих черт и качеств. И даже светская литература все равно несет на себе заметный след христианского учения. Даже если произведения не пишутся специально как религиозные или церковные, они все равно подсознательно наполняются христианским содержанием. Сам дух христианства находится в русской культуре. В случае его насильственного изгнания, она перестает быть русской в полной мере, даже если создана на русском языке. И само существование русской культуры возможно лишь при сохранении духа христианского учения в ней.

Русская литература первой половины XIX века

В конце XVII – начале XVIII века в России происходят существенные реформы, осуществляемые Петром Великим. В ходе них проводилась политика вестернизации – внедрения в русские быт и культуру западных новинок, веяний и традиций. Происходит влияние западной культуры на культуру русскую. Впрочем, проникновение западноевропейского в Россию началось еще в XVII веке. При Петре I российская элита стала подвергаться активной вестернизации, проводившейся сверху волею самого Государя. В Россию поступала иностранная литература, проникали и внедрялись традиции западноевропейских школ живописи и архитектуры. Эти тенденции коснулись и православной традиции – в частности, строительства новых храмов и их благоукрашения. Естественно, затрагивало это и русскую литературу, в которую тоже проникали западноевропейские тенденции. Однако русская культура и русская литература по-прежнему оставались русскими, поскольку основное их содержание все-таки не менялось.

В России в XVIII веке читающее образованное общество было прекрасно знакомо с новинками западноевропейской философской и общественно-политической мысли. С интересом воспринимались идеи «Просвещения», которые, по сути, оказались медленно действующим ядом и впоследствии повлияли на формирование и появление заметных антигероев русской культуры. Вредные и откровенно разрушительные идеи, проникая в Россию с Запада, из западной культуры, западной мысли, вступали в противодействие с началами русскими, активно сопротивлявшимися чужеродным влияниям. Обратимся к мнению выдающегося русского поэта и Нобелевского лауреата Иосифа Бродского:

«Преступления, совершенные и совершаемые в тех краях, совершались и совершаются во имя не столько любви, сколько необходимости – исторической, в частности. Концепция исторической необходимости есть продукт рациональной мысли, и в Россию она прибыла из стороны западной. Идеи о благородном дикаре, о природной добродетельности человека, каковой препятствуют дурные институты общества, а также об идеальном государстве, социальной справедливости и тому подобных вещах – ни одна из них не произросла и не расцвела на берегах Волги. Следует по возможности сопротивляться соблазну усматривать в праздных, хотя и одаренных, бездельниках французских салонов XVIII века источник современного полицейского государства. Не следует, однако, забывать, что "Das Kapital" был переведен на русский с немецкого. Отдадим должное и западному рационализму, ибо бродивший по Европе "призрак коммунизма" осесть был вынужден все-таки на Востоке. Необходимо, тем не менее, отметить, что нигде не встречал этот призрак сопротивления сильнее, начиная с "Бесов" Достоевского и продолжая кровавой бойней Гражданской войны и Великого террора; сопротивление это не закончилось и по сей день. Во всяком случае, у этого призрака было куда меньше хлопот в 1945 году, когда он внедрялся на родине Милана Кундеры, как, впрочем, и в 1968-м, когда он вторично провозглашал свое – на эту страну – право. Политическая система, лишившая заработка Милана Кундеру, в той же мере является продуктом западного рационализма, как и восточного эмоционального радикализма. Короче, видя "русский" танк на улице, есть все основания задуматься о Дидро» [23].

Взгляды философов-«просветителей» породили не только американское государство, которое летом 2020 года вспыхнуло пожаром всеобщего разрушения, но и главный кровавый ужас, случившийся на рубеже XVIII–XIX веков, – Французскую революцию и последовавшие за ней революционные и наполеоновские войны. Идеи «просветителей», которые много говорили о «гуманизме» и требовали «раздавить гадину», привели к невиданному прежде жестокому террору с массовыми убийствами людей. Это можно было сравнить только с жестокостями религиозных войн XVI–XVII веков. По сути, идеи «Просвещения» были во многом продолжением идей «Реформации». И террор революции был продолжением кровавого противостояния католиков и протестантов. Из Франции революционный смерч двинулся по Европе. Наполеон Бонапарт, как бы ни говорили о том, что он отошел от ряда радикальных мер и действий революции, однако же оставался в душе ее порождением и ее воплощением. Он был носителем идей «Просвещения», для которого традиции того, что именовалось Старым порядком, были чуждыми и неприятными. Практически все страны Европы уступили французской армии, кроме двух стран, в которых была сильна Традиция, был силен «Старый порядок», – Испания и Россия. В обеих странах сопротивление иностранным захватчикам, которые олицетворяли собой нечто категорически чуждое их традициям, устоям и морали, оказывал народ. Герильерос в Испании и русские партизаны, глубоко верующие христиане, носители традиций, моральных устоев общества, встали на защиту своих стран.

Отечественная война 1812 года была для русской истории очень важным и значимым событием. Это не просто война с иноземными оккупантами, но и с носителями абсолютно чуждой и враждебной русским людям идеологии. В захваченной Москве французские солдаты, которые уже довольно продолжительное время воспитывались в атеизме и презрении к святыням, устроили массовые осквернения храмов и монастырей. Все это вызывало яростное возмущение русского народа, воспитанного в традициях веры и благочестия. Наполеон воспринимался как «предтеча антихриста». И даже русское дворянство, в котором уже пустили корни идеи «Просвещения», не смогло остаться равнодушным и исполнило свой долг перед Отечеством. Война с Наполеоном оказала огромное влияние на умы и на русское национальное сознание. Победа над сильнейшей французской армией

и вход во вражескую столицу русских солдат воспринимался как настоящий триумф России и русского оружия, а значит и русской традиции. В пораженном галломанией русском обществе начинается постепенный поворот в сторону осмысления своего национального облика. В Россию вторглись носители тех самых идей, которые русские дворяне впитывали, читая сочинения «просветителей» на языке оригинала, – и эти захватчики были побеждены зачастую неграмотными русскими мужиками. Конечно, из этого должны были следовать определенные выводы и рядом представителей образованного русского общества они были сделаны. Но были и те, кто не усвоил данного урока и замыслил повторение французских ужасов в России. Потом их назовут декабристами. Многие из этих представителей русского дворянства принимали участие в войне против Наполеона, побывали в странах Западной Европы. Но несмотря на это, все-таки решили устроить в России революцию. Закончилось это, конечно, их поражением и победой Императора Николая I, с которым связана продолжительная эпоха русской истории, на которую пришелся период золотого века русской литературы.

Каково же значение декабристов в русской культуре? Если в официальном сознании они справедливо считались изменниками и преступниками, то в оппозиционной среде приобрели ореол «героев». Далеко не все русские писатели отзывались о них положительно, вспомнить хотя бы Тютчева, Грибоедова и Хомякова. Но в той части, которая была настроена к российской власти негативно, отношение к декабристам было совершенно противоположным. Герцен, которого, по крылатому выражению Ленина, декабристы «разбудили»[1], поместил изображение пяти казненных на обложку своего альманаха «Полярная звезда», названного так в честь литературного альманаха, издававшегося будущими декабристами Александром Бестужевым-Марлинским и Кондратием Рылеевым (1823–1825). Это обозначало преемственность антигосударственного движения новых времен с движением декабристов.

Среди литературы на декабристскую тематику хотелось бы отметить поэму Николая Некрасова «Русские женщины», посвященную женам декабристов, – княгине Екатерине Трубецкой (урожденная графиня Лаваль, супруга князя Сергея Трубецкого) и княгине Марии Волконской (урожденная Раевская, супруга князя Сергея Волконского) [25]. Первая часть «Княгиня Трубецкая (1826)» была написана летом 1871 года и опубликована в № 4 журнала «Отечественные записки» за 1872 год. Вторая часть «Княгиня М.Н. Волконская (Бабушкины записки) (1826–27 гг.)» написана летом 1872 года и опубликована в № 1 того же журнала за 1873 год. При создании поэмы Некрасов опирался на ряд источников по истории того периода и движения декабристов. В частности, для второй части вдохновением послужили собственноручно написанные «Записки» княгини Волконской, с которыми поэт был знаком в рукописи (опубликованы они были только в 1904 году). Их ему читал сын Марии Николаевны князь Михаил Сергеевич Волконский, камергер и действительный статский советник, на тот момент помощник статс-секретаря Государственного совета по Департаменту законов. Первоначально Некрасов хотел назвать поэму «Декабристки», но в итоге взял более общее название «Русские женщины». Поэма вызывала негативную реакцию не только среди русской аристократии и консервативно настроенных людей, но и среди родственников героинь. Сестра княгини Волконской Софья Николаевна Раевская писала, что «рассказ, который он [автор] вкладывает в уста моей сестры, был бы вполне уместен в устах какой-нибудь мужички. В нем нет ни благородства, ни знания той роли, которую он заставляет ее играть» [115, с. 405].

В своем «Дневнике писателя» Федор Михайлович Достоевский высоко оценивал нравственную сторону поступка жен декабристов и отзывался о них с большой теплотой:

[1] «Чествуя Герцена, мы видим ясно три поколения, три класса, действовавшие в русской революции. Сначала – дворяне и помещики, декабристы и Герцен. Узок круг этих революционеров. Страшно далеки они от народа. Но их дело не пропало. Декабристы разбудили Герцена. Герцен развернул революционную агитацию» [24, с. 261].

«…в Тобольске, когда мы в ожидании дальнейшей участи сидели в остроге на пересыльном дворе, жены декабристов умолили смотрителя острога и устроили в квартире его тайное свидание с нами. Мы увидели этих великих страдалиц, добровольно последовавших за своими мужьями в Сибирь. Они бросили все: знатность, богатство, связи и родных, всем пожертвовали для высочайшего нравственного долга, самого свободного долга, какой только может быть. Ни в чем неповинные, они в долгие двадцать пять лет перенесли все, что перенесли их осужденные мужья. Свидание продолжалось час. Они благословили нас в новый путь, перекрестили и каждого оделили Евангелием – единственная книга, позволенная в остроге. Четыре года пролежала она под моей подушкой в каторге» [26, с. 13–14]. Об этой встрече он сообщал в письме брату Михаилу 22 февраля/6 марта 1854 года: «Ссыльные старого времени (то есть не они, а их жены) заботились об нас как о родне. Что за чудные души, испытанные 25-летним горем и самоотвержением. Мы видели их мельком, ибо нас держали строго. Но они присылали нам пищу, одежду, утешали и ободряли нас» [27, с. 88].

Однако саму поэму писатель подверг серьезной критике: «Я читал две последние поэмы Некрасова – решительно этот почтенный поэт наш ходит теперь в мундире. А ведь даже и в этих поэмах есть несколько хорошего и намекает на прежний талант г-на Некрасова. Но что делать: мундирный сюжет, мундирность приема, мундирность мысли, слога, натуральности… да, мундирность даже самой натуральности. Знает ли, например, маститый поэт наш, что никакая женщина, даже преисполненная первейшими гражданскими чувствами, принявшая, чтобы свидеться с несчастным мужем, столько трудов, проехавшая шесть тысяч верст в телеге и “узнавшая прелесть телеги”, слетевшая, как вы сами уверяете, “с высокой вершины Алтая” (что, впрочем, совсем уже невозможно), – знаете ли вы, поэт, что эта женщина ни за что не поцелует сначала цепей любимого человека, а поцелует непременно сначала его самого, а потом уже его цепи, если уж так сильно и внезапно пробудится в ней великодушный порыв гражданского чувства, и так сделает всякая женщина решительно» [28, с. 87–88][1]. Все дело в совершенно разном, абсолютно противоположном отношении Достоевского и Некрасова к поступку жен декабристов: «Достоевский осмыслял подвиг декабристок как подвиг христианского великодушного смирения и стойкости. Некрасов же акцентировал его революционное, гражданское начало» [30, с. 337]. Впрочем, в 1877 году, в выпуске «Дневника писателя», посвященном смерти Некрасова, Федор Михайлович назвал эту поэму шедевром наряду со стихотворениями «Рыцарь на час» и «Тишина» [31, с. 404].

Некрасов замышлял написать и третью часть поэмы, посвященную умершей в Сибири Александре Григорьевне Муравьевой, жене Никиты Михайловича Муравьева. Сохранился план этой части, в котором кратко обозначено содержание девяти глав. Однако замысел так и не был осуществлен. Значение же поэмы для русской культуры важно тем, что она абсолютно вписывается в традицию воспевания супружеской верности[2]. Выражение

[1] Впрочем, эпизод этот Некрасов не выдумал, он взял его из мемуаров самой Волконской: «Сергей бросился ко мне; бряцание его цепей поразило меня: я не знала, что он был в кандалах. Суровость этого заключения дала мне понятие о степени его страданий. Вид его кандалов так воспламенил и растрогал меня, что я бросилась перед ним на колени и поцеловала его кандалы, а потом – его самого» [29, с. 66].

[2] Любопытно, что в поэме Некрасов приводит в качестве параллели образ княгини Натальи Борисовны Долгоруковой (урожденная графиня Шереметева), жены князя Ивана Алексеевича Долгорукова, фаворита Императора Петра II. Когда он в 1730 году был сослан после воцарения Анны Иоанновны, юная Наталья, только обвенчавшись с некогда всесильным аристократом, братом невесты Государя, последовала за ним в ссылку в Березов. Там она родила двоих сыновей. После повторного ареста и казни мужа, получила разрешение возвратиться в Москву. С младшим, князем Дмитрием, страдавшим неизлечимой болезнью, не расставалась до самой его смерти. В 1758 году, когда старший сын, князь Михаил, выучился, поступил на службу и женился, княгиня Наталья постриглась в монахини в Киево-Флоровском монастыре с именем Нектарии, в 1767 году

«жена декабриста» стало в русском языке нарицательным. Позже, уже в советское время, когда режиссер Владимир Мотыль решит обратиться к истории декабристов, то именно тема их жен станет ключевой в его фильме «Звезда пленительного счастья» (1975), в котором будут отражены линии Трубецких и Волконских, описанных Некрасовым, а также линия Ивана Анненкова и Полины Гебль, ранее отраженная в романе Александра Дюма-отца «Учитель фехтования». Так что декабристы внесли определенный вклад в русскую культуру.

В первой половине XIX века, после окончания войн с революционной и наполеоновской Францией, в Европе начинается подъем национального сознания. Одни народы под влиянием романтизма в литературе начинают интересоваться собственной историей, другие под влиянием того же романтизма и из-за недовольства положением дел после победы над Наполеоном начинают выступать за свое национальное государство (причем как в плане объединения разрозненных государств в одно – Германия и Италия, так и отделения в целях создания собственного – Венгрия, Польша, Болгария). В Британии шотландский поэт Вальтер Скотт обращается к прошлому своего народа и начинает писать исторические романы, которые читала вся Европа. Читали их и в России, как в переводах, так и на языке оригинала. Естественно, что русские авторы тоже начали подражать великому шотландцу, который повлиял на развитие русской историко-приключенческой литературы.

Первым историческим романом на русскую тему стал «Юрий Милославский, или Русские в 1612 году» Михаила Николаевича Загоскина (1829). Он был посвящен событиям Смутного времени, имевшему важное значение для национального сознания и официальной культуры, – ведь окончанием этого периода стало воцарение династии Романовых на русском престоле. Роман получил восторженные отклики, имел оглушительный успех и вскоре стал самым популярным на русском языке, к 1847 году он был переиздан семь раз. В 1831 году выходит следующий роман Загоскина «Рославлев, или Русские в 1812 году». Первый тираж был быстро распродан, и в скором времени последовало еще два издания. До появления «Войны и мира» «Рославлев» был самой популярной книгой об Отечественной войне 1812 года. Но следующий роман «Аскольдова могила» (1833) публика не приняла, однако одноименная опера, созданная по его мотивам Верстовским (1835), получила большую популярность.

Еще одним русским автором, писавшим исторические романы в подражание Вальтеру Скотту, был Иван Иванович Лажечников. Большим успехом пользовался его роман «Последний Новик» (1831–1833) о временах Северной войны. Затем вышли «Ледяной дом» (1835) о времени правления Анны Иоанновны и «Басурман» (1838) о событиях времен Иоанна III. С историческими романами выступили писатели Николай Алексеевич Полевой («Клятва при гробе Господнем», 1832) и Фаддей Венедиктович Булгарин («Эстерка», 1828; «Дмитрий Самозванец», 1830; «Мазепа», 1834)[1].

приняла схиму. Скончалась в 1771 году. Ее образ отразился в русской литературе. В числе песен, собранных Петром Киреевским, была «Уж ты ягодка ты смородинка…» со строками: «Не плачь, Прасковьюшка, не тужи, не кручинься». Героиней этой песни является некая Прасковьюшка Шереметева, просящая за родню у царя. По всей видимости, это композитная личность, в которой смешались три женщины одной семьи Долгоруковых, сосланные в Березов, – Прасковья Юрьевна (мать), Екатерина Алексеевна (дочь) и Наталья Борисовна (невестка). Наталье посвятил одну из своих дум Кондратий Рылеев, ее упомянул в одном из своих стихотворений поэт Иван Козлов. К тому же и сама княгиня написала незадолго до принятия схимы собственноручные записки с воспоминаниями о своей жизни (впервые опубликованы в 1810 году).

[1] Фаддей Булгарин был также автором первого русского плутовского романа «Иван Выжигин» (1829), имевшего большую популярность. Его продолжение «Петр Иванович Выжигин» (1831) посвящено событиям Отечественной войны 1812 года. Булгарин – автор первого в русской литературе фантастического произведения, посвященного путешествию во времени («Правдоподобные небылицы, или Странствования по свету в двадцать девятом веке», 1824).

Отметился в данном жанре и Александр Сергеевич Пушкин. Пожалуй, самое знаменитое его прозаическое произведение – повесть «Капитанская дочка», опубликованная за месяц до гибели поэта на дуэли. Исторический роман он замыслил писать еще в 1820-х годах, тогда же им был начат «Арап Петра Великого» – о знаменитом предке Александра Сергеевича Абраме Ганнибале. К лету 1831 года относится черновик «Романа на Кавказских водах». Здесь были выведены два героя, поставленные жизнью в ситуацию сложного морального выбора, причем отдельные сюжетные линии наброска (соперничество героев из-за девушки, неудачное сватовство, интриги в отношении более удачливого соперника, похищение героини одним из героев и спасение ее другим, сохранившим честь и верность долгу) впоследствии оказались востребованы в «Капитанской дочке» [32, с. 242–245].

Интерес к пугачевскому бунту у Пушкина зародился, когда он начал работать над историей правления Петра Великого. Николай I в феврале 1832 года лично направил Александру Сергеевичу сборник государственных актов Российской Империи, содержащих значительный свод документов петровской эпохи. В этом сборнике Пушкин обнаружил приговор Пугачеву и его сообщникам, среди которых называлась известная ему фамилия Шванвич. Дело в том, что современниками поэта были два племянника Михаила Александровича Шванвича, один из которых был свойственником члена кружка «Арзамас» Филиппа Вигеля. Причем в тексте приговора не приводилось никаких деталей преступления Шванвича, а была лишь фраза о том, что он «предпочел гнусную жизнь честной смерти». Летом 1832 года Пушкин намеревался сделать героем своего будущего романа именно Михаила Шванвича и даже планировал объединить его с отцом, Александром Мартыновичем Шванвичем, который был изгнан со службы в лейб-кампании после того, как в трактирной ссоре разрубил палашом щеку будущему графу Алексею Орлову. Первый план повести о дворянине-пугачевце появляется в черновых записях Александра Сергеевича не позднее августа 1832 года [32, с. 246–247]. Однако узнав от своего друга Павла Нащокина об истории дворянина Островского, лишившегося имения из-за тяжбы с соседом и сколотившего разбойничью шайку, Пушкин в октябре 1832 года откладывает план повести о Шванвиче ради романтической повести о дворянине-разбойнике Владимире Дубровском. Но к январю 1833 года он отложил незаконченного «Дубровского» и вновь вернулся к сюжету о дворянине-пугачевце.

В новом плане появляются известные черты будущего романа. Каждый раз поэт пытался объяснить переход Шванвича к пугачевцам самыми разными мотивами – буйной удалью петербургской жизни и знакомством с одним из будущих вождей бунтовщиков, любовью и идейными мотивами. Однако все это Пушкина не устраивало – он не находил их достаточно логичными и убедительными. Чтобы отыскать причину, по которой представитель известной фамилии оказался среди бунтовщиков, Александр Сергеевич решил более глубоко изучить историю Пугачевщины. Сначала он обращается к архивам военного ведомства, объяснив это намерением найти материалы по истории жизни полководца Суворова. Однако в полученных архивных документах Пушкин не нашел никакой информации о действиях Шванвича среди бунтовщиков, но обнаружил, что это был далеко не единственный случай перехода правительственных офицеров к Пугачеву.

Внимание поэта привлекло дело капитана Ивана Башарина, выходца из солдатских детей, армейского офицера Тобольского гарнизонного батальона, спасенного от казни после взятия пугачевцами пограничной Ильинской крепости благодаря заступничеству подчиненных ему солдат, поскольку «он был до них добр и в солдатских нуждах их не оставлял» [32, с. 251–252]. Два других офицера отказались присягать самозванцу и были повешены. Вместе с солдатами Башарин был записан в солдатский полк, которым уже командовали взятые ранее в плен подпоручики Астренев и Шванвич. Башарин служил Пугачеву до самой своей гибели в одном из сражений. Пушкин делает Башарина молодым

дворянином, оказавшимся среди пугачевцев поневоле. Он спасен от смерти Пугачевым и сам спасает собственного отца-помещика от расправы мятежников.

В ходе дальнейшего изучения документов о бунте, внимание поэта привлекли подлинные истории комендантов приграничных крепостей Веловского и премьер-майора Захара Ивановича Харлова, отправивших своих жен ради их безопасности в более крупную Татищеву крепость. Оба они остались верными своему долгу и были повешены после взятия их крепостей Пугачевым. Жена Веловского погибла в ходе штурма Татищевой крепости, а юная 17-летняя жена Харлова, дочь коменданта Татищевой Григория Мироновича Елагина Татьяна после взятия крепости мятежниками стала наложницей Пугачева и была убита казаками через месяц вместе с братом Николаем. Ее отец и мать были убиты, причем с отца заживо содрали кожу. Для более ясного представления о событиях в пугачевском лагере Пушкин решает совершить поездку к местам, где разворачивались события планируемого романа. В апреле 1833 года он отложил работу над ним и полностью сосредоточился на работе над «Историей Пугачева». В августе 1833 года Александр Сергеевич выезжает в Казанскую и Оренбургскую губернии. Там он встречается с очевидцами событий и с теми, кто знал о них по рассказам своих родных. Сообщенные ими страшные детали казни плененных комендантов крепостей, судьба их жен и детей произвели на Пушкина сильное впечатление. Реальная судьба коменданта Татищевой крепости капитана Григория Мироновича Елагина, его супруги и дочери Татьяны станет основой для будущего образа коменданта Белогорской крепости капитана Миронова.

Осенью 1833 года Пушкин в Болдине заканчивает «Историю Пугачева», ставшую важным исследованием этого события русской истории, написанным вполне в духе романтической школы французской историографии. Осенью 1834 года в черновиках появляется новый план романа, в котором уже нет ни Шванвича, ни Башарина, а главный герой на время получает фамилию Валуев. И там же впервые появляется фамилия Швабрин – соединение фамилий Шванвича и Башарина.

Пушкиновед Ольга Петрунина отмечает, что новым принципиальным моментом этого плана стало изменение главной интриги романа – вместо идейного перехода русского дворянина в стан бунтовщиков поэт описывает процесс нравственного становления главного героя, фактически сдающего своего рода «экзамен на человека и дворянина» [32, с. 259–261]. Наконец, для этого героя была найдена и новая фамилия. В центре повествования стала история отставного поручика Алексея Гринева, помещика села Солдатского Белгородской губернии. После подавления пугачевского бунта его обвинили в связях с представителями мятежников, которые склоняли население губернии на сторону восставших, и арестовали. Но вскоре Гринев был отпущен домой по личному распоряжению Государыни Императрицы Екатерины II. Так и оформилась эта яркая и впечатляющая история.

Главный герой повести, 17-летний Петр Андреевич Гринев – дворянин, сохранивший верность долгу, не понравился убежденному западнику Белинскому, который счел юного Петрушу «ничтожным, бесчувственным характером» [33, с. 577]. Впрочем, иного суждения от этого идейного предшественника Чернышевского и Герцена ожидать не приходится. Антагонист Гринева и главный антигерой произведения – Алексей Иванович Швабрин, изменивший присяге и присягнувший самозванцу откровенно подлый и низкий человек, между прочим, вольнодумец, разбирающийся во французской литературе. Пугачев же у Пушкина не лишен некоторой доли симпатии и благородства и способен добром отплатить за добро[1]. Маша Миронова показана безупречно доброй, честной, верной и любящей девушкой, готовой пойти на все ради спасения своего жениха, который ранее спас

[1] Марина Цветаева увидела в Пугачеве «единственное действующее лицо» повести [34, с. 138].

ее саму. Один из наиболее удачных образов в повести – верный и самоотверженный слуга Архип Савельич, стремянной Гриневых, приставленный с пяти лет к Петруше в качестве дядьки (воспитателя). Помня наказ «смотреть за дитятей», он всюду следует за своим молодым барином, но в то же время лишен нравственного холопства – прямо выражает неудобные мысли в лицо и барину, и Пугачеву. Никакой забитости и никакого угодничества в нем нет. Это истинно русский человек, неграмотный простой мужик, который на голову выше француза месье Бопре, по всей видимости, вдохновленного фонвизинским Адамом Адамовичем Вральманом.

Далее стоит отметить семью Маши Мироновой. Ее отец – капитан Иван Кузьмич Миронов, комендант Белогорской крепости, выходец из солдатских детей, не получивший никакого образования, но за сорок лет службы приобретший репутацию хорошего офицера. Он до конца верен присяге и умирает с честью. Можно отметить его духовное родство со штабс-капитаном Максимом Максимовичем у Лермонтова и капитаном Тушиным у Толстого. Миронов «лучше всех воплощает это скромное величие, этот высший героизм простоты», который вырастает у Пушкина «из будней, из скромного и неэффектного материала» [35, с. 152–153]. Не менее интересен и образ матери Маши, супруги Ивана Кузьмича Василисы Егоровны. Она предпочитает гибель рядом с мужем отъезду в безопасный губернский город. По оценке князя Петра Вяземского, этот образ супружеской верности «удачно и верно схвачен кистью мастера» [36, с. 377].

Супружеская верность, дворянская честь, верность долгу и присяге – все это прекрасно в повести отражено. «Капитанскую дочку» можно отнести к числу лучших произведений русской литературы. Повесть неоднократно была экранизирована: четыре отечественных фильма, четыре зарубежных плюс один мультфильм. На мой взгляд, лучшим является фильм Александра Прошкина «Русский бунт» (2000), снятый не только по мотивам повести, но и «Истории Пугачева».

Примерно в то же самое время Михаил Юрьевич Лермонтов пишет свой неоконченный роман «Вадим»[1], где действие тоже происходит на фоне пугачевского бунта. В романе заметно влияние «Айвенго» Вальтера Скотта и «Шуанов» Бальзака. Имеется фабульное сходство с пушкинским «Дубровским», о котором юный Лермонтов, конечно, не мог знать, но знал о судебной тяжбе между тамбовскими помещиками Крюковым и Яковлевым. Впрочем, мотив ссоры и последующей мести героя вообще характерен для литературы.

Теперь обратимся к пушкинскому роману в стихах «Евгений Онегин». Он показывает нам, что несмотря на сильное западноевропейское культурное влияние, русская литература по духу по-прежнему остается русской и сохраняет свои важные черты. Собственно, «Евгений Онегин» – это история не случившегося адюльтера. Важно отметить, что муж Татьяны, князь, русский офицер, герой войны с Наполеоном, человек куда более достойный и полезный для общества, нежели «лишний» Онегин, его родственник и друг. Но вот почему-то эти образы не развиваются. Точно также у Грибоедова полковник Сергей Скалозуб – боевой офицер, участник не только войны с Наполеоном, но и сражений с горцами на Кавказе – гораздо интереснее, чем Александр Чацкий, еще один «лишний человек»

[1] Имя главного героя довольно любопытно, поскольку именно так звали легендарного новгородского боярина Вадима Храброго, который поднял восстание против Рюрика и был им казнен. Его личность стала довольно популярна в русской литературе, причем ввела его туда Государыня Императрица Екатерина II, написавшая драматическое произведение «Историческое представление из жизни Рюрика». Там Вадим показан как двоюродный брат Рюрика и подан как эпизодический персонаж. Яков Княжнин написал трагедию «Вадим Новгородский», вызвавшую неудовольствие, в результате чего Сенат приказал ее сжечь за дерзкие выражения против самодержавной власти (исполнено не было). Пушкин, будучи юношей, дважды пытался написать произведение по данному сюжету. Сам Лермонтов написал о Вадиме поэму «Последний сын вольности». Одну из своих дум посвятил Вадиму Кондратий Рылеев – по сути, для декабристов этот герой был своего рода «русским Брутом», восставшим против «тирании».

русской литературы, которых так любило советское литературоведение. В Герое нашего времени» куда больше симпатии вызывает не Печорин, еще один «лишний человек», а опытный русский офицер штабс-капитан Максим Максимыч, настоящий служака и человек глубоко порядочный и достойный, тогда как Печорин приносит людям сплошные несчастья: навсегда покидает свою семью Азамат, от рук Казбича гибнут Бэла и ее отец, гибнет на дуэли Грушницкий, страдают отвергнутая Печориным княжна Мери и его бывшая возлюбленная Вера, глупо гибнет Вулич. И все это происходит потому, что Печорину – скучно. Даже свои отважные поступки он совершает от скуки – пытается помешать контрабандистам или идет остановить пьяного казака, зарубившего Вулича шашкой. Стоит отметить, что через год после окончания романа Лермонтов пишет очерк «Кавказец», главный герой которого офицер, служащий на Кавказе, чрезвычайно напоминает Максима Максимыча. К сожалению, должного развития в русской литературе такой образ не получил, хотя как раз именно он был бы много полезнее и нужнее для воспитания юношества.

Лермонтов – один из самых многообещающих русских поэтов и писателей, чья трагическая кончина перечеркнула многое, не дала реализоваться задуманным планам. В его лице русская литература потеряла даровитого автора, который был убежденным русским патриотом и боевым офицером. «Бородино» Лермонтова – одно из лучших русских стихотворных произведений – формирует у детей художественный образ Отечественной войны 1812 года. Оно предваряет «Войну и мир» Толстого, но по своей идейной составляющей стоит выше[1]. В нем заложен яркий и открытый русский патриотизм, характерный для людей, живших в эпоху национального подъема. Прекрасно подан образ безымянного командира, ставший уже хрестоматийным и образцовым:

Полковник наш рожден был хватом:
Слуга царю, отец солдатам...
Да, жаль его: сражен булатом,
Он спит в земле сырой.
И молвил он, сверкнув очами:
«Ребята! не Москва ль за нами?
Умремте ж под Москвой,
Как наши братья умирали!» [37, с. 407]

Этот образ во много раз превосходит всех «лишних» Онегиных, Чацких и Печориных. Образ героя, верного присяге, любящего Отечество и готового встать на его защиту от врагов, человека чести, целомудренного и благонравного – именно его так не хватает в полной мере русской литературе.

Рассказы о Бородинской битве, сожжении Москвы и взятии Парижа были для юного Лермонтова, как писал Герцен, бывший старше его на два года, «колыбельной песнью, детскими сказками, моей Илиадой и Одиссеей» [116, с. 22]. В событиях 1812 года принимали участие многие его родные и знакомые. Отец, Юрий Петрович, служил в ополчении. Закончивший службу артиллерийским штабс-капитаном двоюродный дед и опекун Михаила Афанасий Алексеевич Столыпин принимал участие в Бородинском сражении – командуя артиллерийской батареей, в одной из схваток он близко подпустил неприятеля и хладнокровно расстрелял его картечью. Именно Афанасий Алексеевич стал прототипом дяди в «Бородине», то есть рассказ ведется от его имени. В 1819 году юный Миша видел в Москве следы пожара, разрушенные стены Кремля, захваченные у французов орудия. В Тарханах во времена его отрочества и юности жили крестьяне, бывшие солдаты, участвовавшие в походах против Франции, и участники Пензенского народного ополчения. Они не только

[1] Впрочем, сам Толстой говорил, что «Бородино» – это зерно его «Войны и мира».

рассказывали о тех событиях, но и складывали песни о войне 1812 года, оказавшие немалое влияние на «Бородино». Гувернером будущего поэта был сержант наполеоновской гвардии Жан Каппе, взятый в плен во время войны. В 1836 году Михаил Юрьевич встречался в семье своей кормилицы Лукерьи Алексеевны Шубениной с ветераном Бородинской битвы отставным солдатом Василием Федоровым.

«Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова» – еще одно яркое произведение Лермонтова, где выведен образ действительно достойного и яркого героя[1]. Здесь мы вновь видим тему адюльтера – Кирибеевич посягнул на чужую жену и погиб от руки оскорбленного мужа. Главным же героем сделан купец Калашников, являющийся олицетворением героического национального начала и выразителем народных представлений о правде, чести и достоинстве. Любопытно, что мы видим в качестве такового героя не дворянина, а купца, представителя торгового сословия, «буржуа». У Лермонтова Калашников показан не хитрым и успешным торговцем, а человеком чести. Стиль «Песни…» можно охарактеризовать как русский народный эпос благодаря авторской стилизации русского народного творчества в большой эпической форме. В основу произведения был положен фольклорный сюжет, восходящий к народным песням о царе Иване Грозном.

Интерес к русскому народному творчеству у Лермонтова был с раннего детства, чему немало способствовала дружба с родственником – славянофилом Святославом Афанасьевичем Раевским, знатоком и собирателем русского фольклора. При создании образа Ивана Грозного поэт ориентировался на народные песни о нем и на «Историю» Карамзина. Там же, по всей вероятности, он наткнулся на сюжет о чиновнике Мясоеде Вислом, у которого была красивая жена, которую обесчестили, а ему самому отрубили голову [38, с. 160]. Также можно предположить, что одним из толчков к написанию поэмы стала история трагической пушкинской дуэли, на которой поэт защищал свою честь и честь своей супруги. Стоит привести один из любопытных отзывов о «Песне…». Его оставил декабрист Николай Александрович Бестужев в письме брату Петру Александровичу Бестужеву 4 июля 1838 года из Петровского завода: «Недавно прочли мы в приложении к Инвалиду «Сказку о купеческом сыне Калашникове». Это превосходная маленькая поэма... вот так должно передавать народность и ее историю! Если тебе знаком и этот ... въ[2] – объяви нам эту литературную тайну. Еще просим сказать: кто и какой Лермонтов написал «Бородинский бой»?» [39, с. 371].

В 1830 году Лермонтов пишет следующую заметку: «Наша литература так бедна, что я из нее ничего не могу заимствовать: в пятнадцать лет[3] ум не так быстро принимает впечатления, как в детстве; но тогда я почти ничего не читал. Однако же, если захочу вдаться в поэзию народную, то, верно, нигде больше не буду ее искать, как в русских песнях. Как жалко, что у меня была мамушкой немка[4], а не русская – я не слыхал сказок народных: в них, верно, больше поэзии, чем в всей французской словесности» [40, с. 60]. Будучи в Тарханах, он слушал народные песни, под влиянием которых написана «Песня про купца Калашникова». Фамилия главного героя заимствована тоже из Тархан, где ее носили некоторые крестьяне. Там же, в деревне, Лермонтов наблюдал кулачные бои местных крестьян, а в 1836 году, когда их устроили специально для него, оставшись доволен, щедро одарил участников.

Федор Михайлович Достоевский в уже цитированном ранее «Дневнике писателя»

[1] Впервые опубликована в «Литературных прибавлениях к Русскому инвалиду». 1838. 30 апреля. № 18. С. 344–347.

[2] Именно так была подписана поэма при ее публикации.

[3] Судя по всему, текст написан летом 1830 года, то есть тогда, когда Лермонтову было еще 15 лет.

[4] Няней юного Михаила Лермонтова была немка Христина Осиповна Кенер.

писал о Лермонтове и его «Песне…» следующее: «Лермонтов, конечно, был байронист, но по великой своеобразной поэтической силе своей и байронист-то особенный – какой-то насмешливый, капризный и брюзгливый, вечно неверующий даже в собственное свое вдохновение, в свой собственный байронизм[1]. Но если б он перестал возиться с больною личностью русского интеллигентного человека, мучимого своим европеизмом, то наверно бы кончил тем, что отыскал исход, как и Пушкин, в преклонении перед народной правдой, и на то есть большие и точные указания. Но смерть опять и тут помешала. В самом деле, во всех стихах своих он мрачен, капризен, хочет говорить правду, но чаще лжет и сам знает об этом и мучается тем, что лжет, но чуть лишь он коснется народа, тут он светел и ясен. Он любит русского солдата, казака, он чтит народ. И вот он раз пишет бессмертную песню о том, как молодой купец Калашников, убив за бесчестье свое государева опричника Кирибеевича и призванный царем Иваном пред грозные его очи, отвечает ему, что убил он государева слугу Кирибеевича "вольной волею, а не нехотя". Помните ли вы, господа, "раба Шибанова"? Раб Шибанов был раб князя Курбского, русского эмигранта 16-го столетия, писавшего все к тому же царю Ивану свои оппозиционные и почти ругательные письма из-за границы, где он безопасно приютился. Написав одно письмо, он призвал раба своего Шибанова и велел ему письмо снести в Москву и отдать царю лично. Так и сделал раб Шибанов. На Кремлевской площади он остановил выходившего из собора царя, окруженного своими приспешниками, и подал ему послание своего господина, князя Курбского: Царь поднял жезл свой с острым наконечником, с размаху вонзил его в ногу Шибанова, оперся на жезл и стал читать послание. Шибанов с проколотой ногою не шевельнулся. А царь, когда стал потом отвечать письмом князю Курбскому, написал, между прочим: "Устыдися раба твоего Шибанова". Это значило, что он сам устыдился раба Шибанова. Этот образ русского "раба", должно быть, поразил душу Лермонтова. Его Калашников говорит царю без укора, без попрека за Кирибеевича, говорит он, зная про верную казнь, его ожидающую, говорит царю "всю правду истинную", что убил его любимца "вольной волею, а не нехотя". Повторяю, остался бы Лермонтов жить, и мы бы имели великого поэта, тоже признавшего правду народную, а может быть, и истинного "печальника горя народного"» [31, с. 401–402].

Образ Василия Шибанова был воспет в одноименной балладе Алексея Константиновича Толстого, автора стихотворений на темы русской истории, драматической трилогии о событиях конца XVI – начала XVII века (трагедии «Смерть Иоанна Грозного», «Царь Федор Иоаннович» и «Царь Борис»), вампирской повести «Упырь», готического рассказа «Семья вурдалака» и яркого исторического романа «Князь Серебряный». К тому же он – один из авторов образа Козьмы Пруткова, талантливый русский сатирик. Бесспорно, это один из интереснейших авторов русской литературы.

Роман А.К. Толстого «Князь Серебряный» ознаменовал собою конец вальтерскоттовского периода в развитии русского исторического романа. В нем писатель продолжает и развивает тему, которая уже встречалась у него ранее. Осуждение Ивана Грозного можно отметить не только в «Василии Шибанове», но и в балладе «Князь Михайло Репнин» и стихотворении «Старицкий воевода». Девятый том «Истории государства Российского» Николая Михайловича Карамзина был для Толстого главным источником при написании романа. Также использовались монографии, опубликованные исторические и фольклорные источники. Но во многом образ царя создавался под влиянием Карамзина.

Толстой опасался цензурных сокращений и даже запрета романа, поскольку помнил, что написанная белыми стихами драма Лажечникова «Опричник» (1842) была запрещена

[1] Нет, я не Байрон, я другой, / Еще неведомый избранник, / Как он, гонимый миром странник, / Но только с русскою душой. (Стихотворение написано в 1832 году в возрасте 18 лет.)

из-за того, что Иоанн IV представлен в ней тираном (опубликована только в 1859 году, поставлена в Малом театре в 1867-м; в 1870–1872 годах на ее сюжет Петр Чайковский напишет одноименную оперу, поставленную в 1874 году в Мариинском театре).

Впрочем, отрицательным персонажем Ивана Грозного первым в русской литературе вывел Пушкин в своей трагедии «Борис Годунов». Но А.К. Толстой пошел дальше и открыто приравнивал русского самодержца к древнеримским императорам Нерону и Калигуле. Бесспорно, из-за этого к роману могла придраться цензура. Поэтому пришлось пойти на ряд уловок. Например, главному герою было дано имя родоначальника рода Романовых, брата первой жены царя – Никита Романович. Но самым сильным ходом было личное чтение романа Государыне Императрице Марии Александровне. Она дважды слушала чтение в присутствии самого Государя в июле 1861 года в Зимнем дворце. За это чтение граф Толстой получил от Государыни золотой брелок в виде книги, на одной стороне которой отчеканено славянской вязью имя «Мария», а на другой сделана надпись «В память Князя Серебряного». Благодаря столь высокому заступничеству «Князь Серебряный» был опубликован без цензурных изъятий.

Главный герой романа – князь Никита Романович Серебряный (по всей вероятности, его прототипом был князь Петр Семенович Серебряный-Оболенский, боярин и воевода, убитый в 1570 году в ходе опричного террора). Храбрый и отважный воин, он возвращается в Москву с Ливонской войны и видит, что с введением опричнины в стране стали происходить весьма неприятные изменения. Но самым печальным вестью оказалось то, что, спасаясь от домогательств князя Афанасия Вяземского (реальная историческая фигура), одного из предводителей опричников, возлюбленная князя Серебряного Елена Дмитриевна была вынуждена выйти замуж за пожилого боярина Дружину Андреевича Морозова (одним из прототипов называется боярин Михаил Яковлевич Морозов). Несмотря на все ужасы опричнины и бесчинства при царском дворе, князь Никита Романович сохраняет верность Государю. От опричного террора гибнут и муж Елены Дмитриевны, и князь Вяземский. Но после их гибели она не выходит замуж за князя Серебряного, как можно было бы подумать, а принимает монашеский постриг, оставаясь верной своему погибшему супругу. Сам князь Серебряный после этого уходит на войну и там находит свою гибель. Здесь мы вновь видим антиадюльтерный мотив, мысль о том, что жена должна быть верной мужу даже после его смерти. Таким образом, роман заканчивается на довольно печальной ноте, в нем нет характерного для Вальтера Скотта *happy end.*

Стоит отметить образы «благородных разбойников» Коршуна, Хлопка[1] и Ванюхи Перстня – своего рода отсылка к образам шайки Робина Гуда из «Айвенго». Разбойники, благодарные за освобождение от опричников, вызволяют князя из тюрьмы, куда тот за нападение на опричников и попал. Никиту Романовича провозглашают атаманом, и он ведет своих разбойников воевать против вторгшихся на Русь крымских татар. Про Ванюху Перстня Толстой пишет, что тот позже пошел служить к атаману Ермаку и стал известен как Иван Кольцо. Роман был четырежды экранизирован: два раза в Российской Империи и два раза уже в позднесоветский период – фильмы «Царь Иван Грозный» (1991) и «Гроза над Русью» (1992) снимались практически в одно время.

В завершение раздела упомянем гоголевское историческое произведение – повесть «Тарас Бульба» (1835). Писатель Эдуард Лимонов так оценивал ее: «отличный, здоровый, полный воздуха, запаха травы, горилки, отваги, крови и казацкого пота “Тарас Бульба”. Повесть эта, может быть, лучшая во всей русской литературе. (Каюсь тотчас и отбрасы-

[1] Очевидно, это имя Алексей Толстой позаимствовал у разбойничьего предводителя Хлопка Косолапа, действовавшего в начале 1600-х во время великого голода 1601–1603 годов.

ваю “может быть” – лучшая!) Естественность, ненатужность, просторность повествования, живые, полнокровные герои, повесть эта достойна времени героического цветения нации, когда громокипящий генерал Ермолов побеждал на Кавказе, а туркестанские генералы – в Средней Азии, принося России в подарок ханства и эмираты» [41, с. 145]. И это произведение было написано под влиянием Вальтера Скотта, любимого Николаем Васильевичем, но в то же время несло в себе гоголевскую глубину, его поэтический язык и дало русской литературе яркий образ главного героя.

Речи казаков во второй редакции повести, известной нам как привычный вариант, исполнены общерусского патриотизма. Впечатляют эпизоды, когда Тарас собственноручно убивает младшего сына за измену и когда он же наблюдает казнь своего старшего сына, попавшего в плен к полякам, – тот умирает без страха, с достоинством, что восхищает Тараса. Он и сам принимает мученическую кончину, но перед смертью произносит пламенную речь, словно пророчествуя о скором воссоединении Малой Руси с Русью Великой и грядущем падении Речи Посполитой: «Что, взяли, чертовы ляхи? Думаете, есть что-нибудь на свете, чего бы побоялся козак? Постойте же, придет время, будет время, узнаете вы, что такое православная русская вера! Уже и теперь чуют дальние и близкие народы: подымается из Русской земли свой царь, и не будет в мире силы, которая бы не покорилась ему!..» [42, с. 198]. Образ Тараса Бульбы стоит в ряду самых привлекательных героев русской литературе. Сегодня эта повесть входит в число обязательных для изучения в школе и влияет на формирование мировоззрения юношества.

Русская литература, начав развитие в первой половине XIX века, быстро двигалась к своему расцвету. Во второй половине столетия появляются шедевры, обогатившие не только русскую, но и мировую литературу. Принимая новые веяния с Запада, русская культура по духу оставалась по-прежнему русской. Самое важное, что у нее была своя главная идея, благодаря которой русская литература стала явлением мирового уровня.

Русская литература второй половины XIX века. Толстой и Достоевский

Высокая цель и задача русской литературы, ее воспитательный контекст были во многом заданы Николаем Васильевичем Гоголем. Он считал, что литература должна не развлекать, а учить, наставлять: «Всякий писатель должен оставить после себя какую-нибудь благую мысль в наследство читателям <…> Я писатель, а долг писателя – не одно доставленье приятного занятья уму и вкусу; строго взыщется с него, если от сочинений его не распространится какая-нибудь польза душе и не останется от него ничего в поучение людям» [43, I, с. 177]. Чтобы описывать добро, персонажей идеальных, носителей правильных и добродетельных качеств, отмечал Гоголь, надо самому стать таким же: «Тебе объяснится также и то, почему не выставлял я до сих пор читателю явлений утешительных и не избирал в мои герои добродетельных людей. Их в голове не выдумаешь. Пока не станешь сам хотя сколько-нибудь на них походить, пока не добудешь медным лбом и не завоюешь силою в душу несколько добрых качеств – мертвечина будет все, что ни напишет перо твое, и, как земля от Неба, будет далеко от правды» [43, XVIII, с. 251]. Истинный писатель достоин только роли учителя, прививающего читателям благие качества, пробуждающего в них добрые чувства. Гоголь сформулировал эти требования в самом конце жизни и не успел развить своих замыслов, но общий вектор был задан, хотя часто и не так, как хотелось писателю. К сожалению, далеко не всегда русская литература учила доброму и светлому, но нравственно-воспитательное ее значение было заложено.

Сам Николай Васильевич придавал немалое значение образам. Известно, что во втором томе «Мертвых душ» он планировал дать положительные образы русских людей,

показательные образцы примерной жизни – тех, на кого надо равняться и какими надобно быть. Это ловкий приобретатель помещик Костанжогло; добродетельный винный откупщик миллионер Муразов; благородный генерал-губернатор (прототип – граф А.П. Толстой); благочестивый священник (прототип – протоиерей Матфей Константиновский) и царь Николай I, милосердием своим возрождающий к новой жизни раскаявшегося Чичикова.

По мнению Александра Погодина, Гоголь был предшественником Достоевского как мыслитель и поэт «униженных и оскорбленных», он на много десятков лет обогнал своих современников и, подобно Федору Михайловичу, представляется нам сегодня одним из отечественных пророков: «Выношенные в одиночестве, в лишениях, в непонимании окружающих, мысли Гоголя и Достоевского куда выше того, чем так прельщал своих современников такой понятный и – увы – такой плоский Толстой» [44, с. 204].

Собственно, русская литература как кафедра для проповеди и поучения читателя начала становиться с момента проповеди Гоголя. Нельзя не признать, что Достоевский и Толстой как таковые без него не появились бы. Достоевский – это ученик Гоголя, развивавший его идеи. Толстой восхищался «Перепиской» и видел в Гоголе русского Паскаля, но в идейном плане ушел в направлении, которое привело его к фактическому отлучению от Церкви и лишению возможности спастись. И, наконец, в XX веке это выразилось в Солженицыне, который поднял гоголевское знамя и вошел в число великих классиков отечественной литературы, став наследником классической русской традиции. По мнению русского философа и писателя Константина Крылова, «русская литература – это *единственный безусловно удачный русский проект* [курсив автора – *С.З.*], более того – единственный русский проект, получивший безусловное признание на Западе. У приличных людей принято считать, что в этой <…> стране все не слава Богу, все хорошее (если таковое вообще есть) вывезено с Запада, да еще и искажено <…> плюс тоталитаризм, несвобода, рабское сознание… и атомную бомбу вот тоже украли… но вот русская литература – “это да”» [45, с. 55].

Прежде чем обратиться к личности и творчеству Льва Николаевича, а затем и Федора Михайловича, необходимо посмотреть на историю России и русское общество середины XIX века. Обратим внимание на мировоззренческий спор западников и славянофилов периода 1830–1840-х годов. Позиция западников была вполне понятной: Запад во всех отношениях лучше России, в том числе и в культурном плане, поэтому мы должны активно учиться у стран Западной Европы, перенимать их культуру и прочие новшества, чтобы быть частью единой европейской цивилизации. В самом деле, русская литература в то время казалась многим бедной, не идущей ни в какое сравнение с литературой французской, английской и немецкой. Молодой Федор Достоевский еще учился в Главном инженерном училище, а юный граф Толстой готовился к поступлению в Казанский Императорский университет. Гоголь только выпустил в свет поэму «Мертвые души», и не всем она пришлась по душе. Пушкин, трагически погибший на дуэли, воспринимался как поэт, работавший под влиянием западноевропейских авторов, а значительная часть его творчества тогда еще была неизвестна широкому читателю. «Слово о полку Игореве» многие считали подделкой, огромный пласт древнерусских литературных произведений еще не был обнаружен или же обстоятельно изучен. В общем, образованное общество считало, что русская культура отстала от западной и нужно всячески это исправлять путем активного приобщения к западным образцам.

Славянофилы же, видя подобное, считали, что русская культура велика и прекрасна сама по себе. Фактически они совершили огромной силы подвиг – активно высказывали свои идеи в печати и рукописях, поддерживали молодых и талантливых авторов и писали сами, наконец, отыскивали памятники древнерусской культуры, занимались розысками русского фольклора, пытаясь тем самым показать, что русская культура богата, самобытна и ни в чем западной не уступает. «Русская литература, думали прежде, начинается с

Петра. Это мнение, поддерживаемое незнанием, устарелое, но еще и теперь встречающееся» [46], – писал славянофил Константин Аксаков.

Западники смотрели на это как на фантазии, поскольку огромного русского культурного космоса они тогда не видели и видеть еще не могли. Поэтому почитали за счастье, чтобы Россия была принята во второй ряд западноевропейского мира. Славянофилы же выдвинули довольно утопическую идею – создать Россию как особый, отдельный от Запада культурный мир, заимствуя оттуда лишь то, чего у нас самих действительно нет и обучаясь умению сохранять свое культурное наследие (для Алексея Хомякова идеалом в этом плане была Англия, где он подмечал местный консерватизм в привычках и традициях, высказывая мысль о том, что в России подобное было бы хорошо пестовать). В итоге славянофилы оказались правы – великая русская культура в той полноте и объеме, в каких мы ее знаем, вскоре возникла и стала очевидным и бесспорным фактом.

Всякое явление в русской литературе, которое работало на утверждение факта, ее величия, и при этом несло в себе народный дух, встречалось славянофилами с восторгом. Поэму Гоголя «Мертвые души» Константин Аксаков назвал эпосом: «Пред нами возникает новый характер создания, является оправдание целой сферы поэзии, сферы, давно унижаемой; древний эпос восстает пред нами» [47].

Русская литература требовала эпоса, особенно на фоне недавних эпических событий. Эпическую поэму о Петре Великом замышлял, но не смог реализовать Ломоносов. Историки пытались создать большой труд об этом правителе. Первой серьезной попыткой стал труд Ивана Голикова «Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России» [48]. В правление Николая I сразу несколько человек попытались написать грандиозную работу по истории правления Петра I – Свиньин, Пушкин, Полевой. Однако совершить это удалось лишь историку Николаю Устрялову, выпустившему шеститомное исследование уже в период правления Александра II [49]. В николаевскую эпоху генерал-лейтенант Михайловский-Данилевский стал автором первой официальной истории Отечественной войны 1812 года в четырех томах, написанной по заданию Государя Императора (опубликована в 1839 году) [50]. Также им были сделаны описания других войн правления Александра I.

Отечественная война 1812 года и победа русских над Наполеоном считалась величайшим событием истории, в котором русское оружие покрыло себя славой, а Россия стала одной из главных европейских держав. Это было грандиозное событие, повлиявшее на умы русских людей, представителей образованного сообщества. Ее культурное значение было огромным. Поэтому все логичным путем двигалось к появлению большого эпического произведения о данном событии русской истории. И оно появилось в начале 2-й половины XIX века. Его автором стал бывший артиллерийский офицер, знатный аристократ и помещик граф Лев Толстой. Он не был консерватором, как Гоголь и Достоевский, но его художественные произведения входят в канон русской литературной классики и являются традиционной ценностью, а «Война и мир» – один из главных романов русской и мировой литературы. Собственно, именно он считается во всем мире главным вкладом русских во всемирную литературу. Если интеллектуалам ближе Достоевский, то представителям среднего класса именно «Война и мир» видится как абсолют не только русского романа, но и романа вообще. Гюго с его «Отверженными» и Теккерей с «Ярмаркой тщеславия», создавшие значительные произведения о том же самом периоде, не идут ни в какое сравнение с произведением Льва Николаевича. Роман достаточно прост и понятен, несмотря на наличие авторских идейных вставок и разговоров на французском языке. Англоязычный читатель увидит в нем к тому же мир романов Джейн Остин, современницы описанных там событий.

Работа над романом началась в феврале 1863 года и продлилась шесть лет. Именно в процессе написания «Войны и мира» Толстой сделал важный шаг к статусу велико-

го русского писателя. До этого он отметился рядом произведений, в числе которых были «Севастопольские рассказы» – заметки и впечатления очевидца и участника героической обороны Севастополя во время Крымской войны, которая наряду с героизмом русских солдат в 1812 года входила в национальное сознание русского человека.

Изначально Толстой планировал писать роман о декабристах. По замыслу автора главный герой, князь Лабазов, после тридцати лет жизни в Сибири возвращается в Москву. Произведение планировалось назвать «Три поры»: третьей порой был 1856 год, начало правления Александра II, второй – 1825 год, а первой – 1812 год. Однако возникла потребность в том, чтобы не оставить без внимания события, предшествовавшие наполеоновскому нашествию на Россию, – две неудачные кампании, закончившиеся поражением русских войск при Аустерлице и Фридланде, встречу двух императоров в Тильзите с подписанием соглашения, которое немалой частью общества воспринималось как национальный позор. В результате исходная точка действия перемещалась в 1805 год. Если бы Толстой последовал своему изначальному плану воссоздать «Три поры», то его эпопея охватывала бы больше полувека. Но в итоге действие сократилось до восьми лет, охватив период с 1805 по 1812 год, так и не подойдя к декабристскому заговору. В авторском предуведомлении писатель отмечал, что «государственные люди» и события, ассоциирующиеся с их именами, представляют для него вторичный интерес, намного важнее описать людей, не связанных с политикой. Толстой отмечал, что в эпоху тяжких испытаний они жили, мыслили и страдали не как герои и не оставили следов на страницах летописи, они являются персонажами более интересными и важными, чем Наполеон и Александр. Люди эти – русское дворянство, русская аристократия «первой поры», в которую уходили собственные духовные корни Толстого [51, с. 221–222]. В роман вводится толстовский мотив осознанного неучастия в политических делах. Первым ее олицетворяет старший князь Болконский, при Павле I удаленный из столиц в свое имение Лысые Горы и в новое царствование из принципа отказывавшийся идти на государственную службу. Лишь две добродетели он, сын скептичного века «Просвещения» и вольтерьянства, признаёт единственно бесспорными – «деятельность и ум». Безразличие к политическим событиям и отказ от участия в политической деятельности передается и его сыну, князю Андрею. В разговоре с Пьером Безуховым князь Андрей доказывает, что все политические события ничего не значат перед лицом «человеческого достоинства, спокойствия совести, чистоты» [51, с. 223]. Однако эти политические события все-таки вторгаются в сюжетную канву романа и изменяют его. По прошествии трех лет работы, Толстой окончательно отказывается от первоначального замысла и пишет совершенно иное произведение, в том виде, в каком оно известно нам сегодня.

Роман подвергался критике со стороны совершенно разных лиц. Одни говорили о том, что в нем нет ни одной сколько-нибудь интересной фигуры, а есть одна лишь бьющая в глаза «умственная окаменелость» и «нравственное безобразие». Другие отмечали, что сложно установить, кто же является главным героем. Тургенев считал, что при всех достоинствах «романической» части, часть «историческая» смехотворна: какая-то «кукольная комедия и шарлатанство». Отмечали, что упущен «столь важный для той эпохи “декабристский элемент”» [51, с. 226]. Критиковались философские и историософские размышления автора, при одобрении художественной части произведения, которое из обычного романа превратилось в эпопею – именно так все чаще стали называть «Войну и мир», поскольку данное определение лучше всего к нему подходило. Хотя отмечается и то, что все-таки называть это произведение эпопеей невозможно.

Сам Толстой говорил, что пишет «историю народа», но народ, являющийся русским обществом вне пределов аристократического и армейского круга, начинает играть действительно существенную роль лишь в последнем томе, когда воссоздается атмосфера

национального воодушевления перед угрозой самому существованию России. «Это больше, чем история нескольких ярких людей, между которыми складываются сложные драматические отношения и существует атмосфера духовного родства, потому что они все принадлежат русской аристократической культуре с ее императивами моральной правды и поиском ответов на самые существенные вопросы бытия. Книга “Война и мир” стала литературным свершением исключительной важности, потому что она представляла собой органический сплав лирического и философского повествования, развернутого на фоне исторических событий, имевших громадное значение для национальной судьбы и для всего человечества» [51, с. 228–229]. Впоследствии возникает немалое количество попыток повторить это свершение, написать нечто подобное, использовать найденные Толстым мотивы и способы для написания собственных произведений. Роману будут пытаться подражать, в самой разной степени, считая его эталоном и образцом. Из зарубежных авторов пытались написать нечто подобное горячий толстовский почитатель Ромен Роллан («Жан Кристоф») и Мартен дю Гар («Семья Тибо»).

Не менее активно подобные попытки были представлены и у нас. А.М. Зверев в биографии Толстого считает, что все они были неудачны, «за исключением, может быть, “Тихого Дона” в первой редакции, еще не испорченной тенденциозными идеологическими поправками» [51, с. 229]. Роман, издаваемый под именем Михаила Шолохова, действительно сопоставим с «Войной и миром». Стоит отметить, что называемый реальным его автором Федор Крюков планировал написать аналог «Войны и мира» о донском казачестве в непростые годы Первой мировой войны, революции и войны уже гражданской. Смерть Крюкова от тифа во время отступления белых войск к Новороссийску и пропажа находившихся при нем бумаг этот процесс прервали, и русская литература лишилась произведения, в котором, возможно, было бы высказано что-то иное (впрочем, бытует мнение, что как раз эти бумаги и составили основу «Тихого Дона»). В первой половине XX века появляются такие романные эпопеи, как «Хождение по мукам» Алексея Толстого (написанное в пробольшевистском и сменовеховском духе, так как автор вернулся из эмиграции в СССР) и «От Двуглавого Орла к красному знамени» Петра Краснова (это произведение не так широко у нас известно, прежде всего по причине личности автора, осужденного советским судом за сотрудничество с нацистской Германией и казненного по этому приговору, что накладывает некоторый отпечаток предубеждения против романа).

Впрочем, дальний родственник Льва Николаевича не снискал себе его лавров. В России было сделано три экранизации «Хождения по мукам» – две в СССР и одна уже в наши дни. Самой удачной представляется сериальная экранизация режиссера Василия Ордынского, вышедшая в 1977 году. Прежде всего эта версия хороша за счет великолепной игры талантливых актеров в главных и второстепенных ролях. Но все-таки у нее есть и существенные недостатки, в частности, излишняя затянутость.

Наконец, уже во второй половине XX века появляется произведение, написанное не без влияния Толстого, чья эпопея как раз послужила одним из толчков к его созданию, – «Красное Колесо» Александра Солженицына. Произведения Солженицына и Краснова, на мой взгляд, заслуживают особого внимания, и было бы важно отметить их связь с романом Толстого, о чем будет сказано ниже.

Роман «Война и мир» настолько значим и велик, что рассмотрение самых различных аспектов, связанных с его созданием, содержанием и т.д., может занять большое количество томов, поэтому обратим внимание на то, что перекликается с темой данной работы. Самые разные персонажи встречаются на страницах этого грандиозного по объему романа, но нас интересует один из главных героев – князь Андрей Николаевич Болконский. Значение этой личности для русской литературы, на мой взгляд, весьма велико. Попытаемся же понять причину его популярности и то, как этот образ повлиял на русскую культуру.

Первоначально, по замыслу автора, князю Андрею отводилась роль эпизодического персонажа. Но в процессе работы и поиска новых материалов, уточнения замысла, Толстой стал уделять ему все больше места, пока молодой Болконский не занял в произведении одно из главных мест. Это произошло потому, что автору «потребовалось действующее лицо, в судьбе которого обе войны, известные по собственному армейскому опыту, оставили очень глубокий след» [51, с. 247]. Если в ранних редакциях князь Андрей «избалованный светом молодой человек со скучающим взглядом, сильно проигрывающий рядом со своей оживленной прелестной женой» [51, с. 247], то теперь он приобрел ключевое значение в сюжете. Каких-либо биографических прототипов для него не предполагалось, хотя можно отметить ряд исторических лиц, судьбы которых оказали влияние на формирование этого образа, – например, зять Кутузова, флигель-адъютант свиты Его Императорского Величества штабс-капитан граф Федор Иванович (Беренд Грегор Фердинанд) фон Тизенгаузен, который под Аустерлицем повел в атаку солдат со знаменем в руке, был ранен и через два дня скончался. Еще один – князь Петр Михайлович Волконский, который отличился при Аустерлице, где с знаменем Фанагорийского полка в руках ударил контратакой по противнику, атаковавшему бригаду Каменского. Также называют генерал-лейтенанта Николая Алексеевича Тучкова, который при Бородинском сражении, ведя в контратаку лейб-гвардии Павловский гренадерский полк, был тяжело ранен в грудь и скончался в Ярославле.

Князь Андрей должен был, подобно Тизенгаузену, погибнуть в результате смертельного ранения при Аустерлице. Но поскольку далее автор замыслил описание реформаторских начинаний Сперанского и событий 1812 года, то было решено продолжить историю Болконского до смертельного ранения при Бородине, встречи с Наташей в Мытищах и смерти в Ярославле. В начале романа перед нами предстает молодой человек со скучающим лицом, одержимый тайными мечтаниями о собственном Тулоне, о назначенной ему героической участи, такой же, как и жребий Бонапарта, который приобрел себе «нетленную славу, сделавшую безвестного артиллерийского капитана властелином Европы» [51, с. 234]. Бонапартизм был явлением «почти неизбежным в ту пору для русских молодых людей этого круга, плененных мечтой о своей героической роли в истории, которая их усилиями переменится необратимо» [51, с. 237]. От восхищения фигурой французского императора и Болконский, и Безухов отошли и в 1812 году постарались дать ему отпор: князь Андрей – на поле боя, Пьер – замыслив убить Наполеона в оккупированной французами Москве.

Князь Андрей Болконский стал одной из знаковых фигур русской литературы, которая оказала влияние на немалое количество умов. Перед читателями был русский офицер, аристократ, человек высоких моральных принципов, живущий понятиями чести и имеющий собственное достоинство. В романе Кутузов, напутствуя остающегося в войсках, а не при штабе, князя Андрея, говорит ему знаковые слова: «Я знаю, твоя дорога – это дорога чести» [52, с. 167]. Именно человека чести желал видеть в нем читатель. Человека, который с честью и достоинством борется за существование своей Родины, для которого важна не личная слава, а счастливая жизнь каждого гражданина Отечества. Впечатляли героический бросок с флагом во главе войск на врага и мужество на Бородинском поле. Но особо интересно отметить роль образа князя Болконского в годы Великой Отечественной войны. Роман был в школьной программе, являясь обязательным для прочтения. В советское время школьники писали сочинения об образе князя Андрея Болконского. И юноши из рабоче-крестьянских семей подражали ему, знатному аристократу, чей романтический образ владел умами многих молодых людей, которые уходили в 1941 году на фронт. Известный советский писатель-фронтовик Юрий Бондарев говорил: «Мужественные и лаконичные “Севастопольские рассказы” Льва Толстого <…> проложили путь к непревзойденному

мировому шедевру “Война и мир”» [117, с. 43]. Это было его любимое произведение, а Андрей Болконский – любимым героем, что отразится потом и в произведениях самого Бондарева.

Образ Андрея Болконского оказал серьезное влияние на такое русское литературное явление XX века, как лейтенантская проза. Это произведения, написанные выросшими в городах и получившими среднее образование людьми, воевавшими в звании лейтенантов (откуда и название) или сержантов, но впоследствии произведенных в офицеры. «В прозе фронтового поколения прослеживается тенденция наделять положительных героев чертами Андрея Болконского. Для главного героя военной прозы конца 1960-х – середины 1980-х гг. Андрей Болконский является “литературным образцом”. Высшей похвалой в произведениях для молодых лейтенантов становится сравнение с героем Л.Н. Толстого. Черты князя Андрея можно увидеть в характере и поведении персонажей. Лейтенант Володин отмечает сходство характера Пашенцева с князем Болконским во время бомбардировки (А. Ананьев “Танки идут ромбом”). Борис Брянцев характеризует Дмитриева как “Болконского в байроническом плаще” (Ю. Бондарев “Юность командиров”)» [53, с. 106]. Считавшие Льва Толстого одним из эталонов в области литературы, выросшие на его произведениях писатели, принимавшие участие в войне, не могли не копировать, не брать что-то осознанно или неосознанно из этого романа для своих произведений.

Собственно, здесь можно говорить о традиции в литературе, основанной на творчестве Толстого. Именно так считало советское литературоведение: «Романная традиция Толстого с его всеохватной мыслью и наблюдательностью, не упускавшей из поля зрения подробностей этой жизни и движений души человека, получает свою интерпретацию в военной (а потом и не только в военной) прозе Ананьева. Фраза в начале романа, завершающая экспозицию: “Между тем жизнь на фронтах текла своим чередом”, – перекликается с началом толстовского “Воскресения”. Не случайно. Конечно, и то, что лейтенант Володин в своем командире роты, капитане Пашенцеве, увидел вдруг Андрея Болконского – и по внешнему облику и по чистоте и благородству души. Не случайно – потому что для Володина, оказывается, князь Андрей еще со школьных лет был идеалом» [54, с. 7–8]. Процитируем этот фрагмент из романа Ананьева: «Он смотрел на Пашенцева, как всегда, восторженно, стараясь не пропустить ни одного слова, ни одного жеста: капитан напоминал ему князя Андрея: и по складу фигуры, и по выражению глаз, и по опрятности, но главное – по чистоте и благородству души, именно тому княжескому благородству в лучшем понимании, какое смог придать своему герою Лев Николаевич Толстой. Это сравнение пришло к Володину однажды, когда батальон, отступая, форсировал небольшую речку. Переправу обстреливала тяжелая вражеская артиллерия. Солдаты под огнем грузились на понтонные плоты и шестами отталкивались от берега. Пашенцев ходил по песчаному откосу, ни суеты, ни крика; когда снаряды разрывались совсем близко, он и тогда оставался спокойным и уверенным, только бледность покрывала его лицо. Снизу, с плота, Володин отчетливо видел его – так под ядрами ходил князь Андрей перед полком на Бородинском поле… Может, в характере капитана и было что-то от Андрея Болконского, а может, это только пылкое воображение юноши, надевшего серую шинель, однако Володин крепко верил в такое совпадение когда-то найденного им в книге идеала с встретившимся в жизни человеком, и эта вера помогала ему видеть хорошее и светлое в своем ротном командире» [55, с. 132].

Молодой начитанный юноша, недавно ставший офицером, в реальной жизни видит человека, близкого к идеалу, с которым он познакомился при чтении книги. Роман, как верно отмечается, написан под влиянием «Войны и мира». Эта литературная традиция показывает себя и в желании дать широкую перспективу изображаемым событиям – Ананьев постоянно переносит читателя из одного места в другое (да еще и из настоящего в прошлое и будущее).

Нельзя не заметить влияния романа Толстого на эпопею Александра Солженицына «Красное Колесо», да он и сам признавался, что именно «Война и мир» послужила для него вдохновением, чтобы начать роман о революции. Литературовед Янина Солдаткина пишет: «При всем новаторстве художественного синкретизма “Красного Колеса” очевидно, что одним из ориентиров для Солженицына явилась “Война и мир” Л.Н. Толстого. Влияние Толстого ощущается на всех уровнях текста» [56, с. 19]. И это очень хорошо видно при внимательном прочтении романа. «Как у Толстого Наполеон и Кутузов представляют собой нравственные полюса романа, так и у Солженицына реальные политические фигуры становятся воплощением идей общественного и морального разрушения (Ленин) или же созидания (Столыпин). Не пересекаясь напрямую, в эпопее эти фигуры противопоставлены, с ними соотносятся надежды, чаяния и поступки литературных героев, их движение и развитие в парадигме от эгоизма и жажды уничтожения до жертвенного служения родине» [56, с. 19]. «Красное Колесо» заключает в себе действительную историю семьи автора – в образах Сани Лаженицына (прототипом был отец писателя Исаакий Солженицын) и семьи Томчаков (здесь описана семья матери – Щербаки). Образцом послужил Толстой – у него князья Волконские (семья его матери) описаны в образах князей Болконских, а графы Толстые стали прототипами графов Ростовых.

Военная часть «Августа Четырнадцатого», повествующая о Самсоновской катастрофе 1914 года, навевает ассоциации с первым томом «Войны и мира»: «Генерал Самсонов аккумулирует в себе черты военачальника, переживающего крайнюю степень исторической и нравственной ответственности за своих солдат, он остро конфликтует “со штабными” – с начальством, озабоченным только личными интересами, но проявленная им личная храбрость в итоге подталкивает войско к глобальному поражению. Двойственность Самсонова тем резче подчеркивает трагическое положение дел в государстве, в момент испытаний не нашедшем нового “Кутузова”, способного стать спасителем Отечества. При этом свой “Андрей Болконский” в “Августе Четырнадцатого” есть – это Георгий Воротынцев, полковник генштаба, по собственной инициативе приехавший в командировку к Самсонову. Нет, он не бежит со знаменем впереди полка, но воюет в самой гуще событий, по мере возможности стараясь спасать остатки разбитого войска, выводить солдат из окружения. И, подобно князю Болконскому, публично критикует действия штабных на совещании в Ставке, невзирая на чины и лица. Как и Болконскому, ему уготована судьба полкового командира, а не штабная карьера. И в этом отношении для военных героев “Августа Четырнадцатого” патриотизм мыслится синонимом самоотвержения – как и, собственно, для Толстого времен “Войны и мира”», – пишет Солдаткина, четко подчеркивая «преемственность писателя и его творчества по отношению к толстовскому реализму и всей литературе XIX века» [56, с. 20].

Отметим еще один весьма важный момент. Почему в советское время такой популярностью и симпатией пользовались именно такие литературные персонажи, как князь Андрей Болконский – не какой-нибудь пролетарий, а знатный аристократ, Рюрикович, то есть, по советским понятиям, «представитель чужеродного класса»? Юноши из рабочих и крестьянских семей стремились быть на него похожи, девушки влюблялись и мечтали о том, что их, как Наташу Ростову, полюбит вот такой же свой, советский Андрей Болконский. Дело в том, что в сословных обществах представители низших сословий всегда подражают высшим, стремясь быть на них похожими. Разбогатевший купец начинает вести жизнь, как у богатого аристократа (пусть даже в собственном представлении), – роскошный особняк, слуги, выезд, следование моде и так далее. Вслед за тем он всеми силами стремится получить права дворянства. Мещане смотрят на купечество, а крестьяне – на мещан. Но, конечно, дворянство – высший образец для подражания, и все в той или иной степени стремятся хоть в чем-то быть на него похожими. Человека образованного, хорошо

одетого, умеющего себя вести, часто называли барином, даже если это был адвокат из разночинцев, разбогатевший купец или вчерашний рабочий или крестьянин, у которого дела пошли вверх. Барин – наша аналогия с британским джентльменом: «он ведет себя как джентльмен». Когда же на место природной и законной русской элиты к власти пришли самозванцы, которые отбросили все лучшее в поведении и взяли самое худшее, стремление подражать не прошло, но, разумеется, не этим выскочкам, лишенным моральных принципов, чести и внутреннего достоинства. В поисках идеалов молодые люди стали обращаться к книгам, к истории. Дворяне XIX века олицетворяли то, чего тогда не хватало людям и чего не могла дать советская власть. Но вскоре стала возникать потребность в новых героях. В позднесоветские времена всеобщего дефицита был и дефицит героев и героического. В рамках характерного для 1970-х поворота интересов к собственным корням, к этническому, ретро-эстетике и всему, что связано с далеким и романтичным прошлым, противостоящим серому и скучному настоящему, в нашей стране, как и во всем мире, обостряется интерес к прошлому.

В 1965 году оформляется негласная «русская партия», вбиравшая в себя представителей интеллигенции и часть элиты, которые, считая важным сохранение своих русских корней, возрождение русской культуры, интересовались нашим прошлым. На этом же фоне и по этим же причинам возникает интерес к белогвардейской романтике. В виде эстетического любования образами красивых, благородных и мужественных людей этот интерес активно начинает воплощаться в советском кинематографе – «Новые приключения неуловимых», «Адъютант его превосходительства», «Служили два товарища» и ряд других. В этом виделся, в том числе, своеобразный протест – против серости данного в ощущениях бытия, против назревшего идеологического кризиса самой власти, против всего, что сковывало и подавляло жизнь советского гражданина.

Белые были не совсем и врагами – русские люди, которые говорили на том же языке и тоже читали Толстого и Пушкина, то есть вроде бы совершенно свои. Погоны в Советской армии были возвращены со времен Великой Отечественной войны, что усиливало сходство советских офицеров с офицерами царской армии. То есть многое указывало на то, что эти люди стали врагами по какой-то нелепой ошибке, что сама эта война, когда русские люди воевали против русских людей, была трагедией. Немногие доходили еще до мысли, что правой была именно белая сторона, но те, кто еще к этому не пришел, считали, что у каждой стороны была своя правда, что все одинаково любили Россию. А главное – белые принадлежали к дворянству, к высшему классу (хотя в реальности большинство белых офицеров были выходцами из разных сословий, немало было офицеров, выслуживших себе звание на фронтах Первой мировой, а дворяне часто были из бедных семей, которые не имели никаких поместий и жили только на жалованье от воинской службы).

К этому же ряду относится и интерес к декабристам, которые по рождению принадлежали к знатным дворянским и аристократическим родам Империи. Выше отмечалось, что декабристский миф был заложен еще в середине XIX века и стал одной из составляющих революционного мифа, в котором, «декабристы разбудили Герцена», тот, в свою очередь, вдохновил народовольцев, а от них уже появились большевики (хотя истинными преемниками «Народной воли» с полным на то правом считали себя представители партии социалистов-революционеров, эсеров). Среди «пламенных революционеров», конечно, были и дворяне, но большинство являлись разночинцами. В рамках интереса к прошлому и на волне прошедшего в 1967 году 50-летнего юбилея октябрьского переворота Издательство политической литературы СССР (Политиздат) начало выпускать серию книг «Пламенные революционеры», где в художественной форме излагались биографии «прогрессивных и революционных деятелей всех времен и народов». В серию попали не только большевики, но и народовольцы, и многие другие революционеры, и просто те, кто

был одобрен как «прогрессивный деятель». К работе были привлечены малоизвестные и крупнейшие советские писатели. В этой серии вышло девять биографий представителей декабристского движения: Павел Пестель [57], Сергей Муравьев-Апостол [58], Михаил Лунин [59], Кондратий Рылеев [60], Иван Пущин [61], Александр Бестужев-Марлинский [62], Иван Горбачевский [63], Михаил Бестужев [64] и Владимир Раевский [65]. Интерес к декабристам подогревался тем, что они были дворянами, которыми легально можно было восхищаться и на них равняться. К тому же многие из них были участниками Отечественной войны 1812 года, воевали против Наполеона и являлись защитниками Отечества. К тому же с ними был знаком Пушкин, посвящавший им свои стихи. Таким образом, связка Отечественная война – декабристы – Пушкин очень сильно работала на сознание и формировала стойкий интерес и любовь к дворянству, дворянским идеалам. В этой же компании находились и герои толстовского романа, тоже принадлежавшие к данному кругу. Красивые мундиры, дамские наряды, высокий стиль языка, безупречные манеры – это завораживало и привлекало внимание молодых людей, жаждавших романтики. Русская классика, которую читали в школе и по которой писали сочинения, была важным источником, откуда молодежь черпала высокие понятия о чести, долге, достоинстве, верности. Роль классических образов русского дворянства в воспитании юношества даже в советское время была немалой. Мы видим их консервативное значение в передаче высоких рыцарских идеалов, традиций русской аристократии поколениям молодых людей, живших уже в совершенно ином обществе, но как и те, кто жил до них, желавших походить на героев прошлого, которые ассоциировались с такими высокими понятиями.

Роман Толстого неоднократно экранизировался во всем мире. Конечно же, самым знаменитым фильмом по этому произведению стала экранизация, сделанная в СССР режиссером Сергеем Бондарчуком и получившая премию «Оскар» в номинации «Лучший фильм на иностранном языке». Конечно, этот фильм далек от идеала и не во всем близок к роману, но для своего времени он стал событием. Зрителя завораживала красота образов, нарядов, интерьеров. Впечатляли масштабные сцены сражений. Фильм Бондарчука оказал немалое влияние на сознание людей того времени.

Таким образом, можно отметить важную роль русских дворян, декабристов и героев войны 1812 года в воспитании молодых людей в традициях чести, верности долгу и иным традиционным ценностям, характерным для русской аристократии. Впрочем, если Отечественная война 1812 года была и остается неизменной ценностью и героической страницей нашей истории, то отношение к декабристам справедливо меняется в сторону объективности. В конце 2019 года на экраны вышел фильм «Союз спасения», который представил декабристов отличными от того образа «несгибаемых борцов за счастье народа», который создавался начиная со времен Герцена. Перед нами предстают фанатики, циники и вообще люди, которые никак не могут служить положительными примерами (правда, приукрашен и романтизирован Сергей Муравьев-Апостол, который в реальности был гораздо жестче, чем его представили в фильме). Зато неожиданно для многих Николай I показан как решительный и твердый правитель, убежденный в своей правоте, при этом любящий отец и разумный человек, который прекрасно понимал, что государству нужны перемены и реформы, но делать это надо не путем низвержения существующего строя. Именно он прежде всего вызывает симпатию у зрителя. И это можно назвать важным событием в нашем кинематографе. Конечно, фильм не лишен определенных недостатков, но в целом представляет собой позитивное явление.

Кратко рассмотрим воззрения Льва Толстого на историю и исторический процесс. Сама идея данного текста вступает в противоречие с этими взглядами, поскольку в них содержится совершенно разное понимание роли личности в истории. Было бы важно четко обозначить, почему взгляды Толстого являются ошибочными.

Главной художественной идеей произведения является «идея испытания высших ценностей русской аристократической культуры и проверки русской сущности в обстоятельствах, угрожающих национальному существованию» [51, с. 249]. В этот момент «ясно проступает нравственный стержень героев, для которых безусловными приоритетами остаются духовное достоинство и поиски добра и правды на земле» [51, с. 249]. Однако при этом Толстой, считал, что «воля исторического героя не только руководит действиями масс, но сама постоянно руководима». Он категорически отвергал высокое значение роли личности в истории, не признавал понятий «историческое величие» и «гений, повелевающий народами». Пытаясь объяснить начало войны, он придает большое значение «воинственному движению масс европейских народов», считает, что все совершается случайно, что личность ничего не решает, а все случается по стечению множества причин. Конечно, народные массы способны к самоорганизации, но это совершенно невозможно без кого-то, кто бы направил данный процесс. Всегда выдвигается лидер, который принимает решения, берет на себя ответственность. Причем не случайно и стихийно, обычно это происходит не потому, что масса заставила его стать таковым, а потому, что он сам принял решение и сам взял ответственность на себя. Сами же по себе люди как масса не способны организованно дойти до цели, если не будет того, кто бы их повел. Лишение их предводителя превращает организованную массу в разобщенную и хаотичную толпу, если кто-то не займет место лидера, способного убедить остальных продолжать путь. Всегда нужны те, кто своим авторитетом, своими способностями смогли бы направить людей вперед, к намеченной цели, а порой именно они и должны эту цель наметить. Герои, люди, ведущие народ, берущие на себя ответственность, были, есть и будут всегда. Слепых случайностей не бывает, если внимательно присмотреться, то все обусловлено Волей Божией или Его попущением. Но при этом важно не забывать про свободную волю человека, который сам способен принимать решения. Один человек способен повлиять на ход истории, даже если его участие минимально, даже если он не сделал ничего грандиозного. Народные массы без лидеров невозможны, и роль лидера имеет большое значение. Она может быть негативной или же позитивной. Исторический процесс без личностей невозможен. Взгляды Толстого на историю искажают реальную действительность и реальную личность того же фельдмаршала Кутузова. В «Войне и мире» он не пытается руководить русской армией при Бородине, якобы полагаясь на «неуловимую силу, называемую духом войска», что выглядит довольно абсурдно. В реальности Кутузов как раз руководил действиями русской армии при Бородине. Он тщательно все отслеживал, наблюдал за общей обстановкой и двигал нужные войска на нужные направления. Лично в сражении он не командовал, поскольку это было не в его стиле, для этого в армии было достаточно боевых генералов, стремившихся сразиться с неприятелем. Идеи Толстого, вложенные в голову командующего, Кутузову никогда не принадлежали, он действовал как опытный и умелый стратег, то есть влияние на события оказывал, и итогом стало серьезное истощение французской армии.

Поэтому неудивительно, что роман вызвал волну возмущенных отзывов со стороны свидетелей и участников тех событий, а также историков. В «Русском вестнике» была опубликована статья «Нигилизм в истории» военного историка Петра Щебальского, отставного артиллерийского офицера, воевавшего на Кавказе. Автор пишет, что «Толстой старается все сокрушить, все отрицать, а в результате принижена слава 1812 года и заслуги русских героев» [51, с. 253]. Бывший министр просвещения Российской Империи, действительный тайный советник Авраам Сергеевич Норов, потерявший в Бородинском сражении ногу, говорил об «оскорбленном патриотическом чувстве» и как очевидец сражения констатировал, что у Толстого в романе все описано неверно и «собраны только все скандальные анекдоты военного времени» [51, с. 253]. За «односторонность теоретических воззрений»

резко критиковали «Войну и мир» генерал Михаил Иванович Драгомиров и профессор военной истории Александр Николаевич Витмер.

Вообще, в романе Толстой ради своей любимой мысли игнорировал многие существенные факты или же намеренно их искажал. Александр Исаевич Солженицын в своей эпопее «Красное Колесо» высказывает критику в адрес Толстого, в частности, относительно его исторических взглядов: «И тут бы утешиться нам толстовским убеждением, что не генералы ведут войска, не капитаны ведут корабли и роты, не президенты и лидеры правят государствами и партиями, – да слишком много раз показал нам XX век, что именно они» [66, с. 349]. С этим утверждением можно согласиться, держа в памяти этот опыт событий, которые произошли сравнительно недавно по историческим меркам. От личностей и лидеров очень многое зависело в истории всегда, и что бы ни говорил Толстой, он оказывается неправ, преуменьшая роль личности в истории.

И, наконец, говоря о романах Толстого, нельзя не отметить вопрос, связанный с семейными ценностями. Можно сказать, что главная структурная единица романа – это семья. Мир «Войны и мира» – это мир семей. Именно на них держится весь установленный порядок. При исчезновении старых семей возникают новые. Фактически исчезают Курагины, от Болконских остаются только маленький Николенька и его тетка княжна Марья, влившаяся в семейство Ростовых, которое, несмотря на все тяжелые испытания, включая кончину его главы Ильи Андреевича и трагическую гибель младшего сына Петруши, все-таки смогло сохраниться благодаря браку старшего сына, Николая Ильича Ростова, женившегося на богатой наследнице княжне Марии Болконской. Конец «Войны и мира» – торжество семейных ценностей. Как очень точно отметил писатель Эдуард Лимонов, «граф Толстой был попроще, его романы были попроще, его видение мира: брюхатая Наташа Ростова, Пьер Безухов, тетешкающий ребенка, были свои, близкие» [41, с. 40]. То есть самое обычное семейное счастье. Если же вспомнить тему адюльтера, то у Толстого он – настоящее зло, которое, однако, наказуемо. Анатоль Курагин, который тайно женат, пытается соблазнить Наташу Ростову, помолвленную с князем Андреем, то есть совершает двойной адюльтер, – помолвка в итоге была разорвана. Но и сам Анатоль не остался безнаказанным: в Бородинском сражении он лишается ноги и пропадает из поля действия романа, дальнейшая его судьба неизвестна, ходили слухи о его кончине. Сестра Анатоля, графиня Элен Безухова, урожденная Курагина, постоянно изменяет мужу и в конце концов погибает от неудачной попытки вытравить плод одной из своих любовных связей.

Впрочем, по-настоящему гибельность и недопустимость адюльтера лучше всего видна в другом романе Льва Николаевича – «Анна Каренина». Константин Левин и его супруга Китти, урожденная княжна Щербацкая, образуют счастливую семейную пару и являются любимыми героями автора. Собственно, это важный момент для Толстого: он выводит рядом счастливую семью (Китти и Левин, Наташа и Пьер) и итог гибельного адюльтера (Элен, Анна и Вронский), который несет зло. Поэтому в данном плане, можно отметить консервативный и положительный характер произведений Толстого периода расцвета его творчества.

Еще одним критиком Толстого, который считал его влияние на русскую литературу негативным, был писатель Варлам Шаламов, писавший следующее: «Вершиной антипушкинского начала в русской прозе можно считать Л.Н. Толстого. И по своим художественным принципам и по своей претенциозной личной жизни моралиста и советника. <…> Русские писатели-гуманисты второй половины XIX века несут на душе великий грех человеческой крови, пролитой под их знаменем в XX веке. Все террористы были толстовцы и вегетарианцы, все фанатики – ученики русских гуманистов. Этот грех им не замолить. От их наследия новая проза отказывается. На той братской могиле, которая вырыта, забит осиновый кол.

И оглядываясь, порой мы смотрим на все, что попадает в тень от этого столба, и это все отвергаем. Здесь и Чернышевский, и Некрасов, и, конечно, Лев Николаевич Толстой, “Зеркало русской революции”, чтобы не забывать эту важную фамилию» [67, с. 160]. Отчасти с ним можно согласиться – действительно, означенные лица несут свою долю вины за появление будущих разрушителей России.

Федор Михайлович Достоевский – писатель несколько иного плана. У него чаще встречаются антигерои, интересные нам прежде всего потому, что в них просматриваются образы будущих революционеров и разрушителей. Мы видим их идеологию, взгляды и психологические портреты. Это типажи тех, кто будет творить революционное зло. Великий писатель ухватил эти образы и вывел в своих произведениях, что потом вызывало ненависть тех, кто увидел в них себя.

Начнем с образа студента Родиона Раскольникова, который совершает убийство вовсе не из-за денег, а из вполне идейных побуждений. Он решил проверить свою теорию, которую изложил в статье, прочитанной за два месяца до этого преступления следователем Порфирием Петровичем, которого заинтересовала мысль, проводимая в статье намеком и неясно: «проводится некоторый намек на то, что существуют на свете будто бы некоторые такие лица, которые могут… то есть не то что могут, а полное право имеют совершать всякие бесчинства и преступления, и что для них будто бы и закон не писан. <…> Все дело в том, что в ихней статье все люди как-то разделяются на “обыкновенных” и “необыкновенных”. Обыкновенные должны жить в послушании и не имеют права переступать закона, потому что они, видите ли, обыкновенные. А необыкновенные имеют право делать всякие преступления и всячески преступать закон, собственно потому, что они необыкновенные» [69, с. 276].

Раскольников в ответ разъясняет свою статью следующим образом: «…я вовсе не настаиваю, чтобы необыкновенные люди непременно должны и обязаны были творить всегда всякие бесчинства, как вы говорите. <…> Я просто-запросто намекнул, что «необыкновенный» человек имеет право… то есть не официальное право, а сам имеет право разрешить своей совести перешагнуть… через иные препятствия, и единственно в том только случае, если исполнение его идеи (иногда спасительной, может быть, для всего человечества) того потребует. <…> Я только в главную мысль мою верю. Она именно состоит в том, что люди, по закону природы, разделяются вообще на два разряда: на низший (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей новое слово. Подразделения тут, разумеется, бесконечные, но отличительные черты обоих разрядов довольно резкие: первый разряд, то есть материал, говоря вообще, люди по натуре своей консервативные, чинные, живут в послушании и любят быть послушными. По-моему, они и обязаны быть послушными, потому что это их назначение, и тут решительно нет ничего для них унизительного. Второй разряд, все преступают закон, разрушители или склонны к тому, судя по способностям. Преступления этих людей, разумеется, относительны и многоразличны; большею частию они требуют, в весьма разнообразных заявлениях, разрушения настоящего во имя лучшего. Но если ему надо, для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь, – смотря, впрочем, по идее и по размерам ее, <…> Впрочем, тревожиться много нечего: масса никогда почти не признает за ними этого права, казнит их и вешает (более или менее) и тем, совершенно справедливо, исполняет консервативное свое назначение, с тем, однако ж, что в следующих поколениях эта же масса ставит казненных на пьедестал и им поклоняется (более или менее). Первый разряд всегда – господин настоящего, второй разряд – господин будуще-

го. Первые сохраняют мир и приумножают его численно; вторые двигают мир и ведут его к цели. И те, и другие имеют совершенно одинаковое право существовать» [69, с. 276–279].

Как известно, цель оправдывает средства, какими бы они ни были. Но если цель преступная и средства такие же? И возможно ли достижение благой цели преступными средствами? Этот вопрос встал в то время, когда в России начиналось активное революционное движение. И первое покушение на Государя случилось в том же году, когда был опубликован роман. Революционеры говорили, что они хотят привести Россию к «счастью, свету и свободе», но какими средствами они это делали? Антигосударственной пропагандой, основанной на лжи, а затем и террором, насилием. То есть они совершали преступления против закона и через преступления хотели привести страну к целям, которые провозглашали «благими». Но действительно ли они были таковыми?

Тема образа Наполеона I имела влияние в русском обществе и в литературе того времени. Вспомним знаменитую строчку из пушкинского «Евгения Онегина»:

Но дружбы нет и той меж нами.
Все предрассудки истребя,
Мы почитаем всех нулями,
А единицами – себя.
Мы все глядим в Наполеоны;
Двуногих тварей миллионы
Для нас орудие одно [68, с. 213].

По сути, взгляды Раскольникова перекликаются с этими строками. Неудивительны в этом плане и слова Порфирия Петровича: «Кто ж у нас на Руси себя Наполеоном теперь не считает?» [69 с. 284]. Как уже отмечалось, наполеоновская тема звучит у Толстого, который отрицательно относился к личности французского императора, славу его полагал совершенно случайной и его самого не считал гением. «Война и мир» и «Преступление и наказание» писались примерно в одно и то же время и в них излагались почти схожие взгляды на Наполеона и его образ. Раскольников в романе – своего рода оппонент Толстого: если классик считал, что роль героев ничтожна и все исторические события являются результатом слепой случайности и движения масс, то герой «Преступления и наказания», напротив, считал, что именно «необыкновенные» люди являются двигателями истории.

По поводу какой же книги написал свою статью Раскольников? Наиболее распространенным предположением считается книга французского императора Наполеона III «Жизнь Юлия Цезаря» (1865), где отстаивалось право «сильной личности» нарушать любые нравственные нормы, обязательные для обыкновенных людей, «не останавливаясь и перед кровью». Книга эта вызвала ожесточенную полемику в русском обществе. Называют также книгу Макса Штирнера «Единственный и его собственность» (1844), которая находилась в личной библиотеке Петрашевского, и Достоевский мог с ней ознакомиться. Там тоже разрабатывается идея сверхчеловека. Книга содержит радикальную критику христианства, национализма и традиционной морали, гуманизма, утилитаризма, либерализма и социалистического движения, оправдывая антиморалистический эгоизм. Штирнер считается основателем философии индивидуалистического анархизма и предшественником идеологии нигилизма. Еще одним вариантом считается книга Томаса де Квинси «Убийство как одно из изящных искусств». Впрочем, вполне возможно смешение всех трех книг, поскольку каждая в разной степени могла повлиять на идеологию сверхчеловека, которую впоследствии разовьет Ницше (в 1882 году появится немецкий перевод «Преступления и наказания»), а в итоге подхватят те, кто в XX веке создаст тоталитарные идеологии, стоившие миру миллионов человеческих жизней.

Раскольникова нередко называют предшественником таких героев Достоевского, как Ставрогин («Бесы»), Иван Карамазов («Братья Карамазовы») и Версилов («Подросток»). Образ героя-бунтаря и лишнего человека оформлялся в образ нигилиста, разрушителя, борца против всех устоев общества. Антигерои русской литературы в литературе советской будут восприниматься как «герои» и считаться «положительными». В романах Достоевского можно отметить целую группу персонажей, которые являют собой образы будущих разжигателей «мирового революционного пожара». Мы видим людей, по сути, носителей разрушительных идеалов, которые противостоят традиционным ценностям русского общества. Наиболее характерные и яркие из них – Петр Верховенский, Ставрогин, Иван Карамазов и Смердяков. Раскольников со своей теорией фактически дал идеологическую базу для будущих поколений нигилистов и разрушителей. Причем можно отметить самую настоящую преемственность. От антигероев XIX века произошли антигерои века XX. Смердяков – это путь к Шарикову, Швондер – это Петр Верховенский, направляющий Федьку-каторжного (это Иван Карамазов, вдохновляющий Смердякова убить Федора Павловича Карамазова). Все бесы «русской» революции уже были четко задокументированы и обозначены до того, как она произошла. А ведь еще были тургеневский Базаров и Рахметов Чернышевского. От их корней произросли Виктор Коржиков (Петр Краснов «От Двуглавого Орла к красному знамени») и Павка Корчагин (Николай Островский «Как закалялась сталь»). Поразительно, насколько у них много общего и родственного, что бросается в глаза при тщательном сопоставлении этих персонажей.

Особенно хотелось бы остановиться на личности Смердякова из «Братьев Карамазовых», поскольку он представляет собой характерный пример материала, из которого сформируются будущие большевики. Смердяков – самый гнусный персонаж романа, превосходящий мерзостью даже своего незаконного отца. Особенно западает в память читателям его знаменитое пораженческое высказывание, которое стало основой идеологии, получившей название «смердяковщина».

«– Я всю Россию ненавижу, Марья Кондратьевна.

– Когда бы вы были военным юнкерочком али гусариком молоденьким, вы бы не так говорили, а саблю бы вынули и всю Россию стали бы защищать.

– Я не только не желаю быть военным гусариком, Марья Кондратьевна, но желаю, напротив, уничтожения всех солдат-с.

– А когда неприятель придет, кто же нас защищать будет?

– Да и не надо вовсе-с. В двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона французского первого, отца нынешнему, и хорошо, кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки-с. <…>

– А вы и сами точно иностранец, точно благородный самый иностранец, уж это я вам чрез стыд говорю.

– Если вы желаете знать, то по разврату и тамошние, и наши все похожи. Все шельмы-с, но с тем, что тамошний в лакированных сапогах ходит, а наш подлец в своей нищете смердит и ничего в этом дурного не находит. Русский, народ надо пороть-с, как правильно говорил вчера Федор Павлович, хотя и сумасшедший он человек со всеми своими детьми-с» [7 с. 244].

Перед нами предстает идеология национальной измены, предательства, пораженчества и ярко выраженной русофобии. Именно такие мысли будут в начале XX века высказывать большевики, настроенные на поражение России в Первой мировой войне. Для сравнения можно обратиться к словам главного большевистского теоретика и практика Владимира Ульянова-Ленина, предельно ясно и четко высказавшего свою позицию по отношению к войне: «В каждой стране борьба со своим правительством, ведущим им-

периалистическую войну, не должна останавливаться перед возможностью в результате революционной агитации поражения этой страны. Поражение правительственной армии ослабляет данное правительство, способствует освобождению порабощенных им народностей и облегчает гражданскую войну против правящих классов. В применении к России это положение особенно верно. Победа России влечет за собой усиление мировой реакции, усиление реакции внутри страны и сопровождается полным порабощением народов в уже захваченных областях. В силу этого поражение России при всех условиях представляется наименьшим злом» [71, с. 166]. Собственно, Ленин – это абсолютное воплощение смердяковщины в самом полном ее виде.

Смердяков – дитя порока. Разврат, усиленный пьянством, разрушает личность человека, который теряет всякий стыд, любые ограничительные моральные барьеры. Стыд для такого человека пустой звук. Но важно то, что разврат всегда сопряжен с безбожием. Вера в Бога, религиозность являются важным моральным ограничителем, тем, что постоянно указывает человеку на его грехи и понуждает двигаться в сторону исправления, самосовершенствования. С Богом человек чувствует себя лучше, увереннее в работе над собой, над исправлением своей жизни. А отрекаясь от Бога, человек, тем самым, дает полную свободу своим грехам – ведь в таком случае, если нет Бога, то нет и понятия греха. Достоевскому часто приписывают фразу: «Если Бога нет, то все позволено», якобы из романа «Братья Карамазовы». Однако такой дословной цитаты в нем нет, данные слова – это краткое изложение сути и смысла взглядов Ивана Карамазова. Вот что сообщает в пересказе Петр Александрович Миусов старцу Зосиме: «Не далее как дней пять тому назад <…> он торжественно заявил в споре, что на всей земле нет решительно ничего такого, что бы заставляло людей любить себе подобных <…> и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие <…> уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено» [70, с. 77].

Душу человека, отрекшегося от Бога, начинают активно терзать бесы. Они стараются проникнуть в душу любого человека, даже праведника, чтобы искусить и подвигнуть на путь греха, а в душе безбожника находят самое благодатное поле для своей деятельности. Такой человек уже плотно встает на путь греха, путь саморазрушения, и только чудо может его спасти. Недаром Федор Михайлович назвал один из своих романов «Бесы» и предварил в качестве эпиграфа цитатой из Евангелия, повествующей об исцелении Христом гадаринского бесноватого (Лк. 8: 32–36). И недаром во сне к Ивану Карамазову является черт, который явно обосновался в его душе. Там, где нет Бога, появляется враг рода человеческого.

Обратимся к образам Рахметова и Базарова, которых в советские времена представляли как «положительных героев». Они появляются в первой половине 1860-х годов и представляют собой портреты нового поколения, тех людей, которые являются промежуточным звеном на пути перехода к будущим народовольцам. Идеология нигилизма становится источником, из которого прорастет будущий большевизм. Именно нигилизм, причем в самых грубых его формах, в самом радикальном формате, становится основой идеологии все того же Ульянова-Ленина.

В 1862 году увидел свет роман Ивана Сергеевича Тургенева «Отцы и дети», написанный в 1860–1861 годах. Это было время начала эпохи Великих реформ, как принято ее именовать. В 1861 году происходит великое событие – отмена крепостного права, крестьяне получают личную свободу. Часть крестьян, не имея возможности или желания

работать на земле, уходит в города, пополняя формирующуюся страту рабочих, переходит в мещанское или купеческое сословия. Начинается процесс постепенного обеднения и кризиса помещичьего хозяйства. Дворянство начинает терять свои позиции, богатства. Однако именно представители либеральных кругов русской аристократии были активными сторонниками и проводниками данной, а также других реформ. Не стоит забывать, что со второй половины 1850-х годов оживляется общественная жизнь, развиваются литература и публицистика. Из среды западников выделяются сторонники либерализма и сторонники более левых направлений, вплоть до социализма. И на этом фоне появляется роман Тургенева, человека либеральных воззрений.

Главный герой романа Евгений Васильевич Базаров, студент-нигилист из разночинцев. Его отец, Василий Иванович, – отставной штаб-лекарь, армейский хирург, служивший у дедушки Аркадия Кирсанова, генерала Петра Кирсанова[1]. Управляет имением своей жены, занимается агрономией. Придерживается консервативных взглядов, религиозен. Является сыном бедного сельского дьячка, который сам пахал землю (говоря о том, что его дед был дьячок, Базаров называет в качестве примера графа Михаила Сперанского, знаменитого русского реформатора, который происходил из духовного сословия)[2]. Мать Базарова – Арина Власьевна, дворянка, дочь секунд-майора, служившего у Суворова, участника перехода через Альпы. Ей принадлежат деревенька Базаровых и пятнадцать душ крепостных крестьян. Набожная православная верующая женщина глубоко обеспокоена отречением сына от веры. Родители сильно и искренне любят Евгения, который, однако, относится к ним без теплоты, с презрением отзываясь об их взглядах и привычках. Базаров отрицает любые авторитеты, все подвергая сомнению: «я ничьих мнений не разделяю: я имею свои» [72, с. 208].

Базаров человек утилитарных воззрений – все, что он считает бесполезным, то отрицается и считается ненужным, особенно если, по его мнению, от этого нет никакой практической пользы: «Мы действуем в силу того, что мы признаем полезным. <…> В теперешнее время полезнее всего отрицание – мы отрицаем» [72, с. 191]. Прежде всего отрицаются искусство, поэзия и другие сферы культуры. Куда больше его привлекают химия, физика, вообще естественные науки (Базаров режет лягушек и изучает их). По его мнению, «порядочный химик в двадцать раз полезнее всякого поэта» [72, с. 169], а «Рафаэль гроша медного не стоит» [72 с. 195]. Базаров считает, что «природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник» [72, с. 185]. Подобный взгляд на природу дорого впоследствии обойдется нашей стране.

В нем нет чувства прекрасного, нет романтизма, ничего такого, что могло бы тронуть его душу и сердце. «Что за таинственные отношения между мужчиной и женщиной? Мы, физиологи, знаем, какие это отношения. Ты проштудируй-ка анатомию глаза: откуда тут взяться, как ты говоришь, загадочному взгляду? Это все романтизм, чепуха, гниль, художество. Пойдем лучше смотреть жука» [72, с. 176], – говорит Базаров Аркадию. Стоит отметить и деспотичный, невыносимый для других героев романа характер Евгения. Главного его оппонента, либерала Павла Петровича Кирсанова, «возмущала совершенная развязность Базарова. <…> Этот лекарский сын не только не робел, он даже отвечал отрывисто и неохотно, и в звучании его глосса было что-то грубое, почти дерзкое» [72, с. 168], отмечает Павел Петрович и его «самолюбие, какое противное» [72, с. 187]. Базарову желает, чтобы Аркадий, попавший под его влияние, все делал по его указке, и это постепен-

[1] Отмечает, что служил в Южной армии, щупал пульс у Витгенштейна и, по намекам, возможно, знал будущих декабристов.

[2] Роман посвящен памяти критика Виссариона Белинского, который был сыном военного врача и внуком священника, По своим взглядам Белинский являлся фактическим предшественником нигилистов 1860-х годов, поэтому был любим советским литературоведением наряду с Добролюбовым, а также Чернышевским и Писаревым.

но начинает превращаться в тиранию. Когда Аркадий Кирсанов высказывает свою мысль довольно поэтичными выражениями, Базаров просит его «не говорить красиво». Аркадий на это отвечает, что говорит как умеет: «Да и наконец, это деспотизм. Мне пришла мысль в голову; отчего ее не высказать?». Базаров же замечает, что тоже имеет право высказать свою мысль и считает, что «говорить красиво – неприлично». Аркадий парирует: «Что же прилично? Ругаться?» [72, с. 266]. По сути, в этом можно увидеть будущее стремление большевиков к примитивизации и обеднению языка. Вместо всеобщей грамотности они принесли полуграмотность и малограмотность, о чем можно судить по документам того времени, написанным людьми, не получившими нормального и полноценного образования, с узким кругозором, но большим самомнением. Разговор превращается в перепалку, Базаров оскорбляет Павла Петровича, называя бранным словом, что вызывает возмущение у Аркадия, которому неприятно слышать, как человек, которого он считает своим наставником, которого пригласил к себе в гости, оскорбляет его родных.

Особенно сильную неприязнь вызывает у Базарова Пушкин. Заметив, что Николай Петрович читает его стихи, Евгений говорит Аркадию: «Это никуда не годится. Ведь он не мальчик: пора бросить эту ерунду. И охота же быть романтиком в нынешнее время! Дай ему что-нибудь дельное почитать» [72, с. 187]. То есть Базаров, будучи в гостях, самолично вынес решение в отношении хозяина дома, осудил его и решил навязать собственные представления. «Дельным» он называет книгу Людвига Бюхнера[1] «Сила и материя» (1855)[2]. Аркадий по указке Базарова подсовывает эту брошюру отцу вместо Пушкина (отмечается, что Николай Петрович читал поэму «Цыгане»). Тот Бюхнера прочел, но сказал следующее: «Либо я глуп, либо это все – вздор. Должно быть, я глуп» [72, с. 188]. Наконец неприязнь Базарова к Пушкину выражается в следующем его диалоге с Аркадием Николаевичем, переросшим в спор: «Однако мы довольно философствовали. “Природа навевает молчание сна”, – сказал Пушкин.

– Никогда он ничего подобного не сказал, – промолвил Аркадий.

– Ну, не сказал, так мог и должен был сказать, в качестве поэта. Кстати, он, должно быть, в военной службе служил.

– Пушкин никогда не был военным!

– Помилуй, у него на каждой странице: на бой, на бой! за честь России!

– Что ты это за небылицы выдумываешь! Ведь это клевета, наконец[3].

– Клевета? Эка важность! Вот вздумал каким словом испугать! Какую клевету ни взведи на человека, он, в сущности, заслуживает в двадцать раз хуже того» [72, с. 265]. Базаров совершенно не стесняется говорить абсолютную неправду, считая, что имеет на это право, и даже если его уличают во лжи, совершенно не смущается. Недаром в романе прямо отмечается: «сперва гордость, почти сатанинская, потом глумление» [72, с. 194]. По сути, это и есть нигилизм, в котором из греха гордыни идет глумление и кощунство, издевательство над любыми ценностями.

Понятие «нигилист» вызывает обсуждение у героев романа. Аркадий Николаевич Кир-

[1] Людвиг Бюхнер был родным братом поэта и драматурга Георга Бюхнера, автора лозунга «Мир – хижинам, война – дворцам», революционного деятеля, основавшего «общество прав человека». Людвиг Бюхнер же был крупнейшим представителем материалистического направления в европейской философии второй половины XIX века. Энгельс называл Людвига Бюхнера, Карла Фохта и Якоба Молешотта вульгарными материалистами.

[2] Главный труд Людвига Бюхнера, выдержавший в России до 1905 года 17 изданий. Воспринимается скорее как философский памфлет в защиту материализма, нежели развитие какой-либо оригинальной концепции.

[3] Любопытно, что в наше время писатель Захар Прилепин в своей книге «Взвод» пытается идти в базаровском русле (но со знаком плюс) и представить Пушкина как… участника боевых действий, бывавшего в сражениях. Это утверждение разоблачается в критической статье Вадима Чекунова [73].

санов, находящийся изначально под влиянием Базарова, так определяет данное понятие: «Нигилист – это человек, который не склоняется ни перед какими авторитетами, который не принимает ни одного принципа на веру, каким бы уважением ни был окружен этот принцип»[1] и «который ко всему относится с критической точки зрения» [72, с. 166]. По мнению Николая Петровича Кирсанова, это означает человека, который ничего не признаёт, а Павел Петрович Кирсанов считает, что это человек, «который ничего не уважает» [72, с. 166]. И с этим вполне можно согласиться, наблюдая взгляды Базарова. Первым на русском языке термин «нигилист» употребил Николай Надеждин еще в 1829 году. В 1858 году его подхватил критик Николай Добролюбов, но данное слово не стало популярным до тех пор, пока не вышел роман «Отцы и дети». Именно его появление сделало термин, как бы сказали в начале XXI века, «мемом».

Слово «нигилист» было сразу же подхвачено многочисленными, читателями романа. Во второй половине XIX века в Российской Империи нигилистами стали называть молодых людей, желавших изменить существовавший в стране государственный и общественный строй, отрицавших религию, бывших материалистами и атеистами и не признававших общепринятые нормы морали, в частности, выступавших за свободную любовь (безбожие и блуд шли у них рука об руку). Помимо Базарова и отошедшего вскоре от этих взглядов Аркадий Кирсанова (во многом из-за деспотичного нрава своего учителя), в романе есть еще два нигилиста разного типа. Первый – это Виктор Ситников, принадлежащий к разряду «прогрессистов», отвергающих любые авторитеты, гоняясь за модой на «свободомыслие». Ситников толком ничего не знает и не умеет, однако же в своем нигилизме оставляет далеко после себя даже Базарова, который его откровенно презирает. Вторая – Авдотья (Евдоксия) Никитишна Кукшина, знакомая Ситникова, которая, подобно ему, является приверженкой самого вульгарного нигилизма. Все эти типажи существовали в реальности и в наше время тоже нередко встречаются.

И, конечно, невозможно не отметить в Базарове главное – русофобию. В его словах видно прямое презрение к русским людям, русскому народу, русскому крестьянству:

«– И добрые мужички надуют твоего отца всенепременно. Знаешь поговорку: “Русский мужик бога слопает”.

– Я начинаю соглашаться с дядей, – заметил Аркадий, – ты решительно дурного мнения о русских.

– Эка важность! Русский человек только тем и хорош, что он сам о себе прескверного мнения. Важно то, что дважды два четыре, а остальное все пустяки» [72, с. 184–185]. Затем у Базарова происходит очень жаркий спор с Павлом Петровичем Кирсановым, который обвиняет своего оппонента в том, что он оскорбляет русский народ: «…я не хочу верить, что вы, господа, точно знаете русский народ, что вы представители его потребностей, его стремлений! Нет, русский народ не такой, каким вы его воображаете. Он свято чтит предания, он – патриархальный, он не может жить без веры…

– Я не стану против этого спорить, – перебил Базаров, – я даже готов согласиться, что в этом вы правы.

– А если я прав…

– И все-таки это ничего не доказывает. <…>

– Как ничего не доказывает? – пробормотал изумленный Павел Петрович. – Стало быть, вы идете против своего народа?

– А хоть бы и так? – воскликнул Базаров. – Народ полагает, что когда гром гремит, это Илья-пророк в колеснице по небу разъезжает. Что ж? Мне соглашаться с ним? Да притом – он русский, а разве я сам не русский.

[1] По мнению Базарова, принципов вообще не существует, а есть ощущения, от которых все и зависит.

– Нет, вы не русский после всего, что вы сейчас сказали! Я вас за русского признать не могу.

– Мой дед землю пахал, – с надменною гордостию отвечал Базаров. – Спросите любого из ваших же мужиков, в ком из нас – в вас или во мне – он скорее признает соотечественника. Вы и говорить-то с ним не умеете.

– А вы говорите с ним и презираете его в то же время.

– Что ж, коли он заслуживает презрения!» [72, с. 191–192].

Однако Базаров куда как более чужд русскому крестьянину, чем дворянин-либерал Павел Кирсанов. Его нескрываемое презрение ко всем основам жизни русского народа, абсолютная оторванность от самой жизни его только еще больше увеличивают эту пропасть. Наконец Базаров прямо признается в своей ненависти к русскому мужику: «Да вот, например, ты сегодня сказал, проходя мимо избы нашего старосты Филиппа, – она такая славная, белая, – вот, сказал ты, Россия тогда достигнет совершенства, когда у последнего мужика будет такое же помещение, и всякий из нас должен этому способствовать… А я и возненавидел этого последнего мужика, Филиппа или Сидора, для которого я должен из кожи лезть и который мне даже спасибо не скажет… да и на что мне его спасибо? Ну, будет он жить в белой избе, а из меня лопух расти будет; ну, а дальше?» [72, с. 264].

Презрение нигилистов и их последующих идейных наследников к русскому крестьянству станет одной из важных составляющих их идеологии. Русская деревня будет подвергнута уничтожению и разорению. Как правило, все те, кто высказывал подобное, были оторваны от реальной народной жизни, являясь разночинцами, то есть людьми, вышедшими из своего сословия, но ни к какому иному не приставшими. Говоря различные мерзости, как отмечает Константин Крылов, они выдавали их за «правду»: «Приходил хам и говорил: “Вы тут все живете и правды не знаете. А правда в том, что Бога нет, вечной жизни тоже нет, из могилки вашей лопух будет расти, а попы все врут и вас обманывают. И царь этот ваш – тоже всех обманывает, потому как не отец он народу, а сволочь. А если Царь сволочь, то и все сволочи”» [74, с. 168]. Именно такой была тактика пропагандистской деятельности нигилистов, которые самую вопиющую и оскорбительную ложь выдавали за «правду».

Вот еще один антигерой русской литературы того времени – выведенный в романе Николая Чернышевского «Что делать?» персонаж по фамилии Рахметов (что интересно, роман был написан отчасти как ответ на тургеневских «Отцов и детей»)[1]. О нем повествуется в главе XXXIX «Особенный человек» [75, с. 260–281], говорящей о его привычках, взглядах, склонностях, происхождении и так далее. В нем можно отметить суровый аскетизм, утилитаризм и аморализм: «Особенный человек был этот господин, экземпляр очень редкой породы» [75, с. 280]. Происходил он из древнего дворянского рода, который вел начало от татарского темника Рахмета, убитого во время народного восстания в Твери. Но несмотря на знатное происхождение, Рахметов начинает вести жизнь, нехарактерную для представителей его сословия. Он начинает делать из себя «сверхчеловека» – становится аскетом, ведет самый суровый образ жизни: «Я не пью ни капли вина, я не прикасаюсь к женщине <…> Так нужно» [75, с. 269]. Он подавляет в себе человеческие чувства: «Я должен подавить в себе любовь: любовь к вам связывала бы мне руки» [75, с. 278]. В рамках этого «самовоспитания» он даже спит на гвоздях. Свой аскетизм в еде он объясняет следующим образом: «Того, что никогда не доступно простым людям, и я не должен есть» [75, с. 269]. Но самое главное, Рахметов является апологетом и проповедником полной безнравственности:

[1] Одним из указаний на это является фамилия одного из героев – Лопухов (это напоминает о лопухе, который должен будет расти из тела мертвого Базарова). Лопухов тоже исповедует философию «стремления к пользе» и избирает себе карьеру медика. Другой отсылкой является фамилия второго героя – Кирсанов.

«– Вы не признаете ревности, Рахметов?

– В развитом человеке не следует быть ей. Это искаженное чувство, это фальшивое чувство <…> Это следствие взгляда на человека, как на мою принадлежность, как на вещь» [75, с. 296]. Идея «свободной любви», как уже отмечалось, была одной из важных составляющих идеологии нигилистов. Вообще все персонажи романа, подаваемые как «прогрессивные» и «новые», выглядят очень неприятно и даже искусственно, словно это не живые люди, а роботы. Что стоит хотя бы идеология Веры Павловны, которая в четвертой главе высказывает феминистические идеи о «превосходстве женской природы над мужской» в плане ума и что лишь «господство насилия» якобы не позволяло найти им должную реализацию. Эти взгляды станут популярными в XX веке, тогда же получат свое развитие, и уже в начале XXI века идеология воинствующего феминизма превратится в один из топоров «нового мирового порядка» против традиционных устоев нормального человеческого общества.

Свой роман Чернышевский написал, находясь в одиночной камере Алексеевского равелина Петропавловской крепости, с 14 декабря 1862 года по 4 апреля 1863-го. Роман впервые был опубликован в журнале «Современник» (№ 3–5), редактором которого был Николай Некрасов. У людей консервативных, государственных воззрений роман сразу вызвал неприятное впечатление. Михаил Николаевич Катков писал о нем следующее: «Как мусульмане чтут Коран, так чтится поклонниками «нового слова» роман Чернышевского *Что делать?*» [76, с. 383]. В комментируемой им книге профессора Цитовича, «почтенный издатель хрестоматии, стерев романические прикрасы и рассеяв обман фразы, выставил лица и деяния, описываемые в романе Чернышевского в их натуральной прелести и действительных побуждениях. Вышла циничная, но верная картина нравов и обычаев, понятий и действий *новых людей»* [76, с. 383]. Философия же романа определяется так: «Философия, очевидно, не новая и не сложная, но приведенная в весьма своеобразную форму. Животное с приправой наслаждения есть единственный истинный источник и должно быть единственной целью человеческих деяний; в нем основа всего нравственного бытия. Требуется, чтобы все, хотя бы насильно, наслаждались. Прочь всякая “метафизика” совести, долга, блага иной жизни и прочих выдумок! Человек должен приблизиться к натуре. Один философ хитро говорил: “Человек есть животное, которое потому не есть животное, что оно знает, что оно животное”. Философ понимал под этим нечто весьма возвышенное. По философии скотоподобия требуется понимать это так: человек должен сознать себя животным и поступать, как сугубо животное. Но сознавай, не сознавай, желаемое блаженство недостижимо при нынешнем порядке вещей, со всем его вековым историческим хламом. Требуется его разрушить и направить на это доброе дело разорения все разнузданные инстинкты зверя...» [76 с. 387]. Таким образом, верно подхвачено то, что нигилизм направлен на разрушение всего человеческого, всей культуры, создававшейся в течение тысячелетий. Нигилизм – это примитивизм и варварство, это то, что направлено против развитой и высокой цивилизации, то, что ведет вниз. Все возвышенное, сложное, изящное заменяется низменным, примитивным и грубым. «Скинуть Пушкина с корабля истории», «во имя нашего завтра сжечь Рафаэля» (который «гроша медного не стоит») – все это возникло из воинствующего нигилизма, на основе которого сформировался ленинский большевизм.

Ленину этот роман нравился: «Как в голову может придти чудовищная, нелепая мысль называть примитивным, бездарным произведение Чернышевского, самого большого и талантливого представителя социализма до Маркса! Сам Маркс называл его великим русским писателем. <…> Я заявляю: недопустимо называть примитивным и бездарным “Что делать?”. Под его влиянием сотни людей делались революционерами. Могло ли это быть, если бы Чернышевский писал бездарно и примитивно? Он, например, увлек моего

брата, он увлек и меня. Он меня всего глубоко перепахал. Его бесполезно читать, если молоко на губах не обсохло. Роман Чернышевского слишком сложен, полон мыслей, чтобы его понять и оценить в раннем возрасте. Я сам попробовал его читать, кажется, в 14 лет. Это было никуда негодное, поверхностное чтение. А вот после казни брата, зная, что роман Чернышевского был одним из самых любимых его произведений, я взялся уже за настоящее чтение и просидел над ним не несколько дней, а недель. Только тогда я понял глубину. Это вещь, которая дает заряд на всю жизнь. Такого влияния бездарные произведения не имеют» [77, с. 131].

Схожих мыслей придерживался анархист князь Петр Кропоткин: «Для русской молодежи того времени она [книга «Что делать?» – *С.З.*] была своего рода откровением и превратилась в программу, сделалась своего рода знаменем» [78, с. 306–307]. В самом деле, данный роман имел большую популярность в среде «передовой» молодежи, оказывал влияние на неокрепшие умы. Художественное произведение, хотя и написанное довольно примитивно, оказалось идеальным средством пропаганды нигилистических идей. Именно этот роман стал вовлекать в антиправительственное движение молодежь, которая вычитывала там идеи будущего, образ которого давался вполне понятно. Одним из тех, кто, прочтя этот роман, стал революционером, а позже – террористом, восприняв социалистические идеи, был один из будущих лидеров «Народной воли» молодой выходец из крестьян Андрей Желябов, которого все тот же Ленин ставил в один ряд с Гарибальди и Робеспьером [79, с. 226].

Личность Чернышевского подверглась разоблачению и низвержению великим русским писателем Владимиром Набоковым в четвертой главе романа «Дар» (1938), которая представляет собой «книгу в книге». Главный герой набоковского романа пишет биографию Чернышевского, в которой автор «Дара» передал собственное отрицательное отношение к личности этого деятеля. Набоков камня на камне не оставляет от культовой для российской интеллигенции личности и культовой для людей левых взглядов книги. Здесь он проявляет столь непривычную для него публицистическую страстность. Идеи Чернышевского и его последователей, по мнению Набокова, стали не только причиной эстетического упадка, но и грядущих катастроф России. Роман же «Что делать?» в плане эстетическом для него совершенно неприемлем и антиэстетичен по своей сути. Набоков полагает (устами своего героя), что роман был разрешен цензурой из-за крайне низкого качества, чтобы выставить Чернышевского на всеобщее осмеяние перед читающей российской публикой, хотя лучше если бы он так и не был найден, будучи утерянным Некрасовым. По сути, в четвертой главе романа, написанного незадолго до начала Второй мировой войны, Владимир Владимирович высказал свою общественно-политическую позицию и больше уже специально на эту тему письменно не высказывался.

В 1860-х годах активно взрастает нигилизм, ставший питательной средой для террористов. В 1866 году Дмитрий Каракозов стреляет в Александра II. Арестованы члены ишутинского кружка, в котором состоял террорист. И в итоге появляется «Народная расправа» Петра Ткачева, написавшего «Катехизис революционера», ставший практическим идейным оформлением нигилизма. За неповиновение его воле был убит студент Иванов, ставший первый жертвой данного направления в антиправительственном движении. Затем был процесс по «нечаевскому делу», вдохновивший Достоевского на написание «Бесов». Русская литература беспощадно сорвала маски с «радетелей за народ» и показала их без прикрас. Антигерои были явлены читателю во всей полноте. В советское время народовольцев прославляли как «героев», тем более что среди них был старший брат Ульянова-Ленина Александр. Правда, дожившие до 1917 года народовольцы в основном большевизм и большевиков не приняли, ведь они, как правило, были эсерами – именно партия социалистов-революционеров считала себя единственной полноправной преемни-

цей «Народной воли». Однако и эсеры, и большевики происходили от одного нигилистического корня. И те, и другие одинаково хотели свергнуть монархию, захватить власть и переустроить страну по-своему.

Достоевский отмечал, что нигилистический яд попал в Россию с Запада, где родились идеи социализма и атеизма (который он прямо выводит из католичества) [80, с. 564–568]. Иосиф Бродский писал: «Большинство романов Достоевского являются, по сути, развязками событий, начало которых имело место вне России, на Западе. Именно с Запада возвращается душевнобольным князь Мышкин; именно там поднабрался своих атеистических идей Иван Карамазов; для Верховенского-младшего Запад был и источником его политического радикализма, и укрытием для его конспиративной деятельности» [23]. И это так: ведь социализм – это идеология, придуманная в Западной Европе. Даже Бакунин с Кропоткиным создали анархизм на основе все тех же западных идей. В России революционное движение, конечно, приобрело некоторые особенности, но в целом в своей основе так и осталось чужеродным, антинациональным. И именно это было четко отражено у Достоевского, прекрасно понимавшего, чем это грозит нашей стране и остальному миру. Дальнейшее развитие русской литературы в начале XX века и катастрофа, случившаяся в 1917 году, показали, что образы антигероев в литературе шагнули в реальный мир и приступили к действию.

Русская и советская литература в XX веке

Начало XX века воспринималось как период, когда Россия находилась на пути к еще большему могуществу и полному раскрытию своего потенциала. Подъем был в экономике, науке, технике и, конечно же, культуре. Варлам Шаламов писал: «Рубеж века был расцветом столетия, когда русская литература, философия, наука, мораль русского общества были подняты на высоту небывалую» [81, с. 226]. Был активный рост населения, жизнь народа постепенно улучшалась. Технический прогресс входил в жизнь, упрощая ее. Увеличивалась грамотность народа, в результате чего росли ряды читателей и появлялись новые писатели. Читательская аудитория становилась больше, соответственно, росли тиражи издаваемой книгопечатной продукции. Литература становилась доступнее все большему кругу людей. Соответственно, расширялся и круг людей, на которых она могла иметь влияние.

Однако у литературы были и определенные недостатки. Прежде всего нехватка массовых популярных изданий, которые бы пропагандировали высокие идеалы чести и верности долгу, традиционные ценности. К сожалению, в русской литературе считалось важным писать исключительно о социальных проблемах, о высших вопросах, то есть о том, что куда больше было интересно достаточно образованному человеку с широким кругозором и пониманием, тогда как приключенческая литература считалась низким жанром. Этот недостаток восполнялся иностранными авторами – Фенимором Купером, Майн Ридом, Густавом Эмаром, Луи Жаколио и Жюлем Верном. Не сложилось, к несчастью, четкого противопоставления литературе критической, революционной и вольнодумной. Стоит вспомнить цитированные выше слова Шаламова об ответственности русской классической литературы за трагедию XX века. В русской литературе, увы, действительно заложены и те семена, что привели к революции. Освещение не тех тем, которые действительно были нужны Империи. Философ Константин Крылов отмечал: «Книжки в России писались в основном для того, чтобы подвигнуть народ убить Царя, зарезать попов и восстановить Польшу» [74, с. 421][1]. Конечно, с этим невозможно согласиться полностью, но доля истины

[1] В другом месте он отмечает: «Русскую революцию совершила русская литература» [74, с. 203].

здесь есть, поскольку революционно настроенные элементы активно использовали для пропаганды живое русское литературное слово в своих целях, по достижении которых началось как раз уничтожение этого самого слова. Какой же стала отечественная литература в XX веке и какие были в ней герои и антигерои? Полный обзор занял бы много томов, поэтому рассмотрим творчество нескольких авторов, важных для понимания того, что же происходило с русской литературой в это непростое время.

Начнем с модного в то время литератора Максима Горького. В литературу он вошел в 1890-х годах и вскоре стал обретать известность и популярность среди читающей публики. Взглядов он придерживался противоправительственных, был открытым врагом Церкви, разделял идеологию ницшеанства. Многие исследователи отмечают ницшеанские мотивы в прозе раннего Горького. Первым об этом в 1898 году написал поэт и критик Минский (Н.М. Виленкин). Горький даже возил портрет Ницше с собой и держал у себя на столе, известно также и о визуальном сходстве писателя и философа. Собственно, пышные усы Горький отращивал, подражая своему кумиру. Однако взгляды Горького сформировались еще до знакомства с трудами немецкого философа. Как отмечает Павел Басинский, в их основе лежит неизбывная «обида на Бога» [82, с. 94]. Горький высоко ценил в Ницше бунтарство, протест против «буржуазной культуры» и весьма низко ставил его социальную проповедь. Его герои, босяки, – люди гордые, заносчивые и вовсе не желающие подниматься со своего социального «дна» куда-то выше, они презирают людей труда, говорят «очень умно» и имеют свою «философию». С творчеством Горького был знаком французский эссеист, литературовед, литературный критик и историк литературы Анри Массис, который считал, что русский человек и особенно крестьянин – это носитель Хаоса: «Массис читал Горького и знал слово “босяк” – природный анархист, перекати-поле, без представлений о законе, порядке и частной собственности, склонный к недеянию», – пишет историк Василий Молодяков [83, с. 269]. Горький относился к крестьянству с откровенной неприязнью, противопоставляя им оторванных от какой-либо социальной группы босяков.

В духе ницшеанских идей пишутся поэма «Человек» (1903), «Песня о соколе», «Песня о буревестнике» (1901), «Челкаш», «Макар Чудра», «Старуха Изергиль», роман «Фома Гордеев» (1899–1900). Вот что писал Владимир Галактионович Короленко: «Человек г-на Горького, насколько можно разглядеть его черты, – есть именно человек ницшеанский: он идет “свободный, гордый, далеко впереди людей (значит – не с ними?) и выше жизни (даже самой жизни?), один, среди загадок бытия…” и мы чувствуем, что это “величание”, но не величие. Великий человек Гете, как Антей, почерпает силу в общении с родной стихией человечества; ницшеанский “Человек” г-на Горького презирает ее даже тогда, когда собирается облагодетельствовать. Первый – сама жизнь, второй – только фантом» [цит. по: 84, с. 240–241]. Он сознательно спорит в своих произведениях с Достоевским. Например, в романе «Трое» Горький выводит образ «несчастного» преступника (у Ницше – «бледный преступник») и ведет осознанный спор с «Преступлением и наказанием» и позицией Федора Михайловича. Известно, что роман о Раскольникове оказал огромное воздействие на Ницше, который развил идею об «имеющем право» в идею сверхчеловека. Горький в своем творчестве часто ставил преступника выше человека труда – особо ярко это выражено в «Челкаше», где крестьянину Гавриле противопоставлен маргинал Челкаш, который занимается воровством. Но настоящим манифестом горьковского ницшеанства стала пьеса «На дне» (название это придумал писатель Леонид Андреев), где идеи Горького высказывает карточный шулер Сатин. Горький снова спорит с Достоевским. Стоит сравнить две фразы:

Достоевский: Смирись, гордый человек!

Горький: Чело-век!.. Это великолепно… Это звучит… гордо!

Высказывание Достоевского взято из его «Пушкинской речи» 1880 года и полностью звучит так: «“Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись,

праздный человек, и прежде всего потрудись на родной ниве", вот это решение по народной правде и народному разуму» [31, с. 428]. Эти слова относятся к пушкинской поэме «Цыганы». У Горького тоже есть рассказ на цыганскую тему – «Макар Чудра» (по нему снят фильм «Табор уходит в небо»). Полностью же цитата из Горького звучит так: «Человек может верить и не верить... это его дело! Человек – свободен... он за все платит сам: за веру, за неверие, за любовь, за ум – человек за все платит сам, и потому он – свободен!.. Человек – вот правда! Что такое человек?.. Это не ты, не я, не они... нет! – это ты, я, они, старик, Наполеон, Магомет... в одном! (*Очерчивает пальцем в воздухе фигуру человека.*) Понимаешь? Это – огромно! В этом – все начала и концы... Все – в человеке, все для человека! Существует только человек, все же остальное – дело его рук и его мозга! Че-ло-век! Это – великолепно! Это звучит... гордо! Че-ло-век! Надо уважать человека! Не жалеть... не унижать его жалостью... уважать надо!» [85, с. 333–334].

Горький стал членом партии большевиков, активно поддерживал их финансово, одобрял терроризм, оказывал содействие террористам, во время Первой мировой издавал пораженческие журнал и газету. Потом разошелся с большевиками, не принял октябрьский переворот, покинул партию, критиковал действия большевиков, затем уехал из России, но через некоторое время вернулся, был обласкан Сталиным, получил все условия для жизни и был провозглашен «первым пролетарским писателем», фактически родоначальником «социалистического реализма». Герои его произведений, которые являлись носителями всех отрицательных свойств и качеств, в советское время провозглашались «положительными», о них писали сочинения и их ставили в пример. Будучи посредственным автором, он был превознесен советской властью как «великий русский писатель». Впрочем, следующий автор, к творчеству которого мы обратимся, был человеком не менее опасным, чем некогда Горький. Но как литератор представляет интерес важностью поднятой в его произведении темы.

Писатель В. Ропшин более известен широкому кругу интересующихся историей как Борис Викторович Савинков, эсер, террорист, организатор ряда террористических актов, политический деятель, борец против большевизма. Ропшин – это псевдоним. Перу этого автора принадлежат две повести – «Конь бледный» и «Конь вороной», мемуары «Воспоминания террориста» и роман «То, чего не было», а также ряд стихотворений и несколько рассказов. Если оценивать Ропшина как писателя, то можно сказать, что он был довольно талантливым и вполне достойным учеником своих предшественников. Влияние Достоевского и Толстого в его творчестве очевидно.

Дебютом Савинкова как Ропшина в литературе стала повесть «Конь бледный», в которой автор отразил собственный опыт террористической деятельности. Произведение имело огромный успех, о новом авторе заговорили. Уже в наше время в России ее дважды экранизировали – режиссер Василий Панин под названием «Исчадье ада» (1991) и режиссер Карен Шахназаров под названием «Всадник по имени Смерть» (2004). Главный герой повести революционер Жорж занимается организацией покушения на губернатора. Его прототипом стал, конечно же, сам автор. Прототипом Вани, ищущего в терроре религиозный смысл, был Иван Каляев, террорист, близкий друг и соратник Савинкова, убивший в 1905 году Великого князя Сергея Александровича и казненный за это преступление. Впрочем, в нем можно увидеть своего рода продолжение вероятного замысла Достоевского превратить Алешу Карамазова в революционера.

Ваня постоянно попрекает Жоржа за его безбожие и высказывает свои взгляды, которые довольно интересно рассмотреть, держа в памяти Достоевского. Вот что он говорит: «есть только два, всего два пути. Один, – все позволено. Понимаешь ли: все. И тогда – Смердяков. Если, конечно, сметь, если на все решиться. Ведь если нет Бога и Христос – человек, то нет и любви, значит нет ничего… И другой путь, – путь Христов, ко Христу <...> убить – тяжкий грех. Но вспомни: нет больше той любви, как если за други своя положить

душу свою. Не жизнь, а душу[1]. Пойми: нужно крестную муку принять, нужно из любви, для любви на все решиться. Но непременно, непременно из любви и для любви. Иначе, – опять Смердяков, то есть путь к Смердякову» [8 с. 135–136].

Однако Ваня все же не мог понять того, что путь, которым шел он и его подельники, был путем в ад, путем не ко Христу, а против Христа. Убитый Каляевым Великий князь Сергей был человеком праведной христианской жизни, практически святым (недаром в наше время много говорят о необходимости его канонизации). Слова Вани о любви – лицемерие, ведь убивают они для того, чтобы творить зло, во имя торжества зла, которое пытается скрыться под самыми разными масками. Когда говорящему «не убий» Ване предлагают уйти из террора, он начинает изворачиваться и крутиться, чтобы оправдаться. По сути, именно первый путь – это и есть путь террора, у которого не может быть никаких оправданий. Это идеология Родиона Раскольникова и Ивана Карамазова, практически воплощаемая наследниками Смердякова. Впрочем, первый в повести упоминается: «Раскольников убил старушонку и сам захлебнулся в ее крови» [87, с. 142]. И это действительно так, поскольку убивая человека во имя разрушительных идей, во имя корысти и так далее, человек убивает, прежде всего, сам себя.

Дальше говорится о ницшеанстве и выдвинутой Ницше идее сверхчеловека: «Сверхчеловек вот иным мерещится. Ты подумай только: сверхчеловек. И ведь верят: философский камень нашли, разгадку жизни. А, по-моему, смердяковщина это. Я, мол, ближних любить не могу, а зато люблю дальних. Как же дальних можешь любить, если нет в тебе любви к тому, что кругом? Если нет любви к тем, что в грязи, в крови, в муках живут? Знаешь, легко умереть за других, смерть свою людям отдать. Жизнь вот отдать труднее. Изо дня в день, из минуты в минуту жить любовью, Божьей любовью к людям, ко всему, что живет. Забывать о себе, не для себя строить жизнь, не для дальних каких-то» [87, с. 147]. Эти слова в устах героя, который ступил на путь убийства и в итоге совершил его, звучат лицемерно. Конечно, Жорж, считающий, что он «сам себе бог», для которого кровь – «вода», гораздо ужаснее и страшнее Вани, но оба они встали на преступный путь убийства и погибели собственных душ.

Рабочий Федор, совершая покушение на генерал-губернатора, убивает семерых (кучер, постовой городовой, агент охранного отделения, два дворника, подполковник, унтер-офицер) и ранит троих человек (городовой, два рядовых солдата), при этом сам губернатор не пострадал[2]. Собственно, именно такой и была картина тогдашнего террора: число жертв в разы превышало число казненных террористов. В итоге практически все главные персонажи гибнут: Федор убит при аресте, Ваня казнен за убийство губернатора, Эрна покончила жизнь самоубийством, судьба самого Жоржа тоже неясна. Кстати, в повести присутствует тема адюльтера, который заканчивается трагически, – Жорж убивает мужа своей любовницы Елены и после этого охладевает к ней. Адюльтер в очередной раз показан как настоящее зло.

Вспомним, что и те, кто принимал участие в подготовке убийства Великого князя Сергея Александровича, в большинстве закончили жизнь трагически: Каляев, непосред-

[1] Точно так же, теми же словами объясняла свой уход в террор Мария Беневская, как вспоминал Савинков в своих мемуарах [86, с. 248]. Она опиралась на другую евангельскую цитату: «иже бо аще хощет душу свою спасти, погубит ю: и иже аще погубит душу свою ради Мене, обрящет ю» (Мф. 16: 25). Правда, Беневская произносит ее по-церковнославянски несколько иначе: «Иже бо аще хочет душу свою спасти, погубит ю, а иже погубит душу свою Мене ради, сей спасет ю».

[2] Дмитрий Жуков во вступительной статье пишет о Федоре так: «До того, как стать террористом, он получал один целковый в день. Глаза его горят классовой злобой ко всем, кто получает больше. “Всех бы их, безусловно”. Поставить к стенке. Это готовый комендант будущей Чека, исполнитель приговоров “троек”, вырывающий у своих жертв золотые зубы во имя осуществления социальной справедливости» [87, вступ. ст., с. 34–35].

ственный убийца, был казнен, Борис Савинков погиб при загадочных обстоятельствах в 1925 году на Лубянке (или был убит чекистами, или совершил самоубийство). Евно Азеф умер в 1918 году от почечной недостаточности в берлинской клинике (до этого, с 1915 по 1917 год он содержался в тюрьме Моабит). Дора Бриллиант в конце 1905 года была арестована, заключена в Петропавловскую крепость, где сошла с ума и скончалась в 1909 году. Бориса Моисеенко в ноябре 1918 году расстреляли русские офицеры-патриоты из отряда белогвардейского казачьего атамана Ивана Красильникова, убежденного монархиста. Петр Куликовский, убивший в 1905 году московского градоначальника графа Шувалова, в 1923 году, попав в плен к красным в Амге (Якутская область), покончил с собой, отравившись морфием в лазарете. Из всех причастных к этому убийству дольше всех прожил Владимир Зензинов, который скончался в 1953 году в Нью-Йорке [88, с. 26].

Тема террора, его смысла и того, к чему он приводит, была продолжена Ропшиным в романе «То, чего не было». Это, пожалуй, одна из вершин его творчества. Роман был любимой книгой известного русского писателя Варлама Шаламова: «Книгу Ропшина “То, чего не было” всю почти помню на память. Знаю все почему-то важные для меня абзацы, целые куски помню. Не знаю, почему я учил эту книгу наизусть, как стихи. Эта книга не принадлежит к числу шедевров. Это – рабочая, пропагандистская книга, но по вопросу жизни и смерти не уступала никаким другим. Дело тут в приобщении к сегодняшнему дню, непосредственной современности. Это – книга о поражении революции 1905 года. Но никогда еще книга о поражении не действовала столь завлекающее, вызывая страстное желание стать в эти же ряды, пройти тот же путь, на котором погиб герой» [89, с. 105–106]. Ропшин стал для Шаламова автором, «который оказал сильное влияние на формирование и укрепление моего главного жизненного принципа – соответствия слова и дела, – определили мою судьбу на много лет вперед» [89, с. 104]. Для него Савинков и его товарищи «были героями, и мне хотелось только дождаться дня, чтобы я сам мог испытать давление государства и выдержать его, это давление» [89, с. 106]. Уже хотя бы по этой причине, что данный роман повлиял на становление личности будущего писателя, стоит рассмотреть его.

Сегодня, однако, он вызывает у читателя совершенно не те чувства, что вызывал у юного священнического сына в 1917 году. За прошедшие сто с лишним лет мы успели увидеть то, что получилось в нашей стране в результате поставленного над нею социалистического эксперимента. Террор и революция открыли путь страшному насилию, массовым убийствам, смертям от голода, холода и болезней, разрушению некогда процветающей страны. Все это принесли к нам революционеры с бомбами и без бомб (иные слова и книги взрывали страну с куда более страшными последствиями). В романе Ропшина мы видим первую серьезную попытку разрушить, снести основы нашей страны. Первая атака на нашу государственность тогда была отбита. Те, кто принимал в ней участие, или убежали за пределы Империи, или отправились на каторгу, в тюрьмы и ссылки, или сгорели, как спички, в этом пожаре. И этих сгоревших показывает нам в своем романе литератор Ропшин (террорист Савинков, знавший все непосредственно).

Роман написан под сильным влиянием Толстого и Достоевского. От первого в нем чувствуются язык и стиль, характерный для романа об исторических событиях и судьбе одной семьи на их фоне. Впрочем, не все это одобряли. Литературная «крестная мать» Савинкова, подарившая ему псевдоним Ропшин, Зинаида Гиппиус писала ему 19 января/1 февраля 1912 года: «Язык, стиль Толстого – прекрасен для него, но только для него одного. Вот уж не образец! Я думаю, наш литературный язык эволюционирует и стремится к своему совершенству – к незаметности. Недаром он перешел полосу последней вычурности. Теперь он хочет быть именно незаметным, прятать слова за яркость представления. Идет к “Пиковой даме”, к “Капитанской дочке” скорее – и это благо. Пишите по представлению и с минимумом слов, так, чтобы все менялось, если выкинешь хоть одно.

Вот для этого полезно уметь писать стихи. Толстой не писал стихов, а Вы умеете, поэтому Вы не можете и не должны, как “Вы”, даже издали подходить к языку Толстого. Кстати: перечтите смерть Пети в “Войне и мире”. У меня нет книги под рукой, не могу справиться, но, кажется, именно Петя, убитый, лежал так же, глядя вверх, точно так же, как у вас Миша. Впрочем, это пустяк» [90, с. 396].

Миша – это младший брат главных героев из семьи Болотовых. Действительно, он весьма напоминает Петю Ростова из «Войны и мира». Юный студент, вчерашний гимназист под влиянием образа своего среднего брата Андрея и вольнодумной литературы, решает принять участие в московском декабрьском мятеже. Он сбегает в Москву, присоединяется к одному из отрядов, вызывается передать сообщение и по пути гибнет во время атаки правительственных войск на баррикаду. Стоит отметить, что «Новое время» называло роман имитацией «Войны и мира». Отмечалось также в критике и тематическое сходство с «Сашкой Жигулевым» Леонида Андреева и «Александром I» Мережковского. «Широкоохватный, многоплановый, призванный показать и революцию 1905 года, и террор, и не просто показать, а подвергнуть все анализу, наподобие толстовского, разве что не хватало изобразительной мощи классика, который влиял и продолжает влиять на манеру письма многих литераторов», – отмечает исследователь Дмитрий Жуков [91, с. 160]. Толстовское влияние видно и в описании московского мятежа в декабре 1905 года, когда, как отмечает сам автор, стихийно поднялись, не спросив позволения партийных комитетов, и начали строить баррикады. Московский бунт – самая яркая часть книги, но в то же время Ропшин в романе отказывает ему в статусе «народной революции» – «скорее, это пушкинский бессмысленный и беспощадный русский бунт» [92, с. 42]. К тому же в нем видны признаки своего рода «репетиции» последующих событий – революции, гражданской войны, массового террора.

Один из персонажей – революционный вожак, «атаман» Владимир Иванович Глебов. Во время декабрьского мятежа он со своими подельниками является на квартиру полковника Отдельного корпуса жандармов Евгения Павловича Слезкина и убивает его на глазах жены и детей. Такой эпизод имел место в реальности. 15/28 декабря 1905 года группа боевиков во главе с эсером-максималистом Владимиром Владимировичем Мазуриным явилась на квартиру в доме Скворцова в Волковом переулке и убила 37-летнего помощника начальника Московской сыскной полиции Александра Ивановича Войлошникова. Описание убийства вызывает ужас и открывает нам истинное лицо революционеров, действующих как самые настоящие каратели, бандиты и убийцы, а не «вершители справедливости». Их жертвой становится честный слуга Царя и Отечества, боровшийся с революционной чумой. Перед смертью он ведет себя достойно и вызывает у читателя симпатию. Таких убийств без суда и следствия будет впоследствии очень много. Перед нами лишь первые всполохи грядущего пожара, охватившего всю страну. И в этом пожаре сгорят не только невинные жертвы, но и сами поджигатели.

А вот еще один антигерой русской литературы, не такой заметный, как другие, ему подобные. В его описании Ропшин проявляет поразительную прозорливость, предсказывая, что ждет страну в ближайшем будущем. Это Рувим Эпштейн, чьи взгляды не могут не ужасать, вступивший в банду Владимира Глебова уже после подавления московского бунта: «Он доказывал, что демократическая республика – обветшалая полумера и что партия должна стремиться не к власти, а к свободному устроению анархических общин. Он доказывал, что во имя этой великой цели допустимы сильнейшие средства. Он советовал грабить купцов, жечь помещиков, “экспроприировать” в пользу народа имущество частных лиц. Он утверждал, что опаснейший враг революции – не правительство, а “буржуазия” и что нельзя и не надо щадить “презренного буржуа”» [92, с. 335]. И через несколько страниц в романе появляется человек, как раз пригодный в качестве исполни-

теля подобных планов, – уголовник и висельник Муха, убийца и грабитель, напоминающий Федьку-каторжного из «Бесов». Тут важно отметить тесную связь революционеров с криминалитетом, их поразительное сходство и даже родство. По сути, надо понимать, что захватившие в 1917 году власть в стране люди имели немало общего с обычными, «социально близкими» им уголовниками.

Эпштейн – это неприкрашенный портрет того, кто в скором будущем станет сидеть в ЧК и распоряжаться судьбами миллионов людей. Здесь невозможно не заметить своеобразной переклички со статьей Раскольникова, повлиявшей на появление столь любимого Эпштейном ницшеанства. «Вы читали мою статью “О худших и лучших”? Нет?.. Я писал, что нужно сделать генеральную чистку… Понимаете – генеральную! Понимаете, нужен террор массовый, универсальный, всеобъемлющий, беспощадный… Есть две расы людей. Раса эксплуататоров и раса эксплуатируемых. Эксплуататоры наследственно злы, хищны и жадны. Сожительство с ними немыслимо. Их надобно истребить… Понимаете, истребить… Всех до единого, до последнего… Если их сто тысяч, надо истребить сто тысяч… Если их миллион, надо истребить миллион… Если их сто миллионов, надо истребить сто миллионов… Стесняться нечего… И я… я, Рувим Эпштейн, знаю, как это сделать» [92, с. 452].

Вскоре именно это начнут делать большевики. Цифра же «сто миллионов» отсылает нас к интервью Александра Исаевича Солженицына испанскому телевидению: «Профессор Курганов косвенным путем подсчитал, что с 1917 года по 1959-й только от внутренней войны советского режима против своего народа, то есть от уничтожения его голодом, коллективизацией, ссылкой крестьян на уничтожение, тюрьмами, лагерями, простыми расстрелами, – только от этого у нас погибло, вместе с нашей гражданской войной, 66 миллионов человек. Этой цифры почти невозможно себе представить. В нее нельзя поверить. Профессор Курганов приводит другую цифру: сколько мы потеряли во Второй мировой войне. Этой цифры тоже нельзя представить. Эта война велась, не считаясь с дивизиями, с корпусами, с миллионами людей. По его подсчетам, мы потеряли во Второй мировой войне от пренебрежительного, от неряшливого ее ведения 44 миллиона человек! Итак, всего мы потеряли от социалистического строя – 110 миллионов человек! Поразительно, что Достоевский в конце прошлого века предсказал, что социализм обойдется России в сто миллионов человек. Достоевский это сказал в 70-х годах Девятнадцатого века. В это нельзя было поверить. Фантастическая цифра! Но она не только сбылась, она превзойдена: мы потеряли сто десять миллионов и продолжаем терять. Факт тот, что мы потеряли одну третью часть того населения, которое было бы у нас, если бы мы не пошли по пути социализма, или потеряли половину того населения, которое у нас сегодня осталось» [93, с. 451–452].

На Достоевского ссылается и сам Курганов: «Ф. Достоевский еще в 1871 г. высказал предположение, что социальное переустройство общества может обойтись народу в сто миллионов голов» [94, с. 54]. У Достоевского данное утверждение мы можем встретить в романе «Бесы», где ее произносит один из участников нигилистического революционного кружка: «Нам вот предлагают, чрез разные подкидные листки иностранной фактуры, сомкнуться и завести кучки с единственною целию всеобщего разрушения, под тем предлогом, что как мир ни лечи, все не вылечишь, а срезав радикально сто миллионов голов и тем облегчив себя, можно вернее перескочить через канавку. Мысль прекрасная, без сомнения» [95, с. 314]. Ранее эти слова о ста миллионах произносятся Липутиным в разговоре с Кирилловым: «Они только наблюдения собирают, а до сущности вопроса или, так сказать, до нравственной его стороны совсем не прикасаются, и даже самую нравственность совсем отвергают, а держатся новейшего принципа всеобщего разрушения для добрых окончательных целей. Они уже больше чем сто миллионов голов требуют для водворения

здравого рассудка в Европе, гораздо больше, чем на последнем конгрессе мира потребовали» [95, с. 77].

Источником данных рассуждений называется некий «Конгресс мира». Такой действительно проводился. В 1867 году, во время очередной поездки в Европу, Достоевский посетил открывшийся 28 августа/9 сентября в Женеве конгресс «Лиги мира и свободы» (узнал он об этом мероприятии от Николая Огарева, вице-президента конгресса от русских эмигрантов), на котором выступали многие «светила европейской мысли» того периода[1]. Инициаторами мероприятия была республиканская, пацифистски настроенная интеллигенция при активном участии известного французского писателя Виктора Гюго, итальянского революционера Джузеппе Гарибальди и других. Свои впечатления об увиденном и услышанном Федор Михайлович высказал в письме своей племяннице Софье Ивановой от 29 сентября/11 октября 1867 года из Женевы: «Я сюда попал прямо на “Конгресс мира”, на который приезжал и Гарибальди. Гарибальди скоро уехал, но что эти господа, – которых я в первый раз видел не в книгах, а наяву, – социалисты и революционеры, врали с трибуны перед 5000 слушателей, то невыразимо! Никакое описание не передаст этого. Комичность, слабость, бестолковщина, несогласие, противуречие себе – это вообразить нельзя! И эта-то дрянь волнует несчастный люд работников! Это грустно. Начали с того, что для достижения мира на земле нужно истребить христианскую веру. Большие государства уничтожить и поделать маленькие; все капиталы прочь, чтоб все было общее по приказу, и проч. Все это без малейшего доказательства, все это заучено еще 20 лет назад наизусть, да так и осталось. И главное, огонь и меч – и после того как все истребится, то тогда, по их мнению, и будет мир» [96, с. 330].

А вот что писал Достоевский о том же событии Аполлону Майкову 15/27 сентября 1867 года: «Писал ли я Вам о здешнем “Мирном конгрессе”. Я в жизнь мою не только не видывал и не слыхивал подобной бестолковщины, но и не предполагал, чтоб люди были способны на такие глупости. Все было глупо: и то, как собрались, и то, как дело повели и как разрешили. Разумеется, сомнения и не было у меня в том еще прежде, что первое слово у них будет: драка. Так и случилось. Начали с предложений вотировать, что не нужно больших монархий и все поделать маленькие, потом что не нужно веры и т. д. Это было 4 дня крику и ругательств. Подлинно мы у себя, читая и слушая рассказы, видим все превратно. Нет, посмотрели бы своими глазами, послушали бы своими ушами! Видел и Гарибальди. Он мигом уехал» [97, с. 323].

В работе конгресса под председательством Жюля Барни, основателя «Международной лиги мира и свободы», приняли участие: вице-председатель Михаил Бакунин, Джузеппе Гарибальди, Пьер Леру, Элизе Реклю, Луи Блан, Виктор Гюго, Карл Фогт, Николай Огарев и другие. Не участвовали вопреки ожиданиям Карл Маркс и Александр Герцен. Программа конгресса отличалась неопределенностью и половинчатостью, абсолютное большинство участников, представлявших западноевропейскую демократию, открыто высказывали враждебное отношение к России. Все это существенно повлияло на мировоззрение Достоевского, ставшего еще более убежденным противником революций и социализма.

«Сто миллионов голов» упоминаются в «Дневнике писателя» за 1877 год. В главе «Злоба дня в Европе» Достоевский пишет: «Они прямо объявляют, что для себя ничего не хотят, а работают лишь для человечества, хотят добиться нового строя вещей для счастья человечества. Но тут их ждет буржуа на довольно твердой почве и им прямо ставит на вид, что они хотят заставить его стать братом пролетарию и поделить с ним имение – палкой и кровью. Несмотря на то, что это довольно похоже на правду, коноводы отвечают им, что

[1] Федор Михайлович посетил заседание конгресса вместе с супругой Анной Григорьевной 30 августа/11 сентября 1867 года.

они вовсе не считают их, буржуазию, способными стать братьями народу, а потому-то и идут на них просто силой, из братства их исключают вовсе: “Братство-де образуется потом, из пролетариев, а вы – *вы сто миллионов обреченных к истреблению голов* [выделено мной – *С.З.*], и только. С вами покончено, для счастья человечества”. Другие из коноводов прямо уже говорят, что братства никакого им и не надо, что христианство – бредни и что будущее человечество устроится на основаниях научных» [98, с. 67–68]. Завершает ее Федор Михайлович следующими словами: «И та и другая сторона страшно не правы, и та и другая погибнут во грехах своих. Повторяем, всего тяжелее для нас, русских, то, что у нас даже Левины над этими же самыми вопросами задумываются, тогда как единственно возможное разрешение вопроса, и именно русское, и не только для русских, но и для всего человечества, – есть постановка вопроса нравственная, то есть христианская. В Европе она немыслима, хотя и там, рано ли, поздно ли, *после рек крови и ста миллионов голов* [выделено мной – *С.З.*], должны же будут признать ее, ибо в ней только одной и исход» [98, с. 68–69].

Реальность полностью подтвердила это пророчество – социализм по всему миру унес жизни миллионов людей, точное количество жертв не подсчитано до сих пор.

Возвратимся к Рувиму Эпштейну. Для него нет никаких моральных ограничений, мало того – он является агентом охранного отделения (с оплатой 500 рублей в месяц) и призывает Фрезе тоже поступить туда на службу, считая, что во имя террора дозволено все: «Сильный дерзнет… Слабый отступит… Я свободный человек… Авторитетов не признаю…» [92, с. 457]. Тут невозможно не вспомнить убийцу премьера Столыпина Дмитрия Григорьевича (Мордхо Гершовича) Богрова, который являлся агентом Киевского охранного отделения. И сразу возникают мысли – повторит ли Эпштейн его судьбу или же вернется в 1917 году в объятую революцией Россию и сделает карьеру в ЧК?

Эпштейн уезжает в Париж, а все основные герои романа гибнут или арестованы. Погибают все братья Болотовы – средний Андрей казнен, младший Миша гибнет на баррикадах в Москве, ушедший в террор старший Александр, морской офицер, участник Цусимского сражения, застреливается, чтобы избежать ареста. Отец их, человек верноподданнических чувств и взглядов, сходит с ума – тут прямая перекличка с реальной семейной историей братьев Савинковых: старший брат Александр покончил с собой в якутской ссылке, средний Борис ушел в террор и погиб в 1925 году, младший Виктор чудом выжил и умер уже в эмиграции своей смертью, а их отец скончался в психиатрической клинике. Революция и террор уносят жизни не только своих жертв, но и самих террористов и революционеров. Все гибнут. Все разрушается. В этом романе, как это ни парадоксально прозвучит, революционер Савинков фактически выступает как обличитель и противник революции, показывая, к чему ведет это зло. Именно такое впечатление возникает после прочтения этого произведения. Сегодня оно воспринимается именно в таком ключе.

В 1917 году в России произошла революция, имевшая двумя отправными точками февральский и октябрьский перевороты. В том же году началась гражданская война – ее первым сражением были бои в Москве, когда большевики воевали против относительно законной власти, представленной в Москве городской думой и городской управой. Затем образовался очаг сопротивления на Дону, Добровольческая армия, поднялась часть казачества. Произошло восстание Чехословацкого корпуса, сформировался очередной очаг сопротивления большевикам на Волге. Критиковавший большевиков Горький тем не менее не выступил в поддержку их противников. Савинков же принял участие в вооруженной борьбе. Россия погрузилась во мрак и хаос, лилась кровь огромного количества людей. Захват власти большевиками означал самую настоящую катастрофу, которая привела к разрухе и вполне могла полностью уничтожить Россию, которая уцелела только чудом.

Красные позже напишут свои художественные произведения, создадут своих «героев», своих идолов, которых будут тщательно навязывать с юных лет молодому поколению. Все эти чапаевы, щорсы, буденные назывались героями гражданской войны, прославлялись, «канонизировались», хотя фактически были самыми настоящими антигероями. Настоящие герои тогда находились на стороне белых, воюя за единую и неделимую Россию. Это реальные, живые люди – Дроздовский, Каппель и другие. Граф Келлер, погибший от рук петлюровцев в Киеве, был одним из прототипов полковника Най-Турса в романе Михаила Булгакова «Белая гвардия». Этот уже вымышленный персонаж окажется в числе культовых героев русской литературы. Настоящий рыцарь, человек чести, он погибает как герой, спасая мальчишек-юнкеров и прикрывая их отход, жертвуя жизнью за други своя. Безусловно, это один из тех литературных персонажей, кого можно назвать достойным примером для подражания. «Белая гвардия» стоит в ряду лучших произведений русской литературы XX века.

Можно вспомнить прекрасную книгу Антона Туркула «Дроздовцы в огне» (художественная обработка Ивана Лукаша), в которой дается немало героических образов, начиная самим полковником Дроздовским и заканчивая мальчишками-добровольцами. Эта книга тоже может быть причислена к лучшим произведениям русской литературы XX века и ее вполне возможно рекомендовать для чтения юношеству.

В числе известных произведений литературы XX века роман Михаила Шолохова «Тихий Дон» (Нобелевская премия 1965 года). Вопрос авторства данной книги мы в этой статье рассматривать не будем. Роман интересен совершенно по иным причинам. Прежде всего стоит отметить, что его персонажи далеко не идеальны. Мало того – в романе показано разрушение нравов и гибель традиционного уклада, который приносит с собой революция. Гибнут практически все герои. К тому же происходит падение нравственности. Вспомним тему адюльтера и то, что для русской литературы он совершенно неприемлем, а если все же случается, то ничем хорошим, как правило, не оканчивается.

«Лишь разрыв с традиционной русской культурой после революции открывает дорогу настоящим романам с европейским метасюжетом: “Тихий Дон”, “Мастер и Маргарита”, “Доктор Живаго” – во всех этих случаях писателю удается освободиться от Татьяны Лариной. Но не совсем, – отмечает Егор Холмогоров. – Аксинья гибнет от пули. Лару уносит к гибели водоворот гражданской войны. Маргарите и Мастеру находится лишь одно место – в тихом и тенистом уголке ада» [11, с. 173]. В финале «Тихого Дона» Григорий Мелехов возвращается домой к своему сыну, но читателю, который изучал историю прототипов романа и помнит слова Мишки Кошевого, обещавшего расстрелять шурина, ясно, что долго он не проживет. Старый патриархальный традиционный уклад разрушен и восстановить его уже практически невозможно, поскольку новая семья, созданная Михаилом Кошевым и Евдокией Мелеховой, будет строиться по совершенно иным принципам и на иной лад.

Идеальным положительным персонажем романа, образцом офицерской чести и долга мог бы быть Евгений Листницкий, но его тоже портит и пятнает ведущий к гибели адюльтер. Он дважды соблазняет Аксинью, потом влюбляется в жену своего боевого товарища, и заканчивается все, как известно, печально. Хотя для героического и положительного образа у него есть все необходимые данные. Вот что пишет Ирина Медведева-Томашевская в своей работе «Стремя “Тихого Дона”»: «…поведение Листницкого предстает перед читателем как типичное для среднего, кадрового офицера. Он знает службу и не отступает от нее и от тех правил офицерской чести, какие усвоены с детства, раз и навсегда. Листницкий храбр (как положено быть кадровику), неплохой товарищ в офицерской среде и даже по-своему (как положено) любит солдат (пока солдат послушен и знает свое место). Листницкий – не тупица, и в пределах привычных идеалов, утверждаемых (со времен юнкерских) – даже склонен пофилософствовать, даже способен к лирическим

переживаниям (казачьи песни, в которые вслушивается он на фронте); чувства его при виде обожаемого монарха, униженного, изгоняемого, когда в глазах его падала от края черной папахи царская рука, отдававшая честь, в ушах звенели бесшумный ход отъезжающей машины и унизительное безмолвие толпы, молчанием провожавшей последнего императора...» [99, с. 94].

Интересно, как отображается, по ее мнению, в данном романе белая гвардия: «И он [Корнилов – *С.З.*], и его соратники – Алексеев, Каледин, Романовский, даны автором в их объективно-положительных чертах, как жертвы развала режима, но не виновники поражения, ибо круг был замкнут. Трагический отсвет на прекрасно написанных портретах "вождей контрреволюции" – заставляет читателя склонить голову перед погибшими или вынужденными уйти. Между тем, безнадежность предприятия тем явственнее видна читателю в романе, чем меньше там проклятий и резких эпитетов. На первом плане романа – верные своему долгу, вполне посредственные офицеры-фронтовики, вроде Копылова (IV, 7, IX–X). Что касается горячих голов, молодых людей с волей и страстной нетерпимостью к тому, что с их точки зрения несет гибель России, – то лучшие из них погибают без поддержки в неравном бою. Такова гибель Калмыкова, которого в упор, во время свободного митинга, еще в канун Октября, пристреливает большевик Бунчук (II, 4, XVII). Так же умирает предательски растерзанный бесстрашный, отчаянный, презрительный офицер Чернецов (II, 5, XII), лицо историческое» [99, с. 106–107]. Вот, пожалуй, именно эти образы второго плана стоит взять за образец читателю, как примеры храбрости, чести, верности долгу.

Обратимся к личности еще одного связанного с Доном писателя, создавшего большое количество романов, один из которых связан с событиями революции и гражданской войны, а другой – с историей покушения народовольцев на Государя Императора Александра II Освободителя. Отношение к этому автору в обществе довольно неоднозначное, но невозможно обойти его стороной, рассказывая о русской литературе XX столетия. Это Петр Краснов[1].

Роман «От Двуглавого Орла к красному знамени» является одной из несомненных вершин творчества автора. Это роман-эпопея, повествующий об истории русского общества и прежде всего Русской Императорской армии на протяжении более четверти века. Написан он был фактически по горячим следам. Сам автор в предисловии указывает, что начал писать его еще в годы гражданской войны, но работа постоянно прерывалась отвлечением на военные события. И вот, находясь уже в эмиграции, Краснов дописывает роман и выпускает его в 1921 году. На следующий год выходит второе издание, существенно исправленное автором, – именно этот вариант Краснов считал воплощением своего литературного замысла. Он не скрывает, что ориентировался на «Войну и мир» как образец для подражания. Это был первый в русской литературе роман-эпопея о событиях начала XX века, описывавших Первую мировую войну, революцию и гражданскую войну, роман о событиях недавнего прошлого, в котором осмыслялось произошедшее. Роман написан настоящим учеником Толстого и Достоевского, достойным продолжателем русских литературных традиций. Краснов был талантливым писателем, начавшим писать еще в конце 1890-х годов, но по-настоящему его творчество определила русская катастрофа, приведшая к кровавой революции с гражданской войной. Стоит отметить, что в 1926 году он даже выдвигался на Нобелевскую премию по литературе.

Не приукрашивая действительность и объективно показывая жизнь в России до 1917 года, Краснов проводит очень важную мысль: Царь – это нормально, без Царя – раз-

[1] Данный раздел написан на основе моей статьи «О романах Краснова (К 150-летию со дня рождения)» [100, с. 22–26].

руха и катастрофа. Россия Императора Николая II была страной вполне свободной и развивающейся высокими темпами. Но рост всегда сопровождается симптомами различных неприятных для организма болезней. И вот одна из них: с развитием образования стали появляться люди, которые воспринимали революционную отраву, впитывали новые учения, пришедшие с Запада, и становились нигилистами, безбожниками, хотели перемен и желали разрушения и отмены армии. Спокойное существование явно не для них, они жаждали, чтобы грянула буря. И буря действительно грянула – и для тех, кто желал этого, ничего хорошего не принесла. Революция уничтожила нормальную человеческую жизнь и разрушила быт людей, перемолола их самих, сломала судьбы и погубила множество жизней. Именно на этом фоне разворачивается действие романа Краснова. В этом романе есть и герои, и антигерои. Особо стоит отметить двоих.

Первый – это абсолютный антигерой произведения, пожалуй, один из немногих отрицательных литературных героев, в котором нет вообще ничего, что могло бы вызвать хоть каплю сочувствия. Это антагонист главного героя романа, генерала Александра Саблина, его незаконнорожденный сын Виктор Коржиков. Ему просто невозможно сочувствовать, его невозможно оправдать. Ибо невозможно оправдать того, кто насилует семилетнюю девочку и не только не испытывает никакой вины или раскаяния, а даже бахвалится этим, ведь это «буржуйка» (причем если совершивший нечто подобное Ставрогин в «Бесах» явно ощущает что-то неприятное и в конце концов сводит счеты с жизнью, то у Коржикова никаких душевных мук нет). В нем нет ничего человеческого, причем изначально – он не крещен и не воспитан в русской традиции, ему не привиты никакие традиции и моральные нормы. И он подсознательно чувствует в героическом Нике Полежаеве своего врага, который сильнее его морально – и это читатель прекрасно видит. Если тот же Осетров имеет возможность раскаяться, поскольку в нем еще осталось человеческое, русское и поэтому ему дается шанс спастись, то Коржиков так и умирает не раскаявшись. По сути, это гораздо более радикальное развитие описанного Шаламовым «урки» – беспринципного, жесткого, опасного для всех окружающих.

Алеша Карпов – герой положительный. Это, пожалуй, один из самых запоминающихся персонажей романа, истинный рыцарь без страха и упрека, прекраснодушный, чистый и отважный юноша, готовый умереть за Отечество и за свою любовь. Причем объектом его любви становится Великая княжна Татьяна Николаевна. Алеша – молодой человек, убежденный монархист, в чем-то наивный, смелый и решительный – тот, кого так не хватало в феврале 1917 года. Та часть романа, которая описывает фронтовые похождения Алеши и его любовь к Великой княжне – одни из лучших его страниц, одно из лучших описаний любви, настоящей и чистой, в русской литературе, которая уже породила Петрушу Гринева, Петю Ростова, Алешу Карамазова. У Карпова есть прототип – молодой кавалерийский офицер, выпускник Пажеского корпуса Дмитрий Малама, который проявил героизм на поле боя, был ранен и попал в Царскосельский госпиталь, где и влюбился в Великую княжну (причем взаимно) – это было прекрасное, светлое и непорочное чувство. В романе оно передано так поразительно сильно, что не можешь отделаться от ощущения: так написать сегодня редко кто сможет. И в жизни – трагический финал. Великая княжна (вместе с подаренным ей в знак любви французским бульдогом Ортипо) погибла в Екатеринбурге от рук большевистских палачей. Малама же, узнав об этом, подобно Алеше Карпову искал смерти в бою и нашел ее в конной атаке под Царицыном 15 июля 1919 года.

«Цареубийцы (1-е марта 1881 года)» – еще один важный роман Краснова, в котором выведен целый ряд антигероев. Роман повествует главным образом о террористах-народовольцах, однако он ценен прежде всего тем, что миру террористов и врагов Отечества противопоставлен мир русских патриотов, героев, верных слуг Царя и Отечества. Это

рассказ о последних годах царствования Александра II Освободителя. То время было временем пробуждения общественной жизни, когда помимо мирных сторонников преобразований и установления в России конституционного строя появились радикалы, заговорившие о том, что изменения должны совершаться насильственно, что монархию надо свергнуть, и перешедшие от слов к конкретным действиям – террору. Террористы-народовольцы предстают здесь довольно гнусными людьми, инфернальными и несущими смерть. Описание их мира вызывает ощущение мрака, холода, сырости. Это мир совершенно чуждых России людей. Настоящие русофобы, они пытаются говорить о русском народе, о русском патриотизме, но по-своему. Им противно все, что связано с патриотизмом и верностью Царю и Отечеству. Особенно показательна ненависть аристократки Перовской к генералу Скобелеву (внуку выходца из семьи однодворца и крестьянки), который был очень популярен в народе. Народовольцев, называвших себя «радетелями за народ», это страшно злило. Собственно, они сами считали себя народом, будучи, впрочем, совершенно оторванными от него: «Тут было человек тридцать молодежи, все больше совсем безусой, редко у кого была молодая бородка клинышком. Было несколько евреев. <…> Вера понимала – *это и был тот народ, для которого она хотела работать* [выделено мной – *С.З.*]» [101, с. 187]. Эта небольшая группа людей называет себя народом и узурпирует право говорить от его имени – народовольцы сами назначили себя единственными выразителями «воли народа», хотя настроения в реальном, «большом» народе были совершенно иными.

Эпизодическим персонажем романа, который появляется всего на паре страниц, но имеет важное для него значение, оказывается Федор Михайлович Достоевский. С ним беседует главная героиня, которая пришла спросить его об отношении к грядущей войне – и эта позиция была именно такой, как она изложена на страницах «Дневника писателя». Завершается разговор следующим диалогом: «– Выходит, – с вызовом, гордо вскинув голову, сказала Вера, – жить по Евангелию?

– Как же иначе-то!.. – твердо сказал Достоевский. – Иного пути нет-с!.. На нем истина!..» [101, с. 65].

В этих словах заключается философия Достоевского, человека православного, искренне верующего христианина. Его гуманизм основан исключительно на Евангелии. Собственно, появление писателя в романе неслучайно – ведь он сам является автором романа «Бесы», разоблачающего террористов, «борцов за народ» и т.д. Здесь мы тоже видим бесов, и главная героиня вскоре это понимает, наступает прозрение. Выясняется, что идеалы, к воплощению которых она стремилась, примкнув к «Народной воле», – ложь. Народ, на восстание которого надеялись революционеры, выражает глубокое и искренне сочувствие убитому Государю и ненавидит его убийц.

Это прекрасное произведение антинигилистической литературы, написанное уже постфактум, после того, как бесы захватили власть и погрузили Россию в кровавый хаос, но от этого не ставшее менее интересным и актуальным. Это роман о прозрении и покаянии, нравственном преображении, истинной сути революционного движения. Краснов ориентировался на произведения Достоевского, и появление писателя в «Цареубийцах» – дань уважения его гению со стороны литературного ученика.

Галерея антигероев в русской литературе XX века обширна, зачастую, они получались лучше и ярче, нежели герои положительные и более запоминались читателем. Но что самое важное, их имена становились нарицательными. Таковы персонажи повести Михаила Афанасьевича Булгакова «Собачье сердце» – Полиграф Полиграфович Шариков и председатель домкома Швондер. Первый появился в результате опыта профессора Преображенского – пересадки дворовому псу Шарику органов убитого в пьяной драки маргинала Клима Чугункина. Результат ужасает – Шариков воплощает в себе не только привычки Чугункина,

но и собачьи инстинкты. Его взгляды примитивны и возмутительны, он ведет себя крайне нагло и считает себя хозяином жизни. Председатель домкома Швондер пытается использовать Шарикова в собственных целях, в том числе и против профессора, имеющего связи в правительстве и не позволяющего провести в своей квартире «уплотнение». Однако вскоре выясняется, что Шариков может повернуться и против своего наставника.

Повесть написана в январе – марте 1925 года и долгие годы была доступна советскому читателю только в самиздате. На Западе она была издана в конце 1960-х. Разумеется, публикация повести при жизни автора была решительно невозможна, поскольку это был явный памфлет против советской власти и порожденной ею действительности. Только в 1987-м, в годы перестройки, она могла увидеть свет на родине, и буквально через год была экранизирована Владимиром Бортко. Фильм «Собачье сердце» признан классической экранизацией. Он сделан с вниманием к тексту, деталям, атмосфере того времени, плюс отличная игра актеров. Фильм способствовал популярности повести и повлиял на ее восприятие читателями. Неудивительно, что уже в наше время в опросе на тему, кого из киногероев респонденты желали быть видеть Президентом России, второе место занял профессор Преображенский. Филипп Филиппович воспринимается как оплот стабильности, порядка и нормальности, особенно на фоне выходок Шарикова и действий Швондера.

Имя Шарикова после публикации повести стало нарицательным, а в русский язык вошло понятие «шариковщина» как обозначение крайней безнравственности. Это вечный тип, который существует во все времена и при всех режимах. Дело в изменении его статуса и отношения к нему, считает литературовед Евгений Яблоков: «Шариков, как и “воскресший” в нем Чугункин, в антропологическом да и социально-нравственном аспекте не представляет собой решительно ничего нового. Тип не изменился – изменилось отношение к нему; перефразируя заглавие известной статьи Д. Мережковского, перед нами уже не грядущий, а “грянувший” хам. Булгаковская повесть написана о наступающей эпохе беспрепятственного разгула волков, получивших волю: пришло время, когда волки стали считаться людьми и даже объявлены “гегемонами <…> М. Горький в свое время возвел босяка в ранг “сверхчеловека” – Булгаков в повести полемизирует с ним, делая Чугункина-Шарикова отнюдь не героем а-ля Ницше, а мещанином-эгоцентриком в духе “Единственного” М. Штирнера» [102]. Собственно, важно отметить, что «Шариков а-морален – пребывает вне этических координат» [102]. Точно также как безнравствен Рахметов, как безнравствен Коржиков, как безнравственны все литературные антигерои. И Швондеру стоит опасаться его не меньше, как верно отмечает профессор Преображенский.

Период 1920-х годов – это время, когда шло активное наступление со стороны власти на русскую культуру, русские традиции, на все основы и ценности прежнего общества. Людей насильно тянули в «светлое будущее». Главным врагом была объявлена религия, против которой вели активную войну, устраивали репрессии против верующих и духовенства. Швондеры распоряжались, Шариковы помогали, но главным бойцом, идущим в первых рядах атакующих, был литературный типаж, который в галере антигероев занимает довольно примечательное место. Его вполне можно назвать чем-то средним между Швондером и Шариковым.

К размышлениям о данном литературном персонаже сподвиг спор об авторе произведения, в котором он является главным героем. Точнее, значимости этого персонажа в современном мире. Речь идет о советском писателе Николае Островском, авторе романа «Как закалялась сталь». Пожалуй, не было в советское время молодых людей, кто не читал его, тем более что роман был включен в обязательную школьную программу по литературе. Главного героя романа Павку Корчагина (выдуманного персонажа, в котором, однако, было немало автобиографических черт писателя Островского) ставили

в пример как «героическую личность», как «пример несломленности и борьбы» и так далее. В советское время было снято три экранизации этого романа: первая – в годы Великой Отечественной (с антигерманским посылом, где больше внимания было уделено периоду участия Павки в борьбе с немцами, занявшими территорию Малороссии после Брестского мира), вторая – в середине 1950-х, с артистом Василием Лановым (по счастью, он потом снялся в одной из главных ролей в фильме «Офицеры» – роль Ивана Варравы затмила Павку; хотя, стоит отметить, в конце фильма был показан фрагмент из той самой экранизации)[1] и третья – в первой половине 1970-х, с Владимиром Конкиным. Популярностью эта книга пользуется в Китае (там сняли и четвертую ее экранизацию), сторонники коммунистических идей в спорах в Интернете часто ссылаются на то, что герой боевиков с восточными единоборствами Джеки Чан (а также его коллега Джет Ли) считает эту книгу важной для себя и т.д.

Начнем рассматривать этот образ с самого начала романа. Там Павка подбрасывает махорки в тесто для кулича священнику, законоучителю, с которым у него возникли разногласия. Вот что писал по этому поводу русский писатель Владимир Солоухин: «Но вот кто помнит, с чего начинается “Как закалялась сталь”? Священник, учитель в школе закона Божьего, спрашивает учеников, кто перед Пасхой приходил к нему на дом сдавать уроки. Дело в том, что один из учеников, а именно, как потом выяснилось, Павел Корчагин, образец человеческого и коммунистического поведения для многих последующих поколений, насыпал в пасхальное (для кулича) тесто махорки. И это тоже преподносилось нам как доблесть. Пакости, предавай, доноси, ненавидь, воруй (вскоре Павка украдет наган) [если точно, то манлихер – *С.З.*] – все хорошо, если ты воруешь у “классового врага”, если ты пакостишь “классовому врагу”. Тогда ты не пакостник, не гаденыш, не воришка, а – герой» [103, с. 24–25]. Это был осознанный Павкин бунт против Бога. Конечно, можно отметить, что нередко священнослужители плохо выполняли свою миссию по духовному просвещению учащихся, порой вели себя не очень достойным образом, но все же данные страницы романа написаны в предвзятом ключе, с однозначной ненавистью к священнику. Собственно, это начало является ключевым, важным для понимания дальнейшей сути всего романа. Надо понимать, что Павка – это такой шепетовский ницшеанец, бросивший вызов Богу. И закономерно, что он потом был Им наказан. Стоит вспомнить судьбу Ницше – и тогда становится понятно, что бунт против Господа всегда заканчивается самым печальным образом. На все свои дальнейшие мучения и Павка, и Островский обрекли себя, взбунтовавшись против Бога. Причем ранее это уже не раз отмечалось исследователями. Борис Парамонов прямо называет Павку «этаким Ницше для советского ширпотреба» [104]. Михаил Визель считает, что данная книга это «история превращения способного,

[1] Фильм «Офицеры» (1971) снят по сценарию известного писателя Бориса Васильева, фронтовика, происходившего из дворян, – его отец был кадровым офицером Русской Императорской армии, впоследствии поступившим на службу в Красную армию. Сам Борис Львович в 1941 году ушел на фронт добровольцем. После войны продолжил службу в армии, в 1954 году демобилизовался в звании капитан-инженера. В 1954 году он создал пьесу «Танкисты», посвященную смене поколений в армии, не имевшую, однако, успеха на сцене. В 1970 году на ту же тему пишется повесть «Офицеры», ставшая основой одноименного фильма, который имел огромную популярность в советское время и в наше время по-прежнему любим зрителями. Стоит отметить такую деталь: в самом начале одному из главных героев Алексею Трофимову дает важный урок на всю последующую жизнь его командир, бывший офицер РИА Георгий Петрович, чьи слова оформились в девиз: «Есть такая профессия – Родину защищать» (на самом деле в фильме эти слова звучат несколько иначе). В память о нем у главных героев остался портсигар с надписью: «Георгию Петровичу, Его Благородию, господину поручику, ротному командиру от нижних чинов и унтер-офицеров на добрую память. Август – 1915. Галиция». Это своего рода, завещание потомкам от русского офицера (недаром сын Трофимова получил имя Георгий), который навсегда останется для них примером и идеалом военного. Не менее важно отметить тот факт, что в фильме не показано сражений гражданской войны, мы видим борьбу против басмачей, которые русским зрителем однозначно воспринимаются как враги.

но недисциплинированного юноши в безупречного “солдата партии”, фактически советское житие» [105]. Последние слова станут ясными чуть ниже.

Публицист Николай Андреев в статье о данном романе пишет: «Павка (а, скорее, автор – Николай Островский) вообще не терпел поповского сословия. Попы у него руководят антисоветскими восстаниями. Отец Василий почему-то оказывается во главе эсэровского комитета, хотя из истории известно, что эсэры были стопроцентные атеисты[1]. Павка, когда победила большевистская революция, выгнал из дома поповскую семью и разметил в нем райком: “В большом зале, где благочестивые хозяева лишь в престольные праздники принимали гостей, теперь всегда людно. Поповский дом стал партийным комитетом” [106, с. 268]. Отомстил. Молодец. Где бедовали батюшка с семьей – не сообщается» [107].

У Павки Корчагина действительно присутствует лютая ненависть к священнослужителям и христианству, к Церкви. И конечно же она у него от автора, поскольку роман имеет автобиографические черты. Отмечается также следующее: «Тогда-то и выработался его мстительный характер, он поклялся: “Никому не прощу своих обид! Не забуду, не прощу!”» [107]. А ведь это абсолютно противоречащее духу христианства качество. Если христианство учит людей прощать обиды, не гневаться, то подобные Павке богоборцы как раз мстительны, жестоки и готовы уничтожать всех, кто хоть в чем-то перешел им дорогу. Так что все последующее стоит рассматривать именно через призму этого богоборческого бунта. И тут стоит обратить внимание на одну крайне любопытную оценку романа, проясняющую его суть. В статье на сайте Украина.ру сообщается следующее: «Их [создателей второй экранизации книги – *С.З.*] поразили слова известного французского писателя, прозаика и драматурга Андре Жида. В 1934 году после встречи с Островским он вышел от него и, пораженный железной волей смертельно больного писателя, произнес: “*Это ваш коммунистический Иисус Христос*” [выделено мной – *С.З.*]. Вот они и хотели снять героя-максималиста, героя-мессию, готового жертвовать жизнью ради светлого будущего человечества и не видящего в жизни другой, более достойной цели» [108]. Чтобы понять смысл этого, достаточно открыть Евангелие: «Иисус сказал им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: “я Христос”, и многих прельстят» (Мф. 24: 4–5). Так что это лишний раз подтверждает, что перед нами попытка в богоборческом духе заместить Христа образом коммунистического лжесвятого Павки.

Теперь обратимся к теме половой распущенности и аморальности, которая является важной для понимания данного персонажа. Павка Корчагин прямо воплощает взгляды, которые выдвинулись в ходе «сексуальной революции» в 1920-х и были подхвачены в 1960-х. Вот что говорит об этом старик Кюцам, у которого поселился Павка: «Семейные законы теперешние осуждаю, – говорил он. – Захотел – женился, а захотел – разженился. Полная свобода. <…> Вот со своим хахалем сошлась, не спросясь, и разошлась, не спрашивая. А теперь, извольте радоваться, корми ее и чьего-то ребенка. Безобразие!» [106, с. 339]. У Павки возникает мысль «расколоть семью – матери и дочерям уйти навсегда от старика», то есть устроить «семейную революцию» [106, с. 340]. Фактически же это разрушение традиционной семьи как основы общества. Как раз то, что сейчас делают на

[1] Не совсем так. Среди эсеров были и люди верующие, особенно те, кто пытались вывести необходимость террора из христианского учения – об этом упоминалось при рассмотрении романов В. Ропшина (Савинкова). Мария Беневская ссылалась на Евангелие, когда ее спрашивали о том, почему она пошла в террор. Иван Каляев тоже был верующим, но понимал учение Христа по-своему. Верующим православным христианином был последний городской голова Москвы эсер Вадим Руднев. Можно отметить и тот факт, что среди эсеров и сочувствующих их идеям были и православные священнослужители (однако за это их лишали священного сана). Но все же это было скорее исключением, чем правилом.

Западе современные левые и то, что хотят сделать в нашей стране сторонники глобализма. Собственно, все это было уже тогда, в первые годы советской власти – все эти эксперименты с разрушением семьи, традиционной морали и прочее. По сути, «сексуальная» и «семейная революция» не что иное, как торжество самого настоящего блуда. Попытки Павки осуществить эту самую «революцию» вызывают довольно неприятные ощущения: он целыми днями валяется на кровати с «Капиталом», который так и не может освоить, водит к себе друзей, с которыми пьет и распевает революционные песни (назло трудолюбивому старику Кюцаму) и прерывается лишь на сексуальные утехи с Таей Кюцам, которую потом попросту забирает с собой в Харьков. Кроме того, он осуждает своего старшего брата за то, что тот создал нормальную традиционную семью: «Какая нелегкая затянула сюда Артема? Теперь ему до смерти не выбраться. Будет Стеша рожать каждый год. Закопается, как жук в навозе. Еще, чего доброго, депо бросит, – размышлял удрученный Павел, шагая по безлюдной улице городка. – А я, было, думал в политическую жизнь втянуть его» [106, с. 227].

Для него главной «святыней» является коммунистическая партия: «Партия и комсомол построены на железной дисциплине. Партия – выше всего. И каждый должен быть не там, где он хочет, а там, где нужен» [106, с. 146]. Вот что сам Павка говорит Тоне Тумановой, своей первой любви: «Тоня, мы уже говорили об этом. Ты, конечно, знаешь, что я тебя любил и сейчас еще любовь моя может возвратиться, но для этого ты должна быть с нами. Я теперь не тот Павлуша, что был раньше. И я плохим буду мужем, если ты считаешь, что я должен принадлежать прежде тебе, а потом партии. А я буду принадлежать прежде партии, а потом тебе и остальным близким» [106, с. 164]. Вот так – партия для него важнее семьи, важнее всего нормального, всего человеческого. Перед нами – самый настоящий фанатик, для которого семья и любое традиционное устройство являются помехой на пути к поставленной цели.

Стоит отметить, что комсомол был создан для того, чтобы вырвать молодежь из традиционной русской среды, прежде всего крестьянской, в которой была сильна власть отцов и матерей, носителей традиций. Молодежь требовалась советской власти для проведения антирелигиозной политики, для идеологического слома традиционной Руси. Большевики страстно желали уничтожения религии, которая мешала им проводить свои бесчеловечные эксперименты по полному искажению русского общества. Антирелигиозная деятельность комсомола сочеталась с самым разнузданным развратом. О том, как комсомольцы принимали участие в антирелигиозных беснованиях, можно прочесть, например, в повести Александра Солженицына «Люби революцию», где один из персонажей с гордостью рассказывает Нержину, как переодевал комсомолок в чертей и с ними на церковные праздники ходил к храму [109, с. 320]. Это было самое настоящее и осознанное глумление над святынями. Таким образом, мы видим, что богоборчество и половая распущенность всегда идут рука об руку. Осознанное глумление против Бога, против Церкви, против христианства, борьба с традициями – и рядом чудовищный разврат. Это мы видим у Горького, это видим у Павки, это видим у комсомольцев тех лет.

Николай Андреев считает, что Павка вызывает «не восхищение, не желание подражать ему, а жалость: как же бездарно он промотал свою короткую жизнь. Недалекий, необразованный, бескультурный, упертый, а взялся устанавливать новый порядок – будущее всего человечества. Если же кто не соглашался с ним, с его идеями, того в расход. Впечатление, что это помесь Шарикова со Швондером» [107]. Сторонники коммунистических идей могут сказать, что «на этом романе выросли будущие победители в Великой Отечественной». Однако эта война произошла потому, что в 1918 году большевики, подписавшие позорный Брестский мир, фактически лишили русскую армию победы над Германией. К тому же большинство победителей Великой Отечественной были русские беспартийные

крестьяне, зачастую, рожденные в Российской Империи, а порой даже и участники еще Первой мировой войны. И, как уже отмечалось, на подвиги порой вдохновлял бойцов не «пролетарий» Павка Корчагин, а «классово чуждый» князь Андрей Болконский. И советская власть в 1941 году, чтобы вдохновить солдат и офицеров Красной армии на защиту Отчества, обратилась к образам Александра Невского, Дмитрия Донского Суворова, Кутузова, Минина и Пожарского (эти имена прозвучали в речи Сталина на параде в Москве 7 ноября 1941 года).

В русской литературе XX века появляется произведение, в котором безнравственность осуждается. Это роман «Раковый корпус» Александра Солженицына, к которому отрицательно относятся те, кто считает кумиром Павку Корчагина. Литературовед Янина Солдаткина отмечает, что в этом произведении Солженицын воспроизводит строгость толстовской картины мира, точнее, ее позднего периода, и последовательно не приемлет радостей плотской любви, в частности за свою сексуальную распущенность спортсменка Ася карается потерей груди. «Верность Веры памяти погибшего на войне возлюбленного, острый диалог с Костоглотовым о неприятии физиологического аспекта чувств, готовность принять Олега с его подорванным здоровьем – все эти качества не только прославляются писателем в силу пережитой личной трагедии с первой женой, но и близки позднетолстовскому неприятию брака, осуждению плотской любви, высказанным в «Крейцеровой сонате» и других поздних произведениях. <…> Система взглядов позднего Толстого, ее противопоставление самоотвержению и служению ближнему, в котором смерть символически соотносится с физической близостью <…> а самопожертвование и деятельная любовь к людям составляет истинную цель бытия» [57, с. 18]. Верность покойному возлюбленному очень характерна для русской литературы. Нельзя не вспомнить и про нравственные мучения жены Нержина, перед которой стоит мучительная дилемма – развестись с мужем, «врагом народа», и сделать карьеру в науке или же пострадать из-за этого, но остаться по-прежнему его женой, верной ему несмотря ни на что. Однако это обращение к нравственности, к осуждению распущенности и порока, увы, не стало распространенным в нашей современной литературе.

Роман «Как закалялась сталь» оказал большое влияние на молодое поколение и на писателей того времени. Его обсуждали, о нем велись споры. Один из таких споров между молодым человеком по фамилии Лобашев, отстаивавшим роман, и пожилым человеком, который выступал против, подвиг присутствовавшего при нем писателя Вениамина Каверина[1] на написание романа о молодом человеке, который добивается своего, несмотря на все препятствия и преграды. Одним из прототипов главного героя он сделал участника спора – Михаила Ефимовича Лобашева, ученого-генетика. Каверин тщательно расспрашивал нового знакомого о его жизни и все тщательно записывал. Дело в том, что он давно хотел написать произведение о взрослении и становлении характера, но никак не мог найти подходящего героя.

Книга была написана от первого лица, а не от третьего, как замышлялось изначально, к тому же Каверин перенес действие в свой родной Псков, выведенный в романе как Энск. Главного героя было решено сделать летчиком, поскольку в 1930-х годах огромной популярностью пользовались представители именно этой профессии. Каждому были известны имена Чкалова, Ляпидевского, Водопьянова и других. Большое внимание уделялось исследованиям Арктики. Собственно, первыми Героями Советского Союза стали полярные летчики, которые осуществили спасение экипажа и пассажиров парохода

[1] Сын военного капельмейстера 96-го Омского пехотного полка Вениамин Абелевич Зильбер взял в качестве псевдонима фамилию полковника Петра Каверина, гусара, друга молодого Пушкина, участника заграничных походов 1813–1815 годов, кутилы, повесы и бретера, упомянутого в «Евгении Онегине».

«Челюскин» в Чукотском море. В этом направлении Каверина консультировал полярный летчик Самуил Яковлевич Клебанов. Было также решено добавить в книгу линию освоения русскими Арктики до 1917 года.

Каверин собирал необходимые материалы в архивах, разыскивал живых свидетелей и участников полярных экспедиций под командованием Георгия Седова, Георгия Брусилова и Владимира Русанова, ставших коллективными прототипами капитана Татаринова. Одним из важных его информаторов был художник и исследователь Севера Николай Васильевич Пинегин, бывший соседом писателя по дому. Он в 1912 году участвовал в экспедиции к Северному полюсу вместе с Георгием Седовым, фотографировал, рисовал и даже снял первый в мире документальный фильм об Арктике. А об экспедиции Русанова Каверин узнал от летчика Леонида Елькина[1], лучшего воздушного разведчика авиации Северного флота, который, ослепнув на один глаз, смог вернуться в строй и воевать. Елькин в юности прочел дневники штурмана Альбанова (прототип Климова) и загорелся желанием установить, что же случилось с экспедицией. Каверин и Елькин познакомились в Доме флота в Полярном, разговорились, и капитан рассказал писателю о своей мечте. 22 января 1944 года он получил звание Героя Советского Союза, а через месяц, 29 февраля 1944 года, не вернулся с боевого задания.

Первую часть «Двух капитанов» печатали в журнале «Костер» с 1938 по 1940 год, а в 1940 году в издательстве «Детгиз» роман вышел отдельной книгой. Во время Великой Отечественной войны Каверин был военным корреспондентом «Известий» на Северном флоте и там собирал материал для продолжения книги, которая была закончена в 1944 году и через год опубликована. Роман получил Сталинскую премию и стал популярным, читаемым и сегодня не лишен интереса к нему читательской аудитории. «Два капитана» дважды были экранизированы в советское время, а уже в начале XXI века по нему был поставлен печально известный мюзикл «Норд-Ост».

Роман Каверина получился полной противоположностью роману Николая Островского. Это история молодого человека из самой простой семьи, который волею случая узнает о пропавшей в Ледовитом океане экспедиции и загорается желанием найти ее, выбирая это целью своей жизни. Проходя через множество испытаний, он становится летчиком и, наконец, воплощает свою мечту в жизнь. Саня Григорьев показан как человек чести, порядочный и смелый, настойчивый и упорный в достижении поставленной цели. Он влюбляется в дочь капитана Татаринова, командовавшего пропавшей экспедицией, и завоевывает ее сердце, она становится его женой. Антагонистами героя являются Николай Антонович, брат погибшего капитана, который фактически предал его, и Ромашов, с которым Григорьев вместе учился. Ромашов, бесспорно, один из ярких антагонистов в литературе, выписанный довольно хорошо и реалистично в плане характера.

Саня Григорьев уделяет немало внимания прошлому, капитан Татаринов становится для него примером (наряду с появляющимся в романе без упоминания фамилии летчиком Чкаловым)[2], на которого стоит равняться. По сути, он становится его духовным наследником, преемником, подхватывает упавшее знамя и представляет научному сообществу сведения об экспедиции и о ее судьбе. Собственно, если бы революции 1917 года не было, то Александр Григорьев точно так же мог бы стать летчиком – в Российской Империи действовали социальные лифты, способные крестьянского или мещанского сына вывести в генералы.

[1] Леонид Елькин родился в деревне Малый Завраг Вохомского района, до 1944 года входившего в состав Вологодской области, а потом переехал с семьей в Великий Устюг, где и провел детские годы.

[2] Валерий Чкалов в 1916–1918 годах обучался в Череповецком Александровском техническом училище, основанном в 1869 году купцом Василием Милютиным и его братом, городским головой Череповца Иваном Милютиным. Ныне – Череповецкий лесомеханический техникум имени В.П. Чкалова.

Хотелось бы упомянуть еще один культовый для советских читателей роман – «Повесть о настоящем человеке» Бориса Полевого. Эта книга повествует о совершенно реальном историческом персонаже – летчике Алексее Маресьеве, который лишился ног, но вернулся в строй и сбивал вражеские самолеты. Полевой изменил всего одну букву в его фамилии. Книга стала очень популярной, по ней практически сразу был снят фильм, в работе над которым принимал участие сам прославленный летчик – точнее будет сказать, настоящая слава пришла к нему именно благодаря роману Полевого и его экранизации. Название повести расшифровывается при упоминании похорон полкового комиссара Степана Ивановича Воробьева, который сыграл решающую роль в жизни главного героя: «И Мересьев запомнил это: настоящего человека. <…> И очень захотелось Алексею стать настоящим человеком, таким же, как тот, кого сейчас увезли в последний путь» [110, с. 147]. Именно этот настоящий человек, лежавший в одном госпитале с главным героем, убедил его не падать духом и понять, что жизнь не кончилась и что он может продолжать сражаться с врагом. Как же это осуществлялось?

Сначала решили прибегнуть к уже упоминавшейся выше книге «Как закалялась сталь», которую читали вслух специально для Алексея. Но, как выясняется, она мало его утешала, хотя он «Корчагина уважал с детства. Это был один из любимых его героев» [110, с. 115–116]. Но эта книга не стала утешением и поводом для того, чтобы бороться, она не вдохновила главного героя – ведь «Корчагин не был летчиком», а Островский не понимал того, каково это – полюбить небо, «заболеть воздухом» [110, с. 116]. Как не имел успеха роман, так не имели успеха и рассказываемые истории про людей с травмами и физическими недостатками, которые добились результатов в своей профессии, несмотря ни на что – ведь эти люди тоже не были летчиками. И тогда Воробьев нашел средство, которое счел подходящим. Он достал журнал, в котором, как было сказано главному герою, якобы была статья о нем: «Степан Иванович уже нес Мересьеву журнал. Небольшая статья была отчеркнута карандашом. Алексей быстро пробежал глазами отмеченное <…> Это была статейка о русских летчиках времен первой мировой войны. Со страницы журнала глядело на Алексея незнакомое лицо молодого офицера с маленькими усиками, закрученными “шильцем”, с белой кокардой на пилотке, надвинутой на самое ухо.

– Читай, читай, прямо для тебя, – настаивал Комиссар.

Мересьев прочел. Повествовалось в статье о русском военном летчике, поручике Валерьяне Аркадьевиче Карповиче. Летая над вражескими позициями, поручик Карпович был ранен в ногу немецкой разрывной пулей “дум-дум”. С раздробленной ногой он сумел на своем “фармане” перетянуть через линию фронта и сесть у своих. Ступню ему отняли, но молодой офицер не пожелал увольняться из армии. Он изобрел протез собственной конструкции. Он долго и упорно занимался гимнастикой, тренировался и благодаря этому к концу войны вернулся в армию. Он служил инспектором в школе военных пилотов и даже, как говорилось в заметке, “порой рисковал подниматься в воздух на своем аэроплане”. Он был награжден офицерским “Георгием” и успешно служил в русской военной авиации, пока не погиб в результате катастрофы. Мересьев прочел эту заметку раз, другой, третий. Немножко напряженно, но, в общем, лихо улыбался со снимка молодой худощавый поручик с усталым волевым лицом. Вся палата безмолвно наблюдала за Алексеем. Он поерошил волосы и, не отрывая от статейки глаз, нащупал рукой на тумбочке карандаш и тщательно, аккуратно обвел ее» [110, с. 118]. После недолгих увещеваний Степана Ивановича, Мересьев стал склоняться к тому, что и в самом деле ничего не потеряно. Конечно, здесь полковой комиссар прибег к официальной идеологической аргументации, которая должна была подразумевать, будто бы «советский человек» выше и лучше, чем русский человек, живший и сражавшийся до 1917 года. Но именно этот пример из дореволюционного про-

шлого оказал решающее воздействие на главного героя: «Я, брат, от тебя не отстану, – убеждал он Карповича. – Буду, буду летать» [110, с. 120].

Летчик Карпович придуман писателем Полевым, но у него были реальные исторические прототипы. Один из них – Юрий Владимирович Гильшер, русский летчик ас, герой Первой мировой войны. Выходец из дворянской семьи, в 1914 году поступил в Николаевское кавалерийское училище, окончил ускоренный курс и в звании прапорщика был направлен в драгунский полк. Но летом 1915 года добился перевода в авиацию и в октябре окончил Гатчинскую летную школу. По прибытии в часть получил серьезную травму руки и попал в госпиталь. В феврале 1916 году отправлен в Одесскую авиашколу для повышения квалификации. В апреле вернулся на фронт, служил в 7-м авиационном отряде истребителей на Юго-Западном фронте. Был произведен в чин корнета. 27 апреля/10 мая одержал первую воздушную победу, сбив австрийский самолет. Однако на следующий день, 28 апреля/11 мая 1916 года, Гильшер из-за неисправности системы управления элеронами на его самолете «Сикорский» С-16, попал в штопор и разбился. Юрию ампутировали левую ступню. Это означало полное списание и демобилизацию из армии, но, не желая расставаться с авиацией, Гильшер научился летать с протезом. В октябре 1916 года летчик возвратился на фронт, в свой 7-й авиаотряд и продолжил сражаться с врагом. Всего им было одержано пять воздушных побед. 7/20 июля 1917 года в воздушном бою Гильшер был подбит, его самолет рухнул на землю, и отважный летчик погиб. Его торжественно похоронили в галицийском городе Бучаче (ныне районный центр в Тернопольской области Украины).

Другим прототипом Карповича был летчик, изобретатель и авиаконструктор Александр Николаевич Прокофьев-Северский. Он, как и Гильшер, происходил из потомственных дворян[1]. В 1914 году окончил Морской кадетский корпус, произведен в мичманы. К моменту поступления в корпус он уже умел летать, так как у его отца был собственный самолет. Был зачислен в 1-й Балтийский флотский экипаж. Когда на флоте начали создавать авиационные группы, предназначенные для морской разведки и совместных действий с кораблями, по приказу командующего Балтийским флотом адмирала Эссена мичман Прокофьев-Северский был направлен на Курсы авиации и воздухоплаванья имени В.В. Захарова при Петербургском политехническом институте для получения теоретической подготовки. После их окончания, откомандирован в Севастопольскую военную авиационную школу для подготовки летчиков морской авиации. В июле 1915 года успешно сдал необходимый экзамен на звание морского летчика, после чего был направлен на службу на базу гидросамолетов «Конкорд», стоявшую на острове Эзель (ныне – Сааремаа, Эстония). Однако прослужил Прокофьев там недолго – 6 июля 1915 года при возвращении из боевого вылета он подорвался на собственной бомбе и был тяжело ранен. Летчику ампутировали правую ногу, однако Александр решил вернуться в строй и упорно стал учиться ходить сначала на костылях, а затем и с протезом. Но вместо фронта он был в начале 1916 года направлен служить на Петроградский завод 1-го Российского товарищества воздухоплавания в качестве наблюдателя за постройкой и испытанием новых гидросамолетов для авиации Балтийского флота. Тогда же начал работать в качестве конструктора. Чтобы доказать, что он может летать, во время показательных полетов Прокофьев без разрешения заменил недостающего летчика. Узнав об этом случае, Государь Император Николай II пожелал лично увидеть этого офицера и собственным распоряжением разрешил Прокофьеву-Северскому летать. С весны 1916 года Александр Николаевич служил морским летчиком 3-й авиационной станции Авиационного отдела службы связи Балтийского флота. Одержал ряд побед, дослужился до старшего лейтенанта и имел множество боевых наград. В начале 1918 года

[1] Оба летчика были ровесниками – родились в 1894 году.

эмигрировал в США и стал работать там в качестве конструктора, оказав огромное влияние на развитие американской военной авиации. Прокофьев-Северский является также героем рассказа Александра Куприна «Сашка и Яшка» и упоминается в романе Валентина Пикуля «Моонзунд».

Итак, вовсе не «герой революции», а русский летчик, дворянин, оказал влияние на желание Мересьева снова встать в строй и летать, служить в авиации. Как русский дореволюционный полярный исследователь капитан Татаринов стал на всю жизнь примером и источником вдохновения для Саши Григорьева, так для Мересьева из романа Полевого примером стал русский летчик Карпович (важно отметить неоднократное упоминание слова «русский»). Это говорит о том, что именно русская многовековая традиционная культура, русские традиции, русские герои были важными факторами, которые вдохновляли русских людей в борьбе против врага. В отличие от Корчагина, русский военный летчик Алексей Маресьев (он же Мересьев) остался востребованным и после того, как рухнула советская система. Прежде всего потому, что он воевал за Родину, а не за «мировую революцию». Учитывая то, что в нашем современном обществе огромное и важное значение имеет тема Великой Отечественной войны, тема Победы, этот образ останется востребованным. Но не следует забывать, что у него были предшественники, объединенные в образе вымышленного поручика Карповича. Невозможно до конца понять историю Второй мировой войны, не зная историю Первой мировой – тем более что это была фактически одна война, длившаяся с перерывами почти 30 лет. Вспомним и о том, что литературный герой князь Андрей Болконский, русский офицер и аристократ, был одним из тех, кто служил для молодежи того времени примером для подражания.

Позднесоветский период был временем кризисным. Официальная идеология уже никого не удовлетворяла, к тому же она совершенно омертвела, поскольку любые альтернативные мнения, даже находящиеся в марксистском русле, были недопустимы. Все это усиливало состояние кризиса. Разумеется, люди стали обращаться в поисках альтернативы к самым разным идеям и направлениям. Выше отмечалось то, что в 1970-х годах в рамках общемировой тенденции к поиску корней, интересу к ретро и этническим мотивам, граждане СССР стали проявлять интерес к белогвардейской тематике, к России предреволюционной, что выразилось и в культуре, в частности, в кино. Можно также отметить интерес к войне 1812 года, к декабристам – прежде всего к теме русского дворянства как образца и как идеала. «Строители коммунизма» не привлекали граждан СССР, в то время все, что ассоциировалось с «официозом», воспринималось как нечто неприличное. Каждый искал свое – или в русском прошлом, или в западном настоящем.

Заговорили даже о кризисе литературы. Варлам Шаламов, в частности, писал в 1965 году: «Потребность в искусстве писателя сохранилась, но доверие к беллетристике подорвано. Какая литературная форма имеет право на существование? К какой литературной форме сохраняется читательский интерес? Последние годы во всем мире заметное место заняла научная фантастика. Успех научной фантастики вызван фантастическими успехами науки. На самом же деле научная фантастика – всего лишь жалкий суррогат литературы, эрзац-литература, не приносящая пользы ни читателям, ни писателям. Научная фантастика не дает никаких знаний, выдает незнание за знание. Способные авторы произведений такого рода (Брэдбери, Азимов) стремятся лишь сузить зияющую пропасть между жизнью и литературой, не пытаясь перекинуть мост. Успех литературных биографий, начиная от Моруа и кончая автором “Жажды жизни”[1] тоже свидетельство потребности

[1] Имеется в виду роман «Жажда жизни» (1934) американского писателя Ирвинга Стоуна о художнике Ван Гоге. Русский перевод вышел в 1961 году. Стоун – автор 25 биографических романов, в том числе о Микеланджело, Фрейде, Линкольне, Джеке Лондоне, Дарвине и других.

читателя в чем-то более серьезном, чем роман. Огромный интерес во всем мире к мемуарной литературе – это голос времени, знамение времени. Сегодняшний человек проверяет себя, свои поступки не по поступкам Жюльена Сореля или Растиньяка или Андрея Болконского, но по событиям и людям живой жизни – той, свидетелем и участником которой читатель был сам <…> Читатель ищет, как и искал раньше, ответа на "вечные" вопросы, но он потерял надежду найти на них ответ в беллетристике. Читатель не хочет читать пустяков. Он требует решения жизненно важных вопросов, ищет ответов о смысле жизни, о связях искусства и жизни. Но задает этот вопрос не писателям-беллетристам, не Короленко и Толстому, как это было в XIX веке, а ищет ответа в мемуарной литературе. Читатель перестает доверять художественной подробности. Подробность, не заключающая в себе символа, кажется лишенной в художественной ткани новой прозы. Дневники, путешествия, воспоминания, научные описания публиковались всегда и успех имели всегда, но сейчас интерес к ним необычаен. Это – главный отдел любого журнала. Лучший пример: "Моя жизнь" Ч. Чаплина – вещь в литературном отношении посредственная – бестселлер № 1, обогнавшая все и всяческие романы. Таково доверие к мемуарной литературе. Вопрос: должна ли быть новая проза документом? Или она может быть больше, чем документ» [111, с. 144, 146].

Действительно, интерес к литературным биографиям (в том числе в рамках серии «Жизнь замечательных людей» или «Пламенные революционеры») и мемуаристике был и остается. Порой подобные произведения заменяют романы, а нередко бывают интереснее их. И именно в них читатели находят нужные им образы, поскольку это образы реально существовавших исторических личностей, а не придуманных литературных персонажей. Что же касается фантастики, то здесь можно отметить жанр фэнтези, как раз вполне относящийся к настоящей литературе, в которой рождаются яркие литературные образы героев и антигероев. Русское фэнтези к тому же является наиболее патриотичным, консервативным и традиционалистским по своему духу, более свободным от либеральной цензуры, которая господствует в традиционной литературе[1]. Константин Крылов (писавший при жизни под псевдонимом Михаил Харитонов) считал, что «фэнтези – это сказка, написанная с применением литературных приемов, выработанных реалистической традицией» [112, с. 240]. В этом плане у русской литературы есть большие перспективы. Немалую популярность имеет активно развивающийся жанр нон-фикшн, для которого характерно построение сюжетной линии исключительно на реальных событиях с редкими вкраплениями художественного вымысла. Это как раз соответствует тому, о чем писал Шаламов. Можно отметить биографии исторических личностей, написанные известными русскими писателями как в формате серии «Жизнь замечательных людей», так и в других. Конечно же, важной частью культуры, способной влиять на массы, является кинематограф. Он может создавать образы, которые оказывают воздействие на сознание зрителей и побуждают их подражать любимым героям.

Русская литература одна из богатейших и ярких в мире. Она внесла весомый вклад в мировую культуру. Огромное значение для нее имеет православный, христианский дух, поскольку именно принятие православия Русью заложило фундамент будущего величия России и русской культуры. Русская литература начала формироваться еще во времена

[1] Можно отметить имена Ника Перумова, начинавшего с подражания Толкину (который был верующим католиком, традиционалистом, консерватором), а потом превратившегося в самостоятельного оригинального автора, Сергея Лукьяненко, чей цикл о «Дозорах» получил немалую популярность (первая книга была экранизирована), Александра Мазина, создателя «варяжской» серии, которая из типичного для этого жанра стиля о «попаданцах» (людях, которые переместились в прошлое из настоящего) постепенно превратился в исторический роман, в котором автор сочетает вымысел и события реальной русской истории.

становления Русского государства. К периоду монгольского нашествия Русь имела богатую и яркую, самобытную культуру, которая понесла огромный урон от нашествия. Но даже по тому, что осталось и дошло до нас, можно судить о ее масштабах. Активно развивалась и народная культура, в частности, русский эпос – былины. Из Византии с принятием христианства на Русь приходится агиография, и появляются собственные жития святых. Житийная литература стала одной из драгоценных составляющих русской литературы, влияла на нее. Образы святых были всегда для русских православных людей примерами для подражания и образцами поведения. Огромное значение имеет для русской литературы нравственность поведения, в частности, осуждение супружеской измены. В отличие от культуры западноевропейской, в русской культуре адюльтер отвергается. Причем это проходит красной нитью на протяжении всех веков ее истории. Все попытки перекроить этот культурный код, этот важный смысл, приводят всегда к одному и тому же – к доказательству губительности адюльтера.

XIX век традиционно называется золотым веком русской литературы – именно в это время начинается настоящий ее расцвет. Появляются имена великих русских писателей и поэтов, которые составили ее славу, – Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Толстой, Некрасов, Чехов, Островский, Лесков и другие. Русская литература стала важной частью мировой культуры, выдающимся ее явлением. Она проникнута глубоким христианским смыслом, высокими ценностями, она ставит важные вопросы перед читателями и ищет на них ответы. Русская литература также является местом проповеди, она учит, наставляет, побуждает человека к иному взгляду на свою жизнь, на себя, к исправлению. По сути, в русской литературе считается важным говорить о вечных жизненных вопросах, тогда как развлекательная тематика отходит на второй план. Воспитание же невозможно без образов, которые должны быть примерами для читателей. Ведь если нет образов, то не будет и похожих на него людей. И если литература ставит своей важной задачей воспитание, то она просто обязана давать эти образы в качестве примеров для подражания. Именно через них легче всего прививать людям какие-либо важные качества, идеи и смыслы. Развлекательная литература тоже может учить, ведь через увлекательное чтение это зачастую делать легче всего, поскольку читатель всегда хочет подражать героям, которые описываются в подобных книгах. Те же мушкетеры Дюма – это герои литературы развлекательной, того, что именуется «чтивом». Но они нашли огромный отклик в сердцах множества людей по всему свету и вызывали желание подражать им. Девиз героев Дюма – «Один за всех и все за одного!» – попал даже в официальные документы (например, знакомый старшему поколению «Моральный кодекс строителя коммунизма»). Это говорит о том, что хорошо написанная книга может быть важным воспитательным фактором и оказывать воздействие на умы читателей.

Увлечение Европы творчеством Вальтера Скотта привело к подражаниям в национальных литературах. В России первым романом в вальтер-скоттовском стиле был «Юрий Милославский» Загоскина. Венцы этого стиля в русской литературе «Капитанская дочка» Пушкина и «Тарас Бульба» Гоголя, ставшие значимыми вехами для русского национального сознания. Отрицательное отношение к Ивану Грозному проявилось в «Песне о купце Калашникове» Лермонтова и «Князе Серебряном» графа Алексея Толстого. Русская литература этого периода дает образы положительных героев, являющихся образцами поведения, верных чести и долгу.

В русской литературе второй половины XIX века главными именами являются Толстой и Достоевский. Первый, несмотря на свои воззрения, дал нам образ князя Болконского, ставшего идеалом для последующих поколений и примером для подражания, второй же увидел и показал в литературе образы антигероев, предшественников будущих «героев» советской литературы, разрушителей русского государства и русских

цивилизационных основ. При этом у Достоевского мы можем увидеть двух очень положительных героев – Алешу Карамазова и князя Льва Мышкина, которые ориентируются на евангельские истины.

К XX веку русская литература подошла как одна из величайших литератур мира, в которой появлялись новые имена, шло ее активное развитие. Русские писатели-прозаики не только искали новые формы, но и подражали своим предшественникам – Толстому и Достоевскому. Россия должна была войти в свой настоящий золотой век, но в итоге таковым навсегда остался век XIX, поскольку в XX веке Россию ждала страшная катастрофа. Эта катастрофа очень сильно сказалась на русской культуре и русской литературе. Одни авторы оказались за границей, другие погибли, третьи перешли на позиции одобрения нового строя. Масштабы трагедии были грандиозными. Сколько имен так никогда и не появилось, сколько исчезло в пучине хаоса, который воцарился в нашей стране в то время. По-настоящему выдающихся и талантливых писателей и поэтов было немного. В XX веке русский народ фактически утратил свой национальный интеллектуальный слой, уничтоженный большевиками. Каким мог бы он быть в XX веке мы можем судить только по немногим сохранившимся его осколкам.

Символическим воплощением всего ужасного в новой литературе, создаваемой большевиками, стал образ Павки Корчагина, в котором воплотилось многое от антигероев прошлого, описанных Достоевским или современником Николая Островского Михаилом Булгаковым. Оторванный от русской традиции, он является идеальным «солдатом партии» (таких в Китае будут именовать хунвейбинами). Ничего национального, ничего русского в нем нет. Новые же герои советской литературы становятся героями благодаря обращению к дореволюционному наследию – как Саня Григорьев или Алексей Мересьев.

В период полного кризиса советской официальной идеологии часть граждан потянулась к русскому культурно-историческому наследию, возникло национальное духовное возрождение, воплотившееся в деятельности «русской партии» и Всесоюзного общества охраны памятников истории и культуры. Величайшим русским писателем и идеологом этого периода стал Александр Исаевич Солженицын, наследник и продолжатель русской традиционной культуры, наследник Толстого и Достоевского (в поэзии таким наследником русской культурной традиции стал Иосиф Бродский, тоже получивший Нобелевскую премию по литературе).

Советский официоз ничем не мог защититься, кроме бездарного романа Всеволода Кочетова «Чего же ты хочешь?», в котором автор выступил как против либерального западничества, так и против русского национального возрождения, противопоставляя всему этому марксистко-ленинскую идеологию, и неосталинистского манифеста Нины Андреевой, но по большей части – репрессий (правда, уже не таких, как в сталинские времена, но все равно ощутимых). Тему «комиссаров в пыльных шлемах», то есть романтизацию «ленинских идеалов» и «героев гражданской войны», взяли на себя те люди, которые станут впоследствии идеологами и сторонниками самого русофобского западничества.

Еще одной трагедией для русской культуры, вне всякого сомнения, стал распад СССР и период 1990-х годов, которые были периодом национальной катастрофы и национального унижения. Тенденции, которые возобладали тогда, были основаны на низменном, слепом подражании западной массовой культуре. Вся серьезная литература была отодвинута в сторону и оказалась в кризисе. Но в то же время постепенно начинается и поиск путей возрождения. Падение советской власти дало возможность большей свободы тем, кто прежде ее не имел. Постепенно начинают складываться предпосылки для духовного возрождения, попранного десятилетиями большевизма. Начавшееся с 2000 года

время стабильности в стране способствовало тому, что люди стали обращаться к своему наследию и вновь начала понемногу развиваться культура. Однако период современности нуждается в отдельном исследовании, к тому же должно пройти время, чтобы в полной мере оценить произошедшее. Сегодня перед нами встают вопросы, на которые пока трудно дать четкие ответы. Есть ли в современной литературе и современной культуре образы героев, на которых хотелось бы равняться и брать с них пример? Есть ли в современной русской литературе четкий образ будущего, которое хотелось бы видеть и ради которого хотелось бы жить и трудиться? Есть ли высокий моральный идеал, идеальный герой, который бы его воплощал?

Соответственно, необходимо задать требования, каким же должен быть этот герой. Какие добродетели он должен воплощать? В данном тексте они приблизительно мною обозначены – это благочестие, вера в Бога, целомудрие, непорочность, честность, честь и достоинство, это верность, это любовь. В связи с этим не могу не отметить прекрасную инициативу современного российского издательства «Черная сотня», выпустившего книгу Валентина Кульчицкого «Кодекс чести русского офицера» [113]. Эта книга вполне может быть как пособием для молодого человека, вступающего в жизнь, так и вдохновлять начинающего писателя на создание героических образов. Обращаясь к наследию прошлого, можно создать лучшее будущее без насилия и миллионных жертв, а путем просвещения, воспитания, нравственного перерождения. И, конечно, никогда не нужно забывать о том, что русская культура основана на Библии, на Евангелии, на Учении Христа. Именно Он дал миру те ценности, о которых говорилось выше. Именно христианство является тем важным моментом, который позволяет нам оставаться людьми, а не впадать в дикость и варварство.

Литература всегда играла и будет играть важную роль в воспитании людей, воспитании нации. Она должна давать людям четкие и понятные объяснения того, как жить, к чему стремиться, давать примеры для подражания, учить молодежь быть достойными людьми, достойными гражданами. Русская литература, как правило, всегда была в своих лучших творениях носительницей обозначенных выше идеалов. Литература, которая воспитывает в человеке высокие идеалы, может, развлекая, поучать его доброму и светлому, является важной ценностью, она нуждается в развитии и поощрении. Нужны образы героев, которые олицетворяют все положительное и светлое, и антигерои, олицетворяющие все низменное, все отрицательное и неприемлемое. Это вовсе не означает, что такие герои должны быть картонными и примитивными, они должны быть живыми, со своими человеческими слабостями и проблемами, но их поступки должны служить примером, как надо и как не надо поступать. Талантливому писателю такая задача вполне по силам.

История продолжается, культура русская по-прежнему живет, несмотря ни на какие проблемы и испытания, она остается реальным фактом и продолжает приносить плоды, пусть и не всегда такие, какие бы хотелось в идеале. Древо русской культуры нуждается в тщательном уходе, в удалении сорняков, в сбережении от вредных воздействий. И тогда она будет по-прежнему великой, одной из величайших составляющих всей мировой культуры.

Литература

1. *Свенцицкий Валентин, свящ.* Война и Церковь. Ростов-на-Дону, 1919.
2. *Гершензон Михаил.* П.В. Киреевский. Биография [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://feb-web.ru/feb/byliny/texts/p10/p103001-.htm
3. [*Гильфрединг А.Ф.*] Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфредингом летом 1871 г. / сост.. вступ. ст. и коммент. А.И. Баландина. Архангельск: Северо-западное книжное издательство, 1983.
4. *Молодяков Василий.* Григорий Алексинский: «левый» западник-патриот [Электронный ресурс] // Русский Европеец. Режим доступа: http://rueuro.ru/vse-stati-2/persona/item/205-grigorij-aleksinskij-levyj-zapadnik-patriot?fbclid=IwAR0omZF2199q5QJDZMrMsq79LZxousbKgatg85ydD_m-2C2ybmCCrIeY2vQ
5. *Масси, Сюзанна.* Земля Жар-птицы: Краса былой России. М.: Лики России. 2000.
6. Повесть временных лет [Электронный ресурс] / пер. Д.С. Лихачева // Древнерусская литература. Режим доступа: http://old-russian.chat.ru/01povest.htm
7. *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018.
8. Хождение игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). XII в. М.: Художественная литература, 1980.
9. *Боханов А.Н., Горинов М.М.* История России с древнейших времен до конца XVII века. М.: АСТ, 2000; [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Bohan/30.php
10. *Зализняк А.А.* «Слово о полку Игореве»: Взгляд лингвиста. 3-е изд., доп. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2008.
11. *Холмогоров Е.С.* Русские: Нация, цивилизация, государственность и право русских на Россию. М.: Книжный Мир, 2020.
12. *Холмогоров Егор.* «Русская сотня». Начало [Электронный ресурс] // 100 книг. Режим доступа: http://100knig.com/egor-xolmogorov-russkaya-sotnya-nachalo/
13. Житие Александра Невского // ПЛДР: XIII в. / вступ. ст. Д.С. Лихачева; общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1981. С. 426–439.
14. Девгениево деяние // ПЛДР: XIII в. / вступ. ст. Д.С. Лихачева; общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1981. С. 28–65.
15. *Кагарлицкий Борис, Нестеренко Александр.* Александр Невский [Электронный ресурс] // Критическая масса. 2006. № 4. Режим доступа: https://magazines.gorky.media/km/2006/4/aleksandr-nesterenko-aleksandr-nevskij.html
16. *Павленко П., Эйзенштейн С.* Русь (литературный сценарий) // Знамя. 1937. № 12.
17. *Тихомиров М.Н.* Издевка над историей (о сценарии «Русь») // Историк-марксист. 1938. № 3. С. 92–96.
18. *Епифаний Премудрый.* Житие Сергия Радонежского // ПЛДР: XIV – середина XV в. М., 1981.
19. Сказание о Мамаевом побоище [Электронный ресурс] / пер. В.В. Колесова // Восточная литература. Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Mamaj/text.phtml?id=895
20. *Холмогоров Егор.* Мы жили в России: В чем ложь «советской ностальгии» [Электронный ресурс] // 100 книг. Режим доступа: https://100knig.com/my-zhili-v-rossii-v-chem-lozh-sovetskoj-nostalgii/
21. *Пушкин А.С.* О ничтожестве литературы русской / А.С. Пушкин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. Критика и публицистика. М.: ГИХЛ, 1962.
22. *Никон (Рождественский), архиеп.* Молитвенник к Богу усердный: (Воспоминания о св. прав. Александре Баданине, священнике г. Вологды). СПб., 2006.
23. *Бродский Иосиф.* Почему Милан Кундера несправедлив к Достоевскому // Континент. 1986. № 50.
24. *Ленин В.И.* Памяти Герцена / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 21. М.: Изд-во политической литературы, 1968.
25. *Некрасов Н.А.* Русские женщины / Н.А. Некрасов // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Правда, 1979. С. 247–312.
26. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1873. II: Старые люди / Ф.М. Достоевский // Собр. соч.: в 15 т. Т. 12. СПб.: Наука, 1994.
27. *Достоевский Ф.М.* Письмо М.М. Достоевскому. 30 января – 22 февраля 1854. Омск / Ф.М. Достоевский // Собр. соч.: в 15 т. Т. 15. СПб.: Наука, 1994.
28. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1873. IX: По поводу выставки / Ф.М. Достоевский // Собр. соч.: в 15 т. Т. 12. СПб.: Наука, 1994.
29. [*Волконская М.Н.]* Записки княгини М.Н. Волконской. Чита, 1956.
30. *Архипова А.В.* Комментарии // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 12. СПб.: Наука, 1994.
31. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1877. Декабрь. II: Пушкин, Лермонтов и Некрасов / Ф.М. Достоевский // Собр. соч.: в 15 т. Т. 14. СПб.: Наука, 1994.
32. *Петрунина Н.Н.* Проза Пушкина (пути эволюции). Л.: Наука, 1987.
33. *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. М., 1955. Т. 7.
34. *Цветаева М.И.* Мой Пушкин. М., 1967.
35. *Айхенвальд Ю.* Пушкин. 2-е изд. М., 1916.
36. *Вяземский П.А.* Взгляд на литературу нашу в десятилетие после смерти Пушкина. 1847 / П.А. Вяземский // Полн. собр. соч. Т. 2. СПб., 1879.
37. *Лермонтов М.Ю.* Бородино / М.Ю. Лермонтов // Избранное. Саратов: Приволж. кн. изд-во, 1974.
38. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Т. 9. СПб., 1834.
39. Бунт декабристов: Юбилейный сборник: 1825–1925. Л., 1926.

40. *Лермонтов М.Ю*. Автобиографическая заметка. 1830 / М.Ю. Лермонтов // Избранное. Саратов, Приволж. кн. изд-во, 1974.

41. *Лимонов Эдуард*. Священные монстры. СПб.: Питер, 2019.

42. *Гоголь Н.В.* Тарас Бульба / Н.В. Гоголь // Повести. Л.: Худож. лит., 1987.

43. *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями / Н.В. Гоголь // Собр. соч.: в 7 т. Т. 6: Статьи / коммент. Ю. Манна. М.: Худож. лит., 1986.

44. *Погодин А.Л.* Поразительная книга / А.Л. Погодин // Последняя книга Гоголя: Сборник статей и материалов / сост. К.Р. Монахова, И.П. Золотусский; предисл. И.П. Золотусского. М.: Русский путь, 2010.

45. *Крылов К*. Наше все: Еще раз о «Евгении Онегине» / К. Крылов // Нет времени. СПб.: Владимир Даль, 2006.

46. *Аксаков К.С*. Взгляд на русскую литературу с Петра Первого [Электронный ресурс] // Литература и жизнь. Режим доступа: http://dugward.ru/library/aksakovy/kaksakov_lit_petr_1.html

47. *Аксаков К.С*. Несколько слов о поэме Гоголя «Похождения Чичикова, или Мертвые души» [Электронный ресурс] // Литература и жизнь. Режим доступа: http://dugward.ru/library/gogol/aksakov_neskolko.html#nesk

48. *Голиков И.И.* Деяния Петра Великого, мудрого преобразителя России. М., 1788–1789. Ч. 1–12.

49. *Устрялов Н.Г*. История царствования Петра Великого: в 6 т. СПб., 1858–1863. Т. 1–6.

50. [*Михайловский-Данилевский*] Описание Отечественной войны в 1812 году: в 4 т. По высочайшему повелению сочиненное генерал-лейтенантом Михайловским-Даниловским. СПб.: Печатано в Военной типографии, 1839.

51. *Зверев А.М., Туниманов В.А*. Лев Толстой / вступ. ст. В.Я. Курбатова. М.: Молодая гвардия, 2006.

52. *Толстой Л*. Война и мир: роман. Т. 3–4. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2015.

53. *Хасанова Г.Ф.* Отражение типов солдат и офицеров прозы Л.Н. Толстого в военной прозе конца 1950-х – середины 1980-х гг. // Вестник Брянского университета. 2008. № 2.

54. *Михайлов Ал.* Годы и версты // *Ананьев А.А*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1: Верненские рассказы; Танки идут ромбом; Межа: Романы / вступ. ст. Ал. Михайлова. М.: Худож. лит., 1984.

55. *Ананьев А.А*. Танки идут ромбом / А.А. Ананьев // Собр. соч.: в 4 т. Т. 1 / вступ. ст. Ал. Михайлова. М.: Худож. лит., 1984.

56. *Солдаткина Я.В*. Нравственно-эстетический диалог с Л.Н. Толстым в прозе А.И. Солженицына («Раковый корпус» и «Август Четырнадцатого») // «Жить не по лжи»: нравственные императивы А.И. Солженицына в современной России и мире: сборник статей по итогам научно-практической конференции / под общ. ред. Л.А. Трубиной. М.: МПГУ, 2019.

57. *Окуджава Булат*. Глоток свободы: Повесть о Павле Пестеле. М.: Политиздат, 1971

58. *Эйдельман Натан*. Апостол Сергей: Повесть о Сергее Муравьеве-Апостоле. М.: Политиздат, 1975.

59. *Гусев Владимир.* Легенда о синем гусаре: Повесть о Михаиле Лунине. М.: Политиздат, 1976.

60. *Дальцева Магдалина.* Так затихает Везувий: Повесть о Кондратии Рылееве. М.: Политиздат, 1982.

61. *Эйдельман Натан*. Большой Жанно: Повесть об Иване Пущине. М.: Политиздат, 1982.

62. *Кардин В.* Минута пробуждения: Повесть об Александре Бестужеве (Марлинском). М.: Политиздат, 1984.

63. *Рассадин Станислав*. Никогда никого не забуду: Повесть об Иване Горбачевском. М.: Политиздат, 1987.

64. *Бараев Владимир*. Высоких мыслей достоянье: Повесть о Михаиле Бестужеве. М.: Политиздат, 1988.

65. *Эйдельман Натан*. Первый декабрист: Повесть о Владимире Раевском. М.: Политиздат, 1990.

66. *Солженицын А.И*. Красное колесо: Повествованье в отмеренных сроках. Узел I: Август Четырнадцатого. Кн. 1 / А.И. Солженицын // Собр. соч.: в 30 т. Т. 7. М.: Время, 2006.

67. *Шаламов В.Т*. <О «новой прозе»> / В.Т. Шаламов // Собр. соч.: в 6 т. + т. 7, доп. Т. 5: Эссе и заметки; Записные книжки 1954–1979. М.: Книжный Клуб Книговек, 2013.

68. *Пушкин А.С.* Евгений Онегин / А.С. Пушкин // Сочинения: в 3 т. Т. 2: Поэмы; Евгений Онегин; Драматические произведения. М.: Худож. лит., 1986.

69. *Достоевский Ф.М*. Преступление и наказание: роман в шести частях с эпилогом. М.: Эксмо-Пресс, 2002.

70. *Достоевский Ф.М*. Братья Карамазовы: роман. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2016.

71. *Ленин В.И*. Конференция заграничных секций РСДРП / В.И. Ленин // Полн. собр. соч.: в 55 т. 5-е изд. Т. 26. М.: Изд-во политической литературы, 1968.

72. *Тургенев И.С.* Отцы и дети / И.С. Тургенев // Накануне. Отцы и дети. М.: Худож. лит., 1978.

73. *Чекунов Вадим.* Пушкин, Прилепин и немного дегтя. О книге «Взвод», эсэсовском перстне и мясных обрезках [Электронный ресурс] // FITZROY. Режим доступа: https://fitzroymag.com/blog/pushkin-prilepin-i-nemnogo-djogtja/

74. *Крылов К*. Нет времени. СПб.: Владимир Даль, 2006.

75. *Чернышевский Н.Г*. Что делать? Из рассказов о новых людях. М.: Правда, 1962.

76. *Катков М.Н*. Нигилизм по брошюре проф. Цитовича / М.Н. Катков // Идеология охранительства / сост., предисл. и коммент. Ю.В. Климакова; отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

77. *Валентинов Н*. Встречи с В.И. Лениным. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953.

78. *Кропоткин П.А.* Идеалы и действительность в русской литературе. СПб., 1907.

79. *Ленин В.И.* Крах II интернационала / В.И. Ленин // Полн. собр. соч.: в 55 т. 5-е изд. Т. 26. М.: Изд-во политической литературы, 1968.

80. *Достоевский Ф.* Идиот: роман. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014.

81. *Шаламов В.Т.* Золотая медаль / В.Т. Шаламов // Сочинения: в 2 т. Т. 2: Высокие широты. М.: АСТ, 2009.

82. *Басинский П.В.* Горький. М.: Молодая гвардия, 2005.

83. *Молодяков В.Э.* Шарль Моррас и “Action française” против Германии: от кайзера до Гитлера. М.: Университет Дмитрия Пожарского; Русский фонд содействия образованию и науке, 2020.

84. *Басинский П.В.* Горький: Страсти по Максиму. М.: АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2018.

85. *Горький М.* На дне / М. Горький // Избранное. Барнаул: Алтайское краевое изд-во, 1951.

86. *Савинков Б.* Воспоминания террориста. СПб.: Азбука-Аттикус, 2016.

87. *Савинков Б.В. (В. Ропшин)*. Конь бледный / Б.В. Савинков (В. Ропшин) // То, чего не было: Роман, повести, рассказы, очерки, стихотворения / вступ. ст., сост., примеч. Д.А. Жукова. М.: Современник, 1992.

88. *Зеленин Сергей*. Памяти Великого князя Сергея Александровича // Голос Эпохи. 2020. № 2.

89. *Шаламов В.Т.* Четвертая Вологда: повесть, рассказы, стихи. Вологда: Древности Севера, 2017.

90. *Гиппиус З.Н.* Собр. соч. Т. 14: Я и услышу, и пойму: Избранная переписка 1891–1945 гг. Венок посвящений / сост., коммент., ук. имен А.Н. Николюкина и Т.Ф. Прокопова / Институт научной информации по общественным наукам РАН. М.: Дмитрий Сечин, 2013.

91. *Жуков Дм.* Б. Савинков и В. Ропшин. Террорист и писатель // Наш современник. 1990. № 9.

92. *Савинков Б.В. (В. Ропшин)*. То, чего не было: Роман, повести, рассказы, очерки, стихотворения / вступ. ст., сост., примеч. Д.А. Жукова. М.: Современник, 1992.

93. *Солженицын А.И.* Выступление по испанскому телевидению. Мадрид, 20 марта 1976 / А.И. Солженицын // Публицистика: в 3 т. Т. 2: общественные заявления, письма, интервью. Ярославль: Верхняя Волга, 1996.

94. *Курганов И.* Три цифры // Посев. Франкфурт-на-Майне, 1977. № 12.

95. *Достоевский Ф.М.* Бесы / Ф.М. Достоевский // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 10. Л., 1974.

96. *Достоевский Ф.М.* Письмо С.А. Ивановой. 29 сентября (11 октября) 1867. Женева / Ф.М. Достоевский // Собр. соч.: в 15 т. Т. 15. СПб.: Наука, 1996.

97. *Достоевский Ф.М.* Письмо А.Н. Майкову. 15 (27) сентября 1867. Женева / Ф.М. Достоевский // Собр. соч.: в 15 т. Т. 15. СПб.: Наука, 1996.

98. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1877. Февраль. III: Злоба дня в Европе/ Ф.М. Достоевский // Собр. соч.: в 15 т. Т. 14. СПб.: Наука, 1995.

99. *D** [*Медведева-Томашевская И.*] Стремя «Тихого Дона» (Загадки романа). Paris: YMCA-Press, 1974.

100. *Зеленин Сергей*. О романах Краснова (К 150-летию со дня рождения) // Голос Эпохи. 2019. № 4.

101. *Краснов П.Н.* Цареубийцы (1-е марта 1881 года): Роман. Красноярск: ПИК «Офсет», 1995.

102. *Яблоков Е.А.* Беспокойное «Собачье сердце», или Горькие плоды легкого чтения // Октябрь. 2010. № 3. [Электронный ресурс] // Журнальный зал. Режим доступа: https://magazines.gorky.media/october/2010/3/bespokojnoe-sobache-serdcze-ili-gorkie-plody-legkogo-chteniya.html

103. *Солоухин В.* Камешки на ладони // Наш современник. 1990. № 6.

104. *Парамонов Б.М.* Русские Вопросы 1997–2005 (Программа радио Свобода) [Электронный ресурс] // RuLit.me. Режим доступа: https://www.rulit.me/books/russkie-voprosy-1997-2005-programma-radio-svoboda-read-98414-496.html

105. *Визель Михаил*. Как закалялись настоящие человеки: Николай Островский [Электронный ресурс] // ГодЛитературы.РФ. Режим доступа: https://godliteratury.ru/public-post/kak-zakalyalas-stal-o-nikolae-ostrov

106. *Островский Н.А*. Как закалялась сталь. М.: Худож. лит., 1977.

107. *Андреев Николай.* Роман «Как закалялась сталь», современное прочтение: Павка Корчагин – помесь Шарикова и Швондера [Электронный ресурс] // Украина Криминальная. Режим доступа: https://cripo.com.ua/stories/?p=175589/

108. *Стаценко Алексей.* «Коммунистический Христос»: Как в Киеве закалялись Алов, Наумов и Лановой [Электронный ресурс] // Украина.Ру. Режим доступа: https://ukraina.ru/history/20200129/1026490424.html

109. *Солженицын А.И.* Люби революцию / А.И. Солженицын // Собр. соч.: в 30 т. Т. 18: Раннее. М.: Время, 2016.

110. *Полевой Б.Н.* Повесть о настоящем человеке. М.: Правда, 1986.

111. *Шаламов В.Т.* О прозе / В.Т. Шаламов // Собр. соч.: в 6 т. + т. 7, доп. Т. 5: Эссе и заметки; Записные книжки 1954–1979. М.: Книжный Клуб Книговек, 2013.

112. *Крылов К.* Рассуждение о русской фэнтези / К. Крылов // Нет времени. СПб.: Владимир Даль, 2006.

113. *Кульчицкий В.М.* Кодекс чести русского офицера: Издание в авторской дореформенной орфографии. 3-е изд., доп. Н.Новгород: Черная сотня, 2017.

114. *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благозвонница, 2008.

115. *Ямпольский И.Г.* Примечания // *Некрасов Н.А.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Правда, 1979.

116. *Герцен А.И.* Былое и думы /А.И. Герцен // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 8: 1852–1868. Ч. I–III. М.: Изд-во АН СССР, 1956.

117. *Бондарев Ю.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Молодая гвардия, 1985.

Аннотация. В данной работе делается попытка взглянуть на феномен героев и антигероев в русской литературе, проследив ее историю от истоков до первой половины XX века на примере произведений русских и советских писателей. Также делается попытка взглянуть на русскую литературу в русле отображения ею традиционных русских ценностей, выявить общие принципы, проходящие через всю литературу на протяжении нескольких столетий. Отмечается важная роль русской литературы в воспитании нравственности и патриотизма.

Ключевые слова: герои, антигерои, русская литература, русская история, жития, летописи, святые, патриотизм, нравственность, история литературы, советская литература, эпос, традиция, ценности, нигилизм, Пушкин, Лермонтов, Толстой, Достоевский, Тургенев, Чернышевский, Горький, Савинков, Булгаков, Шолохов, Каверин, Н. Островский, Б. Полевой.

Sergey V. Zelenin, Master's Degree in History, Regional Ethnographer, Historian, Publicist (Vologda). E-mail: zeleninser@rambler.ru

Heroes and Anti-heroes in Russian Literature

Abstract. In the preset article the author tries to consider the phenomenon of heroes and anti-heroes in Russian literature by following its history from the very sources and up to the first half of the 20th century by the examples of the works of Russian and Soviet writers. The author also attempts to view Russian literature in the context of the reflection of the traditional Russian values, of revealing the principles common for the literature in the course of several centuries. The author records the important role of Russian literature I moral and patriotic education.

Keywords: Heroes, Anti-heroes, Russian Literature, Russian History, Hagiography, Chronicles, Saints, Patriotism, Morality, History of Literature, Soviet Literature, Epos, Tradition, Values, Nihilism, Pushkin, Lermontov, Tolstoy, Dostoevsky, Turgenev, Chernyshevsky, Gorky, Savinkov, Bulgakov, Sholokhov, Kaverin, N. Ostrovsky, B. Polevoy.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-464-470

Нина Ищенко

Иеротопия Донбасса в поэме Елены Заславской «Новороссия гроз. Новороссия грёз» (2020)

Человек существует в культуре, формируя сакральные пространства на основе культурной памяти и экзистенциального опыта. В военное время человек оказывается в ситуации предельного выбора, когда его личный опыт актуализирует культурную память народа и земли, сохраненную в виде архаичных культурных архетипов. Одним из древнейших архетипов русской культурной памяти является образ России как святого царства, пространства реализации христианской святости, которая проявляется в подвиге самопожертвования, формирующем иеротопию территории. В современном Донбассе в период войны с Украиной, идущей с 2014 года, ситуация предельного выбора приводит к воссозданию хранящегося в культурной памяти образа святого царства. Литература Донбасса получила мощный жизненный импульс, прикоснувшись к этим первичным структурам человекотворческой реальности в их действенности. Одно из бесспорных имен этой новой литературы – Елена Заславская, создающая в поэме «Новороссия гроз. Новороссия грёз» (2020) иеротопию современного русского Донбасса.

Иеротопия изучает сакральные пространства культуры. Термин «иеротопия» был предложен А.М. Лидовым в 2001 году для обозначения специфического вида человеческого творчества по созданию сакральных пространств [5, с. 10]. Иеротопия в своем развитии синтезирует достижения антропологии, культурологии, искусствоведения, филологии и других наук. Основатель иеротопии А.М. Лидов считает, что иеротопическая деятельность укоренена в природе человека как духовного существа. В восточном христианстве посредством создания сакральных пространств человек стихийно или планомерно формирует среду своего общения с Богом [5, с. 12]. А.М. Лидов показывает, что «иеротопию невозможно свести только к миру художественных образов, как и к совокупности материальных предметов, организующих сакральную среду, или к описанию ритуалов и социальных механизмов, их определяющих» [5, с. 12]. Сакральное пространство формируется как синтез искусств и опыт проживания экзистенциально насыщенной ситуации. Такие условия сложились в современном Донбассе, где с 2014 года идет война, связывающая повседневную жизнь человека с сакральным планом бытия.

Война – это время обращения к глубинным пластам культурной памяти. Структуры коллективной психологии, латентно хранящиеся во времени рутины, разворачиваются в период предельного выбора, когда каждый человек и социум в целом должен ответить на вопрос о смысле существования и борьбы за свою идентичность. Война в Донбассе поставила эти вопросы не только перед теми, кто находится в окопах на передовой, но и перед всеми людьми Русского мира. Живущие в Донбассе люди мирных профессий тоже оказались в ситуации экзистенциального выбора, когда каждый должен своей решимостью и

Ищенко Нина Сергеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры музыкального искусства эстрады Луганской государственной академии культуры и искусств имени М. Матусовского. E-mail: niofterna@gmail.com

своим действием утверждать собственное бытие и его сакральные основания, актуализируя смыслы русской культуры, сохраненные в культурной памяти.

Память культуры Ю.М. Лотман определяет как культурное пространство, в рамках которого могут существовать и актуализироваться смысловые формы [6, с. 200]. Культурная память панхронна, поскольку включает в себя все тексты данной культуры. Культурная память сохраняет прошедшее как пребывающее. В культурной памяти находятся и элементы культурного пространства, и механизмы их актуализации [6, с. 201]. Одним из древнейших элементов русской культурной памяти является образ России как сакрального пространства. В этом образе интегрированы архетип святого царства, восходящий к индоевропейскому периоду, и христианское представление о святости.

Образ святого царства связывает разные сферы социокультурного пространства, обеспечивает его единство и задает способы воспроизведения культурных механизмов. В этом образе сохраняются в символической форме представления о сущности человека, его месте в обществе, о связи общества с природой и областью сакрального.

Образ святого царства, его происхождение и роль в индоевропейской культуре рассматривает В.Н. Топоров. Религиовед реконструирует индоевропейскую мифологическую основу понятия святости через семантический ряд, связанный с ростом и увеличением. Исследователь показывает, что слова «святой», «святость» входят в то же семантическое пространство, что и слова «плодородный», «изобильный», «богатый», «счастье», «благо», «цветение», «сильный», «молодой», «увеличиваться в размере», «расти», «расцветать», «светиться». Принципиальным для всего круга значений является момент возрастания, роста, увеличения в размере. Понятие святости в языческую эпоху реализовано в образах изобилия, увеличения жизненной силы в животном и растительном мире, куда включен и человек как микрокосм [9, с. 443].

Архаичное представление о святости конкретизируется в образе святой земли, которая населена святым народом, ведущим святую жизнь. Святая жизнь в эту эпоху понимается как благо, богатство, процветание, соединенные с силой, знанием и мудростью, которые можно найти в святых местах, на святой земле. Для мифологического восприятия мира характерно представление о том, что святое отмечено особой гармонией, красотой, соразмерностью. Святой сад и святая река, святая земля и святое растение равно отмечены выдающейся, необычной природной красотой. Так же и святой человек воспринимается как часть природного мира. Святость человека в индоевропейской культуре заключается в его красоте и гармоничности, а также в проживании на святой земле в состоянии вечной молодости, силы, изобилия [9, с. 453 и сл.].

Таким образом, в языческую эпоху святость какой-то земли понимается материально и не связывается еще ни с каким особым типом духовности. Формирование русского типа святости, который включает отмеченность человека или явления не только природной, но и духовной гармонией, происходит уже в рамках христианской культуры, когда слово «святой» и его производные обретают новую сферу применения, но в то же время сохраняют свой исходный семантический принцип [9, с. 436].

В христианскую эпоху Руси образ святого царства был переосмыслен как архетип странствующего Царства [1]. Впервые Россия осознает себя как последнее православное царство на земле после падения Константинополя в 1453 году [10, с. 213]. В 1523–1524 годах в письме старца Филофея впервые излагается концепция третьего Рима, которая имеет ярко выраженный эсхатологический смысл: «яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [8, с. 237–246]. Рим должен существовать во время конца света, поскольку в Апокалипсисе упоминается римский царь Михаил, который будет сражаться с Антихристом. Два Рима – Рим и Константинополь – уже пали, а это значит, что должен появиться третий Рим. Падение Константинополя, наследника Рима, буквально вынудило

Русь взять на себя эту роль, которая поначалу не была целью московской политики и не являлась ядром русского политического самосознания [7].

В образе последнего православного царства актуализировался русский культурный архетип святого царства, которое является реализацией правды на земле и объединяет в себе полноту бытия, связь со сферой сакрального, гармоничную иерархию социального устройства. В то же время христианское влияние добавило в этот образ представление о том, что такое царство может быть только одно во всем мире, его существование связано с центральным событием всей мировой истории – Воплощением Христа и началом христианизации человечества, которое ведет к обновлению мира в конце времен. В рамках византийских представлений, унаследованных Русью, православное царство может быть только одно, и в истории это именно то царство, в котором родился Христос, сделав его навсегда центром истории. Реальность Воплощения в истории человечества требует существования истинного православного царства, и после древней Ромейской империи таким царством становится Россия.

В эпоху Московской Руси святое царство индивидуализируется как третий Рим, последнее православное царство, в петербургский период русской истории – как Российская империя.

Во времена СССР русский культурный архетип святого царства вынужден был конкурировать с влиянием идей гностического типа, которые повлияли на формирование теории социализма в Европе. СССР осмыслялся как первое в истории социалистическое государство, и роль русской культуры в нем была вспомогательной. Русский язык и культура были необходимы только для реализации социалистических идеалов, но не имели ценности сами по себе.

В настоящее время русский культурный архетип святого царства реализуется как Русский мир. В этой концепции соединяются универсализм и конкретно русская специфика, и Россия выступает как страна, сохраняющая христианские ценности, но осуществляемые в рамках конкретно-исторической русской культуры.

Таким образом, современная Россия воспринимается как пространство, в котором сакральные христианские ценности в принципе могут быть реализованы. Однако империя – не единственная и не самая главная христианская ценность. Одной из наивысших ценностей в христианской культуре является жертвенность – способность человека повторить путь Христа, пойти за Ним вслед, отдав свою жизнь за других. Места, где совершается христианский подвиг жертвенности, сакрализуют пространство, создают выделенные топосы реализации христианской святости.

Образ святого царства актуализируется в культурной памяти народа Донбасса в период войны с Украиной, идущей с 2014 года. Иеротопия Донбасса создается в пространстве христианской святости как взаимосвязанные места жертвенного подвига. Создание иеротопии Донбасса в поэтической форме осуществляется в поэме «Новороссия гроз. Новороссия грёз» (2020) донбасской поэтессы Елены Заславской.

Елена Заславская (1977 г.р.) – поэт, писатель, журналист. Родилась в Лисичанске (современная Украина), много лет живет и работает в Луганске. После начала войны 2014 года сделала выбор в пользу республик, занимается литературной, преподавательской, общественной деятельностью в ЛНР. Елена Заславская является редактором сайта луганской культуры «Одуванчик», автором семи поэтических сборников, участником многочисленных донбасских и российских поэтических антологий. Также Елена работает как автор стихов и прозы для детей, пять ее книг вышли в российских детских издательствах. Состоит в Союзе писателей Луганской Народной Республики, работает редактором газеты «Камертон» Луганской государственной академии культуры и искусств имени М. Матусовского [2].

Тема войны в Донбассе остается в центре внимания поэта. Этой теме посвящены книги, опубликованные после 2014 года: «Год войны» (2015), «Бумажный самолет» (2018), «Донбасский имажинэр» (2020). Наиболее полно эта тема раскрыта в новой поэме Елены «Новороссия гроз. Новороссия грёз» (2020), созданной на протяжении военных лет начиная с 2014 года. В поэме показаны воюющие республики, Украина, Европа, настроения революционеров Майдана и ополченцев Новороссии. Поэма связывает настоящее и прошлое Украины и России, повседневный и сакральный планы бытия и формирует иеротопию Донбасса как пространство реализации жертвенного подвига.

Новороссия – исторически сложившееся название южно-русских территорий, значительная часть которых находится сейчас в границах Украины. Новороссия включает Северное Причерноморье, Донбасс, Крым, Кубань, область войска Донского. В 2014 году, когда начались этнические чистки на Украине, Новороссия стала территорией сопротивления. Крым был присоединен к России в марте 2014 года, Северное Причерноморье осталось в составе Украины, а Донбасс начал войну за независимость от Украины. В первый год войны, описанный в поэме, Новороссия стала символом русского сопротивления. В последующие годы важнейшим в символическом плане регионом Новороссии стал Донбасс.

Тема родного Донбасса занимает центральное место в поэме, что подчеркивается семантически сильной позицией текста – одним из эпиграфов. На самой первой странице поэмы читатель видит слова: «Да, у нас строго придерживаются заповеди: “Будь верен духу любви к родине“. Кобо Абэ “Женщина в песках”». Иеротопия Донбасса формируется в образах Луганска и донбасских городов. Рассмотрим их подробнее.

К образу Луганска Елена Заславская обращалась в своем творчестве неоднократно. Луганск является узнаваемым местом действия как довоенных стихов, так и произведений военного времени. Так, в поэме “Nemo” (2019) центральное место занимает хронотоп города Луганска военного времени, 2014 года. Луганск – город в степи, однако в поэме он показан как город на дне моря, город, который накрыло волной войны. Архаическая семантика воды и морской стихии как перехода между мирами позволяет поэту интегрировать в хронотопе затонувшего Луганска разные смыслы русской культуры, включая тему смерти, памяти, любви и поэзии [4, с. 34].

В новой поэме образ Луганска обогащается новыми смыслами. Теперь это Святоград – место действия и сакральный центр поэмы. Центральное значение этого образа зафиксировано в первом эпиграфе к поэме:

«13 июня 1905 года явилась Царица Небесная старцу Филиппу и сказала: “…И день сей явления моего граду Луганскому помни, и учи всех чтить его, о граде же сем скажу, что к концу мира наречется он – Святоград Луганский. И многие люди будут съезжаться сюда в преддверии этих грозных дней, сами не зная зачем”.

Житие старца-диакона Филиппа Луганского» [3, с. 4]. Как разворачивается судьба Святограда Луганского в грозные дни 2014 года, показано в поэме.

В произведении дается еще один вариант сакральной трактовки событий: «Как-то в газетах писали укропы, что город наш подобно Содому с Гоморрой должен ответить за грехи его обитателей. Роль Бога они отводили украинской армии...» [3, с. 9]. Так, для одних героев поэмы Луганск – Святоград, потому что его жители жертвуют своей жизнью за родину, а для других Луганск – грешный город, который должен быть стерт с лица земли, потому что не хочет существовать в культурном пространстве постмайданной Украины. Две версии происходящего формируют смысловое пространство поэмы.

Для жителей Донбасса и луганчан Луганск с первых же строк поэмы – «край света, край мира, фронтир, где дышит война» [3, с. 7]. В то же время в Луганске находится дом героини, сохранивший довоенный уют: «Взвалить бы его на спину и унести, как уносит улит-

ка, со всеми пожитками, со старыми фотографиями и открытками, с детскими локонами и дипломами, книгами, письмами, записками, со всеми важными датами, впечатанными в альбомы, с родительскими портретами, дедушкиными наградами, с рисунками самыми первыми, сохранёнными мамой, с его очагом и памятью, – всем тем, что зовём мы домом, всем тем, что навсегда остается с нами...» [3, с. 9].

Довоенный Луганск задает ориентиры, позволяя героине выстоять и выжить во время войны, в период масштабной трансформации и экзистенциального выбора: «И вдруг я понимаю, что привыкла к безжалостному лику войны, внушающему липкий страх и животный ужас. О, как я раньше боялась, но что-то, видно, внутри сломалось… Я мыслям своим улыбнулась. Я больше не буду пушечным мясом, а буду ядром, снарядом, маленьким жгучим адом, ответкой! Меня заждались, поди уж» [3, с. 14].

Решение защищать родной город и свою землю соединяет героиню с другими русскими людьми, вводит ее в пространство памяти, сохраняющей погибших и живых:

«Однажды ты встаёшь на тропу войны, а она оказывается широченным проспектом! Братья и сёстры, дочери и сыны летят на скорости прямо в бессмертие. Жалят осколки, бьют по глазам, липнут бессмертники прямо к берцам, и не выдерживают тормоза. Главное, выдержало бы сердце» [3, с. 14]. Так земля Донбасса, Новороссия гроз становится пространством реализации жертвенного подвига, местом оживания исторической памяти и формирования христианской иеротопии на западном рубеже Русского мира.

В иеротопию Донбасса включены и другие донбасские топосы, охваченные сакральным пространством войны: «Мирной жизни не существует. Это иллюзия и обман. Кони АТОкалипсиса вытоптали Новосветловку, вытоптали Горловку, вытоптали Сутоган. Пронеслись по Донбассу, без жалости, оставляя кровавый след» [3, с. 12].

Городки Донбасса конкретизируются в человеческих судьбах, в реакции людей, там проживающих, на идущую войну, воспринимаемую ими как вызов, требующий ответа в христианском пространстве самопожертвования. Таким образом автор выстраивает все образы донбасской земли: деревню, пострадавшую от артобстрела, разрушенный завод, затопленную шахту.

«Хаты, побитые градами. Хаты, побитые гадами. Помню, дом с перекошенным ртом дверного проёма застыл в вопле немом после артналёта. Бабулька собирает пожитки: “Жили мы, жили, да ничего не нажили. Только привычку к простору, чтобы выйти в поле и сколько хватает взора – степь: ковыли да маки, и сокол летает, как ангел”» [3, с. 23].

Аналогично строится образ завода в одном из городов Донбасса – локализация места действия дается вместе с комментарием пережившего событие человека: «На заводе прокатных валков – Сталинград. Три дня подряд горел цех разливки стали, когда его обстреляли. “Была бы станина, – мечтает начальник цеха. И руки его от работы черны и огромны. – Станки отстроим. Отремонтировали же домну!”» [3, с. 24].

Одна из многочисленных шахт Донбасса, пострадавших во время войны, также показана в двух аспектах: как символ войны и разрухи, но одновременно как воплощение веры и надежды людей, для которых подвиг самопожертвования стал принципом существования: «Ствол шахты “Знамя коммунизма” затоплен. Грунтовые воды. Старейшая шахта 4-бис. И люди сидят без работы. “Разве это жизнь? Доедаем свои гробовые. Горе мне, горе, – вздыхает бабуля, – а впрочем, и это неплохо. Ещё немного, и придут гуманитарные конвои, весна, а там, глядишь, и Победа”» [3, с. 24].

Такое двуплановое построение образа позволяет поэту показать читателю весь Донбасс как землю Святограда, которая оживает и освящается страданием людей, ее любящих, оставшихся на родине, защищающих ее и надеющихся на победу наперекор всему. Именно незаметный подвиг людей, их любовь к родной земле, стремление работать для ее восстановления, способность пожертвовать за нее жизнью вводят донбасскую гео-

графию в сакральное пространство. Без этого видения, которое дается сопереживанием, территория Донбасса предстает десакрализованной землей ада.

Такая десакрализованная география показана в монологе украинского добровольца:

«Я отправился на восток. В регион тринадцать. В город, в котором детство мое живёт, в город, в котором мой младший брат остался. Я вырос в сердце Донбасса, среди шпаны и урок. В городе Перевальске, или в городе Парижской коммуны, как раньше он назывался» [3, с. 73].

«О, эти маленькие донбасские города! Как говорят креативные блогеры, депрессивные. Каждый такой, будто чёрная дыра... достал сиги, затянулся, вспоминая пацанов из своего двора. Тоха сторчался, Вовчик спился, Серёгу подрезали в тюрьме... И как эпиграф на пачке надпись “мучительная смерть”» [3, с. 74].

Неспособность противостоять смерти, распаду и аномии, которые герой видит вокруг себя в довоенных депрессивных городах Донбасса, вызвана недостатком душевной силы, веры и любви к людям. Такое мировидение приводит к тому, что человек не может участвовать в преображении мира и нацелен на разрушение, а не на созидание. Сначала он идет на Майдан, чтобы разрушить то, что в его представлении мешает создать новую Украину, потом идет на войну, чтобы стереть с карты Донбасс, который не вписывается в новые реалии. Неспособность увидеть за событиями людей, почувствовать их живые души на разрушенной и бедной земле приводит к тому, что украинский военный не видит сакрального плана событий: «И все-таки мне невдомёк, на хрена вы воюете тут? На хрена умираете тут? На хрена вы схватились за земли эти корнями и жизнями, которые никуда не ведут?» [3, с. 75].

Противостояние двух взглядов на историю, двух способов создания иеротопии проводится в поэме до самого финала:

«Последний часовой стоит на страже родного града. И над ним проносится чёрная конница – чёртовы дети ада! Он падает замертво, успев понять, что позади пустота – Фата Моргана – нет ни Святограда, ни Новороссии, а только дикое голое поле истории. И поле возделывает простой ополченец, вернувшись с войны. И восходит солнце, дети собираются в школу, липы благоухают, и мне сдаётся: любовь не сдаётся и не умирает! Ведь так, пацаны?!» [3, с. 82].

Итак, в образе Луганска и городов Донбасса в поэме выражены две версии истории – сакральная и десакрализованная. В первой из них Луганск – это Святоград, попавший в сакральное христианское пространство благодаря самопожертвованию своих жителей. Во второй, десакрализованной версии, которую высказывает украинский доброволец, Луганск и Донбасс – безжизненная территория, лишенная смысла, дикое поле истории, на котором ничего нет. Однако это поле засевают люди, превращают его в возделанную землю, создавая смысл своими действиями, чувствами, любовью.

Таким образом, иеротопия современного Донбасса формируется как сакральное пространство Святограда, место осуществления христианского подвига самопожертвования. Образ Луганска-Святограда синтезирует архаическую составляющую культурной памяти, существующую в виде образа святого царства, а также христианское понятие святости, включающее реализацию христианской жертвенности здесь и сейчас, в Донбассе 2014 года, ради защиты русской земли.

В поэме Елены Заславской «Новороссия гроз. Новороссия грёз» (2020) формируется иеротопия Донбасса – порубежья русского мира, в котором интегрированы темы памяти, защиты Родины, христианского самопожертвования ради других. Война Донбасса с Украиной в 2014 году показана в ее символическом значении, а художественные образы городов Донбасса в поэме позволяют сохранить военные события в культурной памяти русского народа.

Литература

1. *Василенко И.А*. Архетипические основы русской культуры и современная имиджевая политика России [Электронный ресурс] // Перспективы: сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы. 2015. Режим доступа: http://www.perspektivy.info/book/arkhetipicheskije_osnovy_russkoj_kultury_i_sovremennaja_imidzhevaja_politika_rossii_2015-06-30.htm
2. *Заславская Е.А*. Биография [Электронный ресурс] / Елена Заславская // Поэзия. Проза. Дневник. Режим доступа: http://zaslavskaja.com/biografiya
3. *Заславская Е.А*. Новороссия гроз. Новороссия грёз / под ред. Н.С. Ищенко. Луганск: Блиц-информ, 2020. 88 с.
4. *Ищенко Н.С.* Хронотоп затонувшего города Луганска в поэме Елены Заславской “Nemo” // Культурный ландшафт регионов. 2020. Т. 2. № 5. С. 33–45.
5. *Лидов А.М.* Иеротопия: Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006. 764 с.
6. *Лотман Ю.М.* Память в культурологическом освещении / Ю.М. Лотман // Избранные статьи: в 3 т. Таллин: Александра, 1992. Т. 1: Статьи по семиотике и топологии культуры. С. 200–202.
7. *Мейендорф И.* Существовал ли когда-либо «третий Рим»? // Рим. Константинополь. Москва. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. С. 183–207.
8. *Синицына Н.В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 416 с.
9. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис; Школа «Языки русской культуры», 1995. 875 с.
10. *Успенский Б.А.* Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) (в соавт. с В.М. Живовым) / Б.А. Успенский // Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 205–337.

Аннотация. Статья посвящена анализу создания иеротопии современного воюющего Донбасса в поэме Елены Заславской «Новороссия гроз. Новороссия грёз» (2020). В статье показано, как в условиях военного времени в ситуации предельного экзистенциального выбора актуализируются архетипы культурной памяти. Одним из древнейших архетипов русской культуры является образ России как сакрального пространства, в котором синтезируется архаичный образ святого царства и христианские представления о святости как о жертвенном подвиге. Рассмотрены механизмы создания в поэме образа Луганска-Святограда, включенного в сакральное христианское пространство благодаря самопожертвованию его жителей в ходе войны с Украиной, идущей с 2014 года.

Ключевые слова: иеротопия, сакральное пространство, культурный архетип, святое царство, Елена Заславская, русская поэзия, Донбасс, война.

Nina S. Ishchenko, PhD in Philosophy; Assistant Professor, Variety Musical Art Department, Musical Art Faculty, Matusovsky Lugansk State Academy of Culture and Arts. E-mail: niofterna@gmail.com

Donbass Hierotopy in Elena Zaslavskaja’s Poem “Novorossia of Thunderstorms. Novorossia of Dreams” (2020)

Abstract. The article is devoted to the analysis of the creation of the hierotopy of modern warring Donbass in the poem by Elena Zaslavskaja “Novorossia of Thunderstorms. Novorossia of Dreams” (2020). The article shows how the archetypes of cultural memory are actualized under the wartime circumstances and in the situation of extreme existential choice. One of the most ancient cultural archetypes of Russian culture is the image of Russia as a sacred space, which synthesizes the archaic image of the holy kingdom and Christian ideas of holiness as the feat of self-sacrifice. The author analyzes the mechanisms of creation in the poem of the image of Lugansk-Svyatograd included in the sacred Christian space due to the self-sacrifice of its inhabitants during the war with the Ukraine since 2014.

Keywords: Hierotopy, Sacred Space, Cultural Archetype, Holy Kingdom, Elena Zaslavskaja, Russian Poetry, Donbass, War.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-471-479

Игорь Тяпин

Возрождение этико-эстетических традиций Русской идеи в парадигме антропосоциоконсерватизма

Перед тем, как в 1888 году В.С. Соловьев выпустил в Париже свою брошюру “L’idee russe”, Русская идея прошла многовековой и разносторонний путь интуитивного, а затем и рационального становления, проявившись и оформившись в богословско-этических сочинениях, иконописи, архитектуре, художественной литературе. Получается, что ее истоки – преимущественно в образных формах культуры, образы породили идею. Почти тридцать лет назад Л.В. Карасев в своей ставшей ныне едва ли не хрестоматийной статье отмечал, что Русская идея вырастает из символов, живет их смыслами. В свою очередь и сами символы объясняют скрытый смысл идеи [9]. Смысл, состоящий в том, чтобы соединить идеальную красоту и нравственность Небесного с земным бытием, превратить жизнь земную в Небесную. А соединение небесного и земного всегда предполагает соединение Красоты и Добра.

В.В. Бычков еще в 1980-х годах утверждал следующее: «Ярко выраженный чувственно воспринимаемый характер духовной красоты был присущ эстетическому сознанию самых широких слоев древних русичей... и сохранял свою актуальность на протяжении всей истории Древней Руси... Не уставая восхищаться красотой, совершенством и многообразием природного мира, русич усматривает теперь в нем выражение высшей творческой мудрости и, радуясь красоте творения, славит Творца» [3, с. 15–16].

Христианство на Руси было воспринято прежде всего и глубже всего на уровне художественно-эстетического сознания. И именно на этом уровне Русь, как пишет В.С. Ежов, наиболее активно, плодотворно и самостоятельно развила всю свою духовную культуру в цвете, форме, слове (известные примеры – «Слово о Законе о Благодати» митрополита Илариона, «Слово о полку Игореве», «Троица» прп. Андрея Рублева) [8, с. 13].

А.А. Комков (продолжающий традицию Д.С. Лихачева, В.В. Кускова и других исследователей еще советского времени, которые отмечали, что средневекового русского читателя прежде всего интересовали оборона Родины и объединение Руси) подчеркивает, что весомым началом таких произведений, как «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Задонщина», «Сказание о Мамаевом побоище», является идея единства родной земли, что порождает совершенно самобытный древнерусский идеал, общее содержание которого может быть определено как «прекрасное, – это Объединенная Родина» [10, с. 120]. Эстетический идеал на Руси отождествлялся с воинским героизмом, подвигом во имя народа и Родины. Древнерусский эпос воспевает величие воинского подвига, красоту героя-освободителя.

В патриотический комплекс сочинений уже Московской Руси XV–XVI веков («Сказание о князьях Владимирских», «Повесть о белом клобуке») входят представления о превосходстве Русской земли над другими странами, идеальном типе власти, а также

Тяпин Игорь Никифорович, доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Вологодский государственный университет» E-mail: i.n.tyapin@mail.ru

идеальном человеке-«воиннике». Фигура царя приобрела сакральное значение не только самим «фактом» происхождения («Сказание о князьях Владимирских»), но и через отождествление власти с моральными понятиями [14, с. 80].

На начальной стадии формирование философии на Руси в чем-то напоминало этот процесс у родоначальников философии – античных греков, где понятие космоса соединяло в себе мир и красоту. Русский философский эстетизм, в свою очередь, вбирал в себя элементы интуитивного, мистического и художественного мировидения. У многих русских мыслителей можно констатировать наличие ощущения, а затем и понимания того, что эстетическое и логическое (рациональное и нормативное) органично дополняют друг друга, а между логическим единством некоторых определений и единством художественной образности есть явное соответствие.

В публикациях уже упомянутого В.В. Бычкова философский эстетизм вообще рассматривается как определяющая черта русской философии. Указывая на единство теоретического и практического, рационального и художественного в русском философском дискурсе, данный автор употребляет термин «художественный гносис» [2, с. 267].

Никто иной, как А.Ф. Лосев утверждал: «Русский философский эстетизм» отличался не просто панморализмом, как вся русская философия, но «пан-моралиэмом искусства», которое действительно в воззрениях русских философов становилось более нравоучительно (но без дидактики), нежели умозрительно. Повышенное нравственное значение искусства заставляло вспомнить едва ли не принцип «калокагатии» как единства прекрасного и доброго (добра и красоты) [12, с. 100].

В эпоху расцвета в России Нового времени классической культуры и формирования (правда, так и не завершившегося) основ имперского национального сознания калокагатия проявилась в тезисе о нравственной системе как государственном служении свободной личности из побуждений чести, в какой-то мере оформившемся в государственно-художественной символике, реанимировании теории «Москва – Третий Рим», поисках особого «русско-византийского» архитектурного стиля.

Переход русской философии примерно в середине XIX столетия от ученичества к самобытности по закону «диалектического синтеза» (соединение идейных установок средневековой Руси и секулярного Просвещения как осмысления западных концепций Нового времени) проявился едва ли не в первую очередь в попытках сформулировать национально-государственную идею на фундаменте историософии. Как отмечал в свое время автор статьи, Русская идея середины XIX – начала XX века представляла собой обширный комплекс философско-исторических построений *славянофильско-почвеннического* (Россия, хранящая христианские идеалы и якобы имевшая в допетровский период опыт бесконфликтных отношений личности, общества и государства, должна вернуть человечеству утраченные им социально-этические принципы), *охранительного* (противоречия между Россией и Западом на уровне цивилизационных принципов имеют неразрешимый характер, а использование институциональных структур и идеологических доктрин Запада сильно сокращает срок исторической жизни России) и «*софийного*» (Россия должна жертвенно раствориться в преображенном человечестве с единой экуменической религией и всемирным государством) течений, не превратившихся однако в развернутую национально-государственную идеологию [20, с. 263]. Корень проблемы состоял в весьма различном видении (если сравнивать позиции власти и интеллигенции, а также внутри философского сообщества) соотношения личного и народного, общественного и государственного, в том числе понимании масштабов и содержания народного просвещения. Тем не менее многие разработчики философии Русской идеи понимали смысл народного просвещения в достижении цельности знания и духа как единства умственных (логика и наука) достижений с нравственными и эстетическими абсолютами.

Так, огромное значение имело представление В.С. Соловьева о красоте как идеальной форме существования материи. Согласно его теории, «красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира» [17, с. 71]. Художник-творец не только отражает действительность (реализм в искусстве), но и преобразовывает ее (одухотворение материи в искусстве и перевод мира в новое качество). Красота идей становится «действительно осуществляемой, воплощаемой прежде всего в мире человеческого духа, и это ее воплощение не менее реально и гораздо более значительно (в космогоническом смысле), нежели те материальные стихии, в которых она воплощается» [18, с. 214]. Самым совершенным воплощением красоты основоположник философии всеединства считал человека, выделяя при этом его духовную красоту как «лучшую половину нашего реального мира». Именно духовная красота в его понимании «есть полная свобода составных частей в совершенном единстве целого» [18, с. 215]. Основной задачей искусства, по мнению В.С. Соловьева, является созидание абсолютной красоты, ее одухотворение и материализация.

По мнению И.И. Евлампиева, в конце XIX – начале XX века русская философия вышла на передний край общеевропейского развития, стала лидирующей традицией в общеевропейском движении к новым формам содержательной философии в связи с продолжающимся наступлением эмпиризма в западной философии, тогда как только в национальной философской традиции сохранилась парадигма подлинной – мистической – философии (исходящей из того, что все самое важное в мире глубоко спрятано от непосредственного опыта и требует развития особых форм постижения, не поддающихся строгой рационализации и систематизации) [7, с. 138]. Действительно, ее спецификой стал уход от сциентистского, наукообразного аналитического характера, гуманитарность, «образно-синтетическое» видение мира, более напоминающее литературное размышление над «смысложизненными» проблемами, интуитивизм, прорицательность. Тем не менее это была в основном философия доказательная, не терявшая связи с логикой, здравым смыслом, мессианская, но редко утопическая (напротив, выработавшая принципы органического единства морали и права, личности и общества и т.д.). Философия, убежденная в осуществимости полноты Истины, торжества Добра, возрождения Красоты, несущая тем самым наряду с познавательной, мировоззренческой, методологической и другими традиционными для философии функциями еще и функцию художественно-эстетической оценки природного и социального бытия.

В некоторой степени эти особенности проявились и в «зрелой» советской философии 1960–1980-х годов (разработка проблем сущности, форм и направлений творчества, коллективизма как деятельностной взаимосвязи личности и общества, социальной гармонии, реализуемой в рамках единства идеологии справедливости и морального контекста права и др.). Последующее же переоткрытие собственной культурной традиции в годы «перестройки» ненадолго сделало российскую философию «философией № 1» в мире. Увы, но в XXI столетии, по мере укоренения в общественном сознании постструктуралистских постулатов об отсутствии истины и позитивности деконструкции, философское сообщество России незаметно разделилось на две со временем все более неравные части: меньшинство, стремящееся несмотря ни на что подходить к решению актуальных философских проблем с позиций системного подхода, пытающееся, по выражению Ф.И. Гиренка, «говорить своим собственным голосом, с акцентированной авторской интонацией» [4], и большинство, принявшее одну из двух стратегий: «выстраивание диалога» с зарубежными «партнерами» на постмодернистской «платформе» (то есть на практике апологизация тех или иных неадекватно-противоречивых, но манипулятивно продуктивных софистических доктрин, порожденных «великими умами» уровня Ю. Кристевой, Дж.Г. Макдауэлла, С. Жижека), либо явный и сознательный уход от действительности (в первую очередь от

изучения проблем современного российского общества) в микро- и псевдотемы, углубленный анализ малозначимых и никому не интересных частностей, твердо определенное нежелание «видеть лес за деревьями».

В условиях завершения превращения западной философии (избавившейся от «репрессивного» наследия классики) в «непритязательную» (по выражению Ю. Хабермаса) пост/псевдофилософию (принципом функционирования которой является не истина, а достижение поставленной манипулятивной цели) в российской философской среде ценность навыков пересказа и перевода, способность мгновенно реагировать на модные тренды все более вытесняет ценность самостоятельного мышления. И это при том, что, как пишет А.В. Щипков, в современной России, «философия как строгая методология мысли (независимо от идейных приоритетов) – одно из условий, которое позволит удержаться на краю исторического обрыва. Постмодернистский релятивизм справиться с этой задачей не сможет» [22].

Господство в современном научно-философском сознании принципов инженерно-технической рациональности, направляющей мысль преимущественно к материальным предметам, воспринимающей технику как самоценность и при этом формирующей мыслительные модели социальной инженерии, приводит, как пишет В.А. Кутырёв, к постепенному превращению человека в ходе параллельной эволюции его и «умной» техники в квази-субъекта, агента коммуникации, зомби, персонажа, а в конечном счете – в Никто, а «прогрессивного» человечества – в «глупеющее, слепое, несчастное» сообщество, которое счастливо «только непониманием того, что делает-ся», тем, что «само роет себе могилу» [11, с. 27]. Практически все современные пост(псевдо)философские доктрины направлены на довершение экзистенциального кризиса личности, в том числе и в таких аспектах, как «порнофикация сознания» или «цифровой эксгибиционизм», а также «гендерная деконструкция» мужской и женской субъектности: аксиологическая, физиологическая, техническая (роботофилия, техноложество), юридическая (харассмент). Популярные «мыслители» современности, занятые проблематикой бытия человечества в техносистеме, – К. Мейясу (*спекулятивный реализм как философия фактичности начала конца человеческого мира*), А.С. Нилогов (*философия антиязыка, контрлингвистическая революция*), Е.С. Шилов (*философско-цифровое обоснование Техноса*), Ю.М. Резник (*гуманитарное проектирование*) и др. – умудряются призывать к освобождению и развитию человека и при этом подводить к (псевдо)обоснованию экспансии виртуальной реальности, исчезновению жизненного мира человека, формированию мышления без образов, превращению сознания в алгоритмический интеллект, а человека в целом – в киборганическое существо. Пост(псевдо)философия, выраженная в постмодернистско-трансгуманистических построениях, не предполагает понимания собственного «дискурса», избегает системного подхода и целиком опирается на спекулятивные аргументы релятивистского толка в целях разрушения социального порядка, направленного на воспроизводство душевно здорового человека. Напротив, человека здесь во что бы то ни стало нужно сделать не(транс, пост...)человеком, этаким «звероавтоматом», по выражению А.Г. Дугина [6, с. 125], стандартно реагирующим на стандартные сигналы и зацикленным на зоопопуляционных потребностях (гендерное поведение, общение и статусные роли).

У конвергенции как слияния людей и технологий и, как следствие, смерти Духовной Культуры есть альтернатива – «коэволюция», то есть их взаимодействие в целях сохранения человеком своего жизненного мира и самости. Коэволюция опирается на очевидную мысль о том, что на пути к прогрессу техника должна быть средством, а человек – целью. Исходя из того, что коэволюцией обозначается совокупная, взаимно адаптивная изменчивость частей в рамках системы (биологической или биокультурной), результатом такой – коадаптивной – изменчивости может быть как минимум сохранение системы в уже достиг-

нутом оптимальном состоянии, как максимум – ее совершенствование. Соответственно нужно изыскивать способы «приведения» технологий (в том числе с искусственным интеллектом) к человеку ради сохранения его идентичности. Базовый принцип антропоконсервативной коэволюции – допустимость и желательность восстановления потерянных, травмированных свойств, недопустимость создания качественно новых возможностей, несущих угрозу киборгизации (оборотной стороной которой является инвалидизация), видового неравенства человечества.

Программа и стратегия этих поисков лежит в поле интеграции антропоконсерватизма с социоконсерватизмом, то есть сохранением и укреплением традиционных способов функционирования системообразующих социальных институтов. Здесь значение приобретает консервативная формула прогресса (в русской мысли наиболее ясно высказанная К.Н. Леонтьевым), суть которой состоит в возможности признания любых конкретных изменений прогрессивными лишь до определенного времени, после которого прогрессом будет уже сохранение эталона, идеала, а изменение – деградацией. В.А. Кутырёв напоминает, что «реальное не равно должному, что мыслящий человек имеет право подняться над ситуацией, хотя бы в ней находился» [11, с. 198]), призывая, по существу, к духовному сопротивлению, основанному на традициях классической философии. Традициях, где базовой мировоззренческой установкой является «сначала надо быть, а потом меняться; развиваться надо для того, чтобы быть».

Духовный потенциал российского философского сообщества еще не исчерпан полностью. Использование мировоззренческо-методологического потенциала русской мысли для построения адекватных концепций человека, общественного устройства, культурного развития еще возможно. «Стержнем» способна выступить философия национальной идеи. Несмотря на разрыв между идеалом и практикой Россия в некоторые периоды своей истории реализовывала модель скачкообразного и догоняющего, но стратегически гармоничного развития (с удобными для человека темпами, с балансом экстенсивного и интенсивного). Философия Русской идеи как актуальный проект в областях культуры и искусства, по мнению автора статьи, предполагает следующие направления.

Прежде всего это ограничение технизации преимущественно сферой материального, но не духовного производства с исключением идеологии технократизма и того, что принято называть фреймингом (слово «фрейм» (frame) означает рамки, которые ограничивают), то есть организацией и формированием «машинного» мышления, делающего невозможным открытия и творчество через инсайд (хотя внешне эта «конструкция» выглядит как сложная аксиологическая система скриптов). Парадигмальный набор предполагает наличие устойчивых концептов (ноуменов), формирующих машинную рациональность. Теория фреймов впервые была разработана М. Минским применительно к машинному «интеллекту». В гуманитарную сферу концепцию фрейма ввели Г. Бейтсон (именно он внедрил само слово «фрейм» в научный лексикон) и И. Гофман (фреймы не осознаются субъектом и «если управлять собственной речью или анализировать мотивы и цели поведения, то речь может стать бессвязной, а поведение – девиантным» [5, с. 42]). В лингвистике фрейм-технизация отражена в теориях структурной семантики Й. Трира и Л. Вайсгербера.

С самого начала фрейминг проектировался как актор технизации сознания. Рамка, схема, план, шаблон, сценарий, гештальт, прототип, парадигма (в языкознании), дисциплинарная матрица (в науковедении) – это лексические эквиваленты фрейма. Суть такой технизации заключается в представлении стереотипных ситуаций: «С каждым фреймом ассоциирована информация разных видов. Одна ее часть указывает, каким образом следует использовать данный фрейм, другая – что предположительно может повлечь за собой его выполнение, третья – что следует предпринять, если эти ожидания не подтвердятся [15, с. 7].

Как афористично заметил Р. Энтман, фреймы «определяют проблемы», «выявляют причины», «дают моральную оценку» и «предлагают решения» [16, с. 161].

Далее в рамках сопротивления духовной технизации очевидным оказывается признание приоритета социальных и духовных ценностей (знания, творчества, долга, чести и достоинства) над материальным благополучием, единства материально-технического и нравственно-эстетического прогресса.

Очевидно, что именно система ценностей образует фундамент всякой культуры, своеобразный культурно-генетический код, в соответствии с которым культура функционирует и развивается. В культурном коде России, сформулированном прежде всего Православием, заложен приоритет духовных ценностей над материальными.

Вторичность материального благополучия перед духовными ценностями предполагает не аскетизм и полное отречение от материальных благ, а, скорее, переход к доминированию в человеке и обществе высших духовных принципов над корыстными и другими, более низкими приоритетами, что практически означает рост каждого человека как личности, его мотивированности к деятельности, глубины взаимоотношений, уровня культуры.

Понятие уровня духовного развития (или духовного уровня) по своему содержанию гораздо шире, чем техническое развитие. Оно включает все признаки духовной зрелости членов общества: рост политической сознательности, морально-этическое совершенствование, повышение общих и социальных знаний, распространение научно-философского мировоззрения и т.д., а не только определенный объем трудовых навыков и умений, позволяющих рационально пользоваться современными орудиями труда и управлять технологическим процессом.

Экономика в этом случае должна восприниматься как средство реализации социальных и духовных ценностей при отказе от крайностей экономического детерминизма, рентабельности как самоцели. При этом следует постоянно помнить, что капитализм в силу своей природы для осуществления основной цели – получения экономической прибыли – использует самые низменные свойства человека, создавая атомизированное аморальное общество. Такое общество не может быть соборным и не может породить коллективную энергию. Так что в выборе конкретной экономической модели следует осознавать, что нравственное общество, объединенное общей праведной идеей, способное породить в народе энергию созидательную, – это общество многоукладной экономики с преобладанием общественной собственности. Гуманистический социализм для своего существования требует высокой нравственности ее членов, взаимного понимания, терпения и любви.

Расширение собственно научных знаний и технологий бессмысленно и вредно, если будут преданы забвению или «пущены на самотек» проблемы воспитания нравственных качеств: чувства персональной ответственности, веры в общечеловеческие идеалы добра и справедливости, чести и личного достоинства, патриотизма и искренней любви к своему Отечеству. Недаром в конце жизни Л.Н. Толстой писал, что «в безнравственном обществе... все изобретения, увеличивающие власть человека над природою, и средства общения – не только не благо, но несомненное и очевидное зло» [19, с. 283].

В условиях превращения техники в фактор прямой радикальной трансформации всех видов общественных отношений и социальных институтов решение конфликта материально-технического прогресса и традиционных духовных ценностей видится в обязательной комплексной (моральной, эстетической, национальной, политической) экспертизе технических изобретений и проектов. В противном случае единственным реальным вариантом эволюции человека в нынешнем столетии становится отождествление с машиной, а общественно-политической системы – либерально-глобалистский тоталитаризм. К примеру, Н.А. Бердяев – еще один из концептуальных авторов Русской идеи (оставивший произведение с таким названием) – после окончания Второй мировой войны писал,

что растерявший духовные основы, ценностные ориентиры, «европейский человек... хочет достигнуть целостности в тоталитарной системе организации всей жизни... Тоталитаризм есть религиозная трагедия, и в нем обнаруживается религиозный инстинкт человека, его потребность в целостном отношении к жизни... Наука, политика давно уже начали заявлять претензии на тоталитарность. В нашу эпоху тоталитарными делаются экономика, техника, война» [1, с. 304].

Наконец, антропосоциоконсерватизм Русской идеи XXI века предполагает культурную самодостаточность и оригинальность, ведущую к выработке единой коллективной идентичности, а также признание безусловной значимости национальной духовной традиции.

Рефлексивный уровень национального самосознания существует в двух формах: 1) *эмпирико-феноменологической,* характеризующейся тем, что обладающая ею личность логически анализирует сущность своей национальной принадлежности и делает теоретические выводы о сущности своей нации; 2) *философско-метафизической*, то есть в национальном разуме [21, с. 140]. Преодоление идеологической эклектики, рефлексивный поиск и обретение собственной идентичности – вот стратегическое творческое задание, оформленное и принятое народом как исторически осмысленная миссия, объединяющая общим делом. В идентичности, выступающей как результат глубокого осмысления истории языческого, христианского и советского периодов, синтеза культур разных эпох на базе Русской идеи проступает предназначение страны, дающее право на жизнь во имя чего-то высшего.

Для предотвращения трансформации всего пространства земного шара в арену «текучей современности» необходимо категорическое неприятие образцов западной массовой культуры как не просто аморальной и деинтеллектуальной, а разрушающей основы национально-государственной безопасности. Как некогда отмечал Г. Маркузе, если репрессивное государство функционирует открыто и прямолинейно, то индустрия массовой культуры, технологическая рациональность и гедонистическая идеология воспринимаются массами как виртуальная реальность, якобы не имеющая никакого отношения к инструментарию легитимизации власть имущих [13, с. XVII]. Массовая культура стимулирует безразличие, апатию, пассивность масс, а также быстрое вырождение властвующих групп. Именно в сфере культурного китча происходит репродукция массового общества и его интеллектуальный упадок, необратимое превращение неповторимого и особенного национального человека в космополитическое человекоподобное существо с бедной речью, преувеличенными инстинктами, полным отсутствием достоверной памяти об историческом прошлом.

Необходимо отвергнуть и такие опорные понятия либерального проекта, как «мультикультурализм» и «толерантность», служащие прикрытием для проникновения деструктивных матриц, отрицающие традиционную культуру, которая в России и так всегда развивалась как «цветущая сложность». Мультикультурализм необходим в пределах земного шара, а не одного государственного образования, особенно, если это достигается ускоренными темпами и навязывающими методами. Внутри же национально-государственного образования нужно сформировать единое культурное, образовательное, просветительское и информационное пространство. Беспредельная толерантность – это полное нежелание и даже неспособность восставать и бороться за Истину, за Идею, за нравственные убеждения как абсолютные ценности жизни. Толерантность сама по себе недостижима без обеспечивающих ее ценностно-консенсусных и социально-институциональных условий. Общество, в котором нет согласия относительно базовых ценностей, по сути своей патологично и нестабильно.

У России есть свой цивилизационный код, а у народа – своя духовно-культурная матрица, поэтому государство должно поощрять и развивать только то в культуре, что

соответствует определенной системе ценностей. Необходимо покончить с традицией приоритетного положения в обществе социальных групп, имеющих черты и духовные ценности, отличные от нравственных идеалов большинства населения России (в истории таковыми были варяги, иностранцы на русской службе, позднее – «западники»).

Итак, гипотетические перспективы российской философии возможны только как философии Русской идеи и лишь при условии прямой связи с удовлетворением смыслопорождающей функции, поиском универсалий (в противоположность релятивизму), системным подходом (в противоположность господствующим сегодня в мире шизофреническому и «тоннельному» типам мышления), сознательным дистанцированием от псевдорациональных идеологических доктрин. В свою очередь, это требует принятия императива экспертности (в рамках интеграции критической, прогностической, гуманистической и аксиологической функций) как обращения к актуальным (при этом – реальным!) проблемам современной эпохи, а также признания необходимости «экологии сознания» (вместо теперешней «сумеречности») как культивирования жизнеутверждающих принципов человеческого существования, переосмысления достижений мировой философии, бережного отношения к собственному идейному наследию, что возможно, пока в философской среде остаются люди, обладающие культурой системного мышления и выступающие носителями классических форм и идеалов.

Стремление к интеграции «отфильтрованного» собственного и мирового наследия («быть этим всем») должно сочетаться со стремлением превзойти его. Возрождение и просто существование философии в России даже в среднесрочной перспективе немыслимо вне критического анализа состояния и перспектив системообразующих социальных институтов и темы собственного цивилизационного проекта, не замещаемого абстрактными бессодержательными декларациями. В рамках данного проекта одними из центральных должны стать вопросы видового будущего человека, сохранения и культивирования деятельной, высоконравственной личности-созидателя, обеспечения условий социальной справедливости. Поэтому, как отмечает тот же А.В. Щипков, «России философия нужна сегодня, как никакой другой стране. Мы должны хорошо владеть ее инструментарием, чтобы продвигать свои цивилизационные ценности и налаживать общественную коммуникацию» [22]. И в этом проекте сохранения и возрождения философии и культуры состоит общечеловеческий характер Русской идеи в XXI столетии.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. 382 с.
2. *Бычков В.В.* Эстетика. М.: Гардарики, 2004. 556 с.
3. *Бычков В.В.* Эстетическое сознание древней Руси. М.: Знание, 1988. 64 с.
4. *Гиренок Ф.И.* Где пушки, там и философия // Завтра. 2006. 11 января (№ 2).
5. *Гофман И.* Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / под ред. Г.С. Батыгина, Л.А. Козловой. М.: Ин-т социологии РАН, 2003. 752 с.
6. *Дугин А.Г.* Философия традиционализма. М.: Арктогея, 2002. 622 с.
7. *Евлампиев И.И.* Историческое значение русской философии // Вече. 2015. № 27-1. С. 131–143.
8. *Ежов В.С.* Эстетика патриотизма славян // Вестник музыкальной науки. 2015. № 3 (9). С. 6–17.
9. *Карасев Л.В.* Русская идея символика и смысл // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 92–104.
10. *Комков А.А.* Истоки формирования древнерусской эстетической мысли // Аналитика культурологии. 2010. Вып. 16. С. 119–128.
11. *Кутырёв В.А., Слюсарев В.В., Хусяинов Т.М.* Человечество и Технос: философия коэволюции. СПб.: Алетейя, 2020. 260 с.
12. *Лосев А.Ф., Шестаков В.П.* История эстетических категорий. М.: Искусство, 1965. 374 с.
13. *Маркузе Г.* Одномерный человек. М.: RELF-book, 1994. 368 с.
14. *Меринов В.Ю.* Патриотическая идея в древнерусских художественно-публицистических произведениях XV–XVI столетий // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2018. Т. 37. № 1. С. 77–83.

15. *Минский М.* Фреймы для представления знаний / пер. с англ. О.Н. Гринбаума. М.: Энергия, 1979. 151 с.

16. *Плисецкая А.Д., Филимонов К.В.* Фрейминг и рефрейминг в речевых структурах американских политических лидеров // Вестник Московского университета. Серия 21: Управление (государство и общество). 2015. № 4. С. 160–176.

17. *Соловьев В.С.* Смысл любви: Избранные произведения (Стихи, письма, филос. эссе). М.: Современник, 1991. 524 с.

18. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве: Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров»: краткая повесть об Антихристе. СПб.: Художественная литература, 1994. 526 с.

19. *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. М.: Художественная литература, 1985. 559 с.

20. *Тяпин И.Н.* В.В. Розанов о детерминантах и специфике русского сознания: Актуальность в контексте проблемы переклички эпох // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 262–268.

21. *Чикаева Т.А.* Осмысление русской культурной идентичности как путь сохранения и развития русской нации. М.: ИЭАУ, 2009. 156 с.

22. *Щипков А.В.* Зачем России нужна философия в разгар мирового кризиса [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.patriarchia.ru/db/text/5687219.html (дата обращения: 28.12.2020).

Аннотация. Становление основ Русской идеи в рамках ментальных и художественных форм во многом определило ее этико-эстетическую направленность. Последующая философская концептуализация Русской идеи также оказалась связана не только с имперским строительством, но и с выражением национальных традиций в классической культуре, от архитектуры до философии. В условиях глобального технизирующего кризиса духовной культуры, захватившего квазивестернизированную современную Россию, консервативное понимание прогресса фактически подразумевает интеграцию антропоконсерватизма и социоконсерватизма. Модернизация Русской идеи как важное направление восстановления отечественной философии предполагает критический анализ постфилософских – суицидальных по отношению к человеку, национальному суверенитету, фундаментальным социальным институтам – доктрин и обоснование безусловной значимости классической и национальной духовной традиции, нравственно-эстетического контекста материально-технического прогресса, культурной самодостаточности и оригинальности. В проекте коэволюционного сохранения человека, философии и культуры состоит общечеловеческий характер Русской идеи в XXI столетии.

Ключевые слова: технизация сознания, постфилософия, национальная идея, антропоконсерватизм, социоконсерватизм, российская философия, коэволюция, цивилизационный код.

Igor N. Tyapin, PhD in Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Vologda State University. E-mail: i.n.tyapin@mail.ru

The Revival of the Russian Idea Ethic and Aesthetic Traditions in the Anthropologic Social and Conservative Paradigm

Abstract. Russian idea formation in the framework of mental and artistic forms largely determines its ethic and aesthetic trends. The following philosophic conceptualization of the Russian idea turned out to be connected not only with the empire project, but also with the expression of national traditions in the classic culture, from architecture to philosophy. Under the conditions of the global technological crisis of spiritual culture that has captured the quasi-westernized modern Russia, the conservative progress understanding implies in fact the integration of anthropological and social conservatism. Russian idea modernization as an important direction of the domestic philosophy renewal, implies the critical analysis of post-philosophic –suicidal in relation to man, national sovereignty, fundamental social institutions, - doctrines and substantiation of absolute importance of classic and national spiritual traditions, moral and aesthetic context of material and technical progress, cultural self-sufficiency and originality. The panhuman character of the Russian idea in the 21st century consists in the project of co-evolutionary preservation of man, philosophy and culture.

Keywords: Technicalization of Conscience, Post-philosophy, National Idea, Anthropological Conservatism, Social Conservatism, Russian Philosophy, Co-evolution, Civilizational Code.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-480-483

Артур Вафин

*Прочитать Глеба Павловского. Идеология «Слабых»**

Светило солнышко и ночью и днем
Не бывает атеистов в окопах под огнем
Добежит слепой, победит ничтожный
Такое вам и не снилось

Егор Летов

Историк, политтехнолог, философ – все это Глеб Олегович Павловский. Человек, оказавший сильнейшее воздействие на политическую реальность и смысловой дизайн РФ. Пожалуй, из мэтров с ним может быть сопоставим только Игорь Евгеньевич Минтусов. Однако если Минтусов – это российский Никколо Макиавелли, то Павловский – это, безусловно, Лео Штраус.

Сходство в различиях. Штраус оказал колоссальное влияние на американских консерваторов, его мыслью были очарованы Пол Вулфовиц и Джордж Буш. Они же воплощали эту мысль на практике.

Штраус презирал идеологию, считая ее вырождением философии. С Павловским все иначе.

Во-первых, Павловский практик до мозга костей. Теория для него не критерий истины, а инструмент управления реальностью, ее кодирования.

Во-вторых, Павловский неакадемичен. Ему комфортнее разовые лекционные акции, чем долгие дни общения с желторотыми студентами.

В-третьих, главные ученики Павловского не политики, а интеллектуалы-идеологи, бьющиеся на всех фронтах политического спектра.

Вслед за Маймонидом Лео Штраус предлагал читать политико-философскую литературу между строк. Именно так следует читать «Слабых» Павловского. Собственно, это междустрочное чтение уже началось. Осталось добавить несколько деталей:

1. «Слабые» – это сборник разнородных текстов: от размышлений самого Павловского до рассуждений его учителя Михаила Яковлевича Гефтера, размышлений как автономных друг от друга, так и порожденных в рамках диалога учителя и ученика (а также письма Николая Бухарина Иосифу Сталину, протоколов допроса Бухарина; предисловий Константина Гаазе и Ивана Крастева)[1].

[1] Каждая из упомянутых персон достойна анализа. Каждый из их текстов можно и нужно анализировать. Также отмечу, что важным междустрочьем является весь контекст взаимоотношений Павловского и Гефтера, издательская деятельность первого по отношению к последнему. Все это имеет значение. Но не в рамках данной рецензии. Она в себя столько не уместит, как не уместит проблематику «заговора» и «альтернативы». Они останутся за скобками.

* Рецензия на книгу Г.О. Павловского «Слабые» [1].

Вафин Артур Мансурович, кандидат политических наук, доцент кафедры мировой политики Московской высшей школы социальных и экономических наук. E-mail: arthur.vafin@mail.ru

2. Концепция «Слабых» принадлежит Гефтеру (слово пишется с большой буквы и без кавычек).

3. Идею «Слабых» Гефтер конструирует, исходя из анализа поведения Бухарина перед казнью.

4. «Слабые» – это…

Итак, «Слабые» – это книга Павловского. «Слабые» в качестве концепта – это…

И тут начинаются сложности. Понятно, что книга «Слабые» о слабых людях (в политике). Но как бы понять и формализовать концепт «Слабые»?

Павловский отмечает, что письмо и стиль Гефтера очень тяжело уяснить. Говорил он ничуть не проще, но куда интереснее. Отсюда безграничная любовь Павловского к цитированию бесед с учителем. В целом Гефтер предстает русским психоаналитиком Жаком Лаканом, который также тяжеловесно писал и изъяснялся эзотерическими фразами, да и в общем подход Михаила Яковлевича психологичен, если не психоаналитичен.

Не менее прост Павловский. То ли скрываясь за маской Гефтера, то ли, наоборот, бросаясь на амбразуру в концепте-бронежилете «Слабые», Павловский пытается что-то сказать, написать. Но что?

Как я уже отметил, «Слабые» возникают из анализа Гефтером письма Бухарина Сталину, рационального разложения стратегии жертвы. Дальше эта психологическая идея переносится на все общество и подхватывается Павловским в творческом толковании. Ключевая интерпретация интерпретации Павловского может звучать так: «Слабые» – это те, кто разочаровался в политике. Их идеология – это недоверие по отношению к политике[1]. «Слабые» – те, кто отказываются от борьбы в пользу сильного, собственно, что и делает Бухарин в письме Сталину, и, как считает Павловский, что и делает российский народ, когда вместо того, чтобы брать власть в свои руки, довольствуется сносом памятника Дзержинскому на Лубянке 22 августа 1991 года.

В этом мышлении можно увидеть множество аллюзий. Например, хорошо видна гегелевская диалектика господина и раба, в которой господин – тот, кто ради своего господства (власти) рискует жизнью, а раб – тот, кто довольствуется своим рабским положением и ничем не жертвует (кроме свободы). Если копнуть глубже в историю, то мы окажемся в Древней Греции, там, где не все зажиточные граждане хотели участвовать в политике: надо вести дела, а тут политические занятия какие-то, бесконечные споры и обсуждения. Невольно позавидуешь рабу.

«Слабые» Павловского не верят в способность договариваться. «Слабые» готовы отдать все свои возможности и силы одному, более сильному и крепкому.

Следуя за Шанталь Муфф, Павловский любит рассуждать о деполитизации. Не только в России, но и в мире[2]. Действительно, предложенный концепт «Слабые» о том, что люди не желают и не хотят конфликтов, общения по поводу сложных и спорных вопросов. Пусть за нас решит сильный. «Жираф большой, ему видней», – как пел Владимир Высоцкий.

В подобных радикальных рассуждениях философы (от Павловского до Александра Дугина, от левых до правых) почему-то забывают о простом человеке, которому никогда не было никакого дела до политики. Концепт «Слабых» настолько широк и тягуч, что способен накинуться сетью на ничего не подозревающего аполитичного обывателя…

Обыкновенный вопрос: почему человек, который не интересуется политикой – сразу слабак? Да, про слабость можно говорить, если человек или целая группа людей отка-

[1] Ср. с работой Ивана Крастева [2].

[2] Справедливости ради замечу, что Павловский в последнее время считает, что деполитизации приходит конец [3].

зываются от власти (здесь, правда, в голос должен рассмеяться 23-летний леворадикал Даниэль Кон-Бендит). Однако почему сразу слаб тот, кому до политики нет дела совсем? Позволю крамольную мысль: быть может, вся сила человека как раз в том и состоит, что он может отказаться от политики, а то и от социального? Храбрые монахи тому пример.

Вернемся к Павловскому. Он пишет, что «Слабые» до такой степени слабы, что изображают сильных [1, с. 18]1. Для Павловского в своей аполитичности слабы (почему-то) все. Даже правящая верхушка. Свою задачу как эффективного политического менеджера он видит в том, чтобы «обучить слабых править слабыми» [1, с. 52]. Отсюда возникает логичный вопрос: существуют ли в мире Павловского сильные вообще? Не слаб ли человек по своей природе? Опять же с такими вопросами следует обращаться к монахам и богословам или к себе, находясь в полном одиночестве и медитативной тишине.

В книге отчетливо видно, что Павловский пренебрежительный защитник слабых: я так люблю, что ненавижу, презираю. Ясно считывается, что слабый, играющий в сильного, у Павловского тот, кто борется за свои права. Это не гражданин по паспорту, а гражданин с вырванной зубами, выстраданной в борьбе свободой. «Господин» – так обращаются к такому гражданину, пожалуй, не только в буржуазном обществе, но и ницшеанско-(пост) марксистском. Господин рискует жизнью (как уже было сказано, по Георгу Гегелю), рискует собственной шкурой (более современно, по Насиму Талебу).

Так и быть, согласимся с Павловским: слабы те, кто не просто игнорирует политику, а отказывается от нее (в страхе). Не будем говорить за весь мир; посмотрим на Россию. Слабы ли мы?

Политическая администрация, управленцы, то, что именуется в западной политологии policy, не собираются отказываться от политики: ни от policy, ни от politics, ни от устоявшейся политической системы, polity. Конфликтные электоральные процессы, полемика в Государственной Думе, столкновение интересов государства, общества и крупных компаний – это ли не политика? Наконец, все сто цветов оппозиции: от умеренных до радикалов, от креативных маргиналов до тупиц террористов.

Павловский пишет, что «слабость угнетенных дает право на восстание» [1, с. 72]. Вопрос дискуссионный, ведь восстание – это революция, а революция – это война и террор. Какое отношение эти феномены имеют к политике – конфликту, выстроенному в форме полилога?

Завершая рецензию, я хотел бы, чтобы читатель интересной книги Павловского «Слабые» обратился и к другой работе, а именно, к труду Хаймо Хоффмайстера о бессилии политики [5]. Хоффмайстер утверждает, что война начинается тогда, когда политика и политики становятся бессильными. Убийство, физическое насилие – вот что противно политике, вот что есть настоящее бессилие и слабость.

Кто адресат книги Павловского? Левиафан? Родитель-истерик, шлепающий непослушное дитя? Мне думается, что «ботаник», побитый гопниками; побитый «ботаник», думающий, что он-то все равно сильнее, он-то все равно круче, чем они.

«Слабые» – книга о российской интеллигенции, об идеологии ее пассивности.

[1] Отмечу на полях, что одна из интерпретаций феномена политики заключается как раз в том, чтобы проводить символическое воздействие, изображать силу, см. рассуждения Игоря Павловича Смирнова о приматах [4].

Литература

1. *Павловский Г.О.* Слабые: Заговор альтернативы. М.: Век XX и мир, 2021. 512 с.
2. *Крастев И.* Управление недоверием. М.: Европа. 128 с.
3. *Павловский Глеб*. Бессмертна ли #системаРФ? Q&A: Лекция [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://polit.ru/article/2020/05/21/pavlovskylecqa (дата обращения: 03.06.2021)
4. *Смирнов И.* Политпросвет [Электронный ресурс] // Звезда. 2011. № 4. Режим доступа: https://magazines.gorky.media/zvezda/2011/4/politprosvet.html (дата обращения: 03.06.2021)
5. *Хоффмайстер Х.* Воля к войне, или Бессилие политики: Философско-политический трактат. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия». 288 с.

Аннотация. «Слабые» – многослойная и многосложная книга Глеба Павловского о политике и российской интеллигенции.

Ключевые слова: слабость, сила, политика, интеллигенция.

Arthur M. Vafin, PhD in Political Sciences, Associate Professor, World Politics Faculty, Moscow School of Social and Economic Sciences. E-mail: arthur.vafin@mail.ru

Read Gleb Pavlovsky. The Ideology of the "Weak"*

* Review of the book by Pavlovsky G.O. "The Weak". Conspiracy of Alternatives. Moscow: 20th Century and the World, 2021. 512 p.

Abstract. The Weak People is a multi-layered and polysyllabic book by Gleb Pavlovsky about politics and Russian intelligentsia.

Keywords: Weakness, Strength, Politics, Intelligentsia.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-484-500

Юрий Поляков

Слово и цифра

1

Когда я думаю о современной российской культуре, у меня возникает сравнение с яхтой, которую винт гонит в одну сторону, а ветер в парусах – в обратную. Главная проблема заключается в том, что по содержанию и направленности наша культура часто и принципиально не совпадает с теми историческими задачами, которые стоят перед Отечеством. Конечно, искусство, творчество, художественная деятельность – это особая, хрустальная сфера. Как писал великий Маяковский: «нажал и сломал». Отменив цензуру, наше мудрое государство решило, что искусства впредь будут множиться сами, как кролики, выпущенные из вольера, и теперь гораздо больше заботится о банках, словно у нас не рыночная экономика, а банковский откормочный заповедник.

Мы живем в эпоху, когда против нашей страны сложился настоящий «открытый заговор». Это выражение принадлежит не мне, а моему британскому коллеге Герберту Уэллсу, он не только великий романист, но и один из создателей концепции Нового мирового порядка. Именно так называлась его малоизвестная у нас в стране книга. Фантаст предвидел: чтобы сломить сопротивление слишком «строптивых» и самостоятельных стран, основной удар «открытого заговора» будет направлен против патриотизма, традиций, базовых религий, страт и деятелей, настроенных консервативно. Другими словами – против всех тех скреп и устоев, которые мы должны, как призывает президент Путин, неустанно отстаивать и хранить всем миром.

Давайте под этим углом и взглянем на то, что происходит у нас в сфере культуры, литературы, образования. Начнем с русского языка. Он является не только средством межнационального общения в нашей многоплеменной державе, но и тем кодом, который сохраняет и воспроизводит весь наш Русский мир. По моим наблюдениям, уровень владения русским языком катастрофически упал даже у журналистов и литераторов, выпускники журфаков допускают в текстах глупейшие ошибки, чему я не уставал удивляться, будучи шестнадцать лет главным редактором «Литературной газеты». Языковой запас чрезвычайно обеднел, синтаксис упростился до убожества, о красотах стиля даже говорить смешно. Напомню, что продолжатель дела Герберта Уэллса, известный писатель Оруэлл утверждал в 1943-м: сознание становится примитивным, а человек легко управляемым, если сократить лексику тех же радионовостей до 650 существительных и 200 глаголов. Но ведь к тому все идет!

С глухотой к родному слову сталкиваешься даже в государственных и деловых документах. Ну, разве можно называть в циркулярах наши деревни и села «поселениями»?

Поляков Юрий Михайлович, прозаик, публицист, поэт, драматург, председатель Национальной ассоциации драматургов. E-mail: polyakov-yury@mail.ru

Это же слово со времен Аракчеева имеет отчетливую отрицательную коннотацию. А «панельная дискуссия» – это про что? Кто стоит на панели, общеизвестно. Уж лучше как раньше – «прения». Хотя бы по-русски. Или вот департамент образования Москвы созывает на пресс-конференцию, посвященную «мониторингу менторинга». А по-русски нельзя? Чем хуже слово «наставничество»? Вроде бы озаботились патриотическим воспитанием молодежи, создали безумно дорогой проект «Таврида», и вот на днях меня приглашают выступить в качестве эксперта перед участниками заезда «Видеохостинг и диджитал-сервис». А ведь все это можно сказать по-русски – было бы желание. Какой может быть патриотизм на базе исковерканного английского?

Мне кажется, давно пришло время создать полномочный экспертный центр, где профессионалы – лингвисты, историки, писатели, журналисты, правоведы – давали бы заключение, стоит ли то или иное словесное новшество допускать в нашу языковую Вселенную, подбирали бы синонимы из богатых языковых залежей, до поры невостребованных, предлагали бы неологизмы на основе русских корнесловий. Это обычная практика во всем мире. Тогда к нам проникала бы лишь та иноязычная лексика, которая языку необходима. Это только кажется, будто нашу языковую Вселенную нельзя засорить. Мировой океан-то уже замусорили, да и околоземной космос чистить пора…

Другой пример – проект Первого канала «Голос». Радуюсь, что, кроме наших фанерных звезд, кто-то еще в Отечестве поет сильными, чистыми, молодыми голосами. Но большинство песен исполняется на английском языке, точнее, на его американской версии. Соотношение примерно 5 к 2. В лучшем случае. Чаще всего звучат хиты, а то и, прямо скажем, шедевры массовой заокеанской музыкальной культуры. Я далек от призыва «не пущать!». Но ведь «Голос»-то – проект общероссийского телевидения, и таланты мы ищем все-таки для нашей эстрады, для нашего слушателя, для нашей песни, у которой тоже есть свои вершины, легенды, шедевры! Наконец, есть и свой родной язык! Или же Константин Эрнст по аналогии с Силиконовой долиной, укомплектованной русскими мозгами, еще и «Греми» хочет заполонить русскими голосами?

Лично у меня возникает странное чувство эфирной неадекватности. Сначала на том же Первом канале мы слышим филиппики в адрес коллективного Запада, который под водительством США и Британии обложил нас по периметру и гнобит то за допинг, то за скрипалей, за «Северный поток», за «хакеров», а потом запевает российский «Голос» – почти исключительно по-английски. Согласитесь, какое-то глуповатое неуважение к себе в этом есть. Неужели нельзя найти ход, условие для участников, чтобы и русская песня в проекте звучала в полный голос, доминировала, а не оставалась на подпевках. Я бы порадовался, если бы кто-то спел и на татарском, и на якутском, и на чеченском, и на аварском… Ведь конкурсанты едут со всех регионов страны, в том числе национальных. Нет же! Видимо, как говаривал покойный поэт-фронтовик Егор Исаев, это тот случай, когда кудрей много, а головы мало. Складывается впечатление, что Спасская башня сама по себе, а Останкинская сама по себе.

Поверьте, общественные настроения в последнюю очередь формируются информационными программами, они, как в советскую пору, – партсобрания. Важнее подбор художественных и документальных лент, просветительских передач. Я не раз возглавлял на кинофестивалях жюри документальных фильмов и пересмотрел сотни замечательных глубоких работ по истории, искусству, науке, экономике, просто о нашей жизни. Многие фильмы получали премии, но потом я их не видел в эфире. Никогда. Где они? На каких полках лежат? «Линейка не резиновая! – обычно объясняют теленачальники. – Нет места…» А для чего есть место? Для бесконечных «ментовских войн», от которых все уже осоловели: одни и те же сюжеты, диалоги, актеры, только на НТВ он следователь, на РТР – бандит, а на ОРТ – вороватый бизнесмен. Иной раз ахнешь: ух, ты, какой неожи-

данный сюжетный ход: мент оказался паханом! А потом сообразишь, что просто ошибся кнопкой и канал перепутал.

Мало своей лабуды, так нет же: наше ТВ у американцев «бэушные» «контенты» покупает. Чем они лучше «ножек Буша», от которых мы с таким трудом избавились? Ничем. Зачем нам столько бессмысленных сериалов? Говорят, для рейтингов, ведь ТВ – это бизнес. Чей бизнес? Кто выгодополучатель? Зритель? Что-то не похоже. Говорят, не нравится, не смотри! Знаете, водоснабжение – тоже бизнес, однако если из крана течет ржавая муть, а тебе говорят: «Не нравится – не пей!» – что тогда делать? Ответ очевиден: гнать в шею директора водокачки.

Наше ТВ пышно-однообразно, точно пластмассовые пальмы в дешевом ресторане. А ведь кроме сериалов про совестливых киллеров, бескорыстных олигархов и топ-моделей, невинных, как лабораторные мыши, кроме ток-шоу с одними и теми же диспутантами, говорящими каждый день одно и то же, есть много еще всякого интересного в жизни. Наша богатая культура и героическая история буквально взывают: черпай полными пригоршнями! Но то ли наш «эфирный класс» малообразован, то ли уже шагнул в «цифровую цивилизацию», где главное – сумма прописью. Не знаю… Напомню, даже к 200-летию победы в Отечественной войне 1812 года не показали ничего нового, кроме позорной ленты «Поручик Ржевский и Наполеон», за которую авторов надо бы выпороть на Болотной площади. А ведь судьбы героев 1812-го, включая их бурные любовные баталии, это же феерически интересные сюжеты для кино и телевидения. Англичане из своего Нельсона, как китайцы из сои, чего только не понаделали! А мы? Почему к 200-летию Герцена не сняли сериал по мотивам «Былого и дум»? Тут тебе и страсти, и «кружение сердца», и тайны политической борьбы, и эмигрантские интриги… Нет, вот вам «Улица разбитых фонарей-6»!

Очнитесь, телебароны, наши зрители далеко не телебараны! Французы, американцы, англичане давно сняли сотни сериалов и полных метров про всех своих мало-мальски заметных соотечественников. Недавно на «Культуре» шел сериал Би-би-си про братство прерафаэлитов. Не оторвешься! Но судьбы наших гигантов Серебряного века – Блока, Врубеля, Серебряковой, Белого, Волошина, Ахматовой – не менее увлекательны! Чем Николай Гумилев хуже Киплинга или Лоуренса Аравийского? Ничем. Лучше. Максим Горький далеко не весь экранизирован, но наше ТВ встретило его 150-летие без особой радости: ни новых лент, ни дискуссий, даже про возвращение памятника на площадь Белорусского вокзала сообщили, точно извинились.

Исполнилось 200 лет Ивану Сергеевичу Тургеневу, который был не только великим писателем, жертвой трагической любви, но еще и нашим, как бы мы сейчас сказали, резидентом в Западной Европе. Титан! Однако и эта дата прошла по стране тихо, как ворфорточник по спящей квартире. Слава Богу, открыли первый в Москве памятник Тургеневу… (Окуджаве, кстати, давно уже стоит.) К слову, к 250-летию памятник историку Карамзину так и не поставили, только собираются – в Ясенево. Раньше планировали в Брюсовом переулке, где великий историограф бывал, но там к столетию композитора Свиридова воздвигли памятник виолончелисту Ростроповичу. А Свиридову даже, вроде, и не собираются ставить. Странная монументальная стратегия у нашей Державы. Очень странная…

Зато столетие Солженицына затмило юбилеи и Лескова, и Лермонтова, и Гоголя, и Даля, и Горького, и Толстого, и Карамзина, вместе взятых. Обещали, что во время праздничного салюта гроздья петард сложатся над Кремлем в слова «Архипелаг ГУЛАГ»… В последний момент передумали, вероятно, убоявшись аллюзий. Ограничились переименованием Коммунистической в районе Таганки в улицу Солженицына. Напомню: улица Шолохова находится за МКАД.

Да уж, тех, у кого были нелады с Советской властью, наше ТВ просто обожает. Недавно все каналы широко отметили в эфире столетие Александра Галича. Плохо

это? Нормально! Но почему в те же дни почти не заметили столетие ярчайшего поэта-фронтовика Михаила Луконина? А недавнее столетие Алексея Фатьянова и вообще проигнорировали. Странная забывчивость и небрежение к героическому поколению (Галич, кстати, не воевал по слабости здоровья) в стране, которой геополитические партнеры уже и атомной бомбой пригрозили, а мы их в свою очередь предупредили: в таком случае они тоже подохнут, но без покаяния. Выходит, если юбиляр в свое время не разругался с Кремлем, не отъехал к супостатам, то и чествовать его вроде как не за что? Страна, не помнящая своих героев, очень скоро забудет и свое имя.

Еще два слова об «актуальной истории». Меня задело, с какой вежливой отстраненностью провели в свое время торжества по случаю 100-летия комсомола. Странно! Почти все нынешние чиновники высшего звена состояли в ВЛКСМ, иные трудились на высоких должностях. Чего стесняться-то? 29 октября могло бы стать у нас Всероссийским Днем молодежи. Комсомол своей грандиозной работой на благо Отечества это заслужил. Нет, не сочли нужным. Или возьмем 7 ноября. Для моего поколения эта дата останется навек красным днем календаря. Честно говоря, в 2017-м, когда исполнилось 100 лет Великой революции, я надеялся, что произойдет символическое примирение красных и белых, и День народного единства превратится в Дни народного единства, как раз с 4 по 7 ноября. Не превратился, не решились, хотя большинство народа это оценило бы. К сожалению, воспаленный либеральный аппендикс порой определяет у нас самочувствие всего государственного организма.

Кстати, окном в эту искаженную историю является для нас прежде всего экран телевизора. Претензий у общества к ТВ накопилось выше Останкинской башни, но, как говорится: «Кому повем печаль мою?». В свое время «Литературная газета» напечатала дюжину материалов, подготовленных собкорами за рубежом, и все они были про то, как устроен общественный контроль над ТВ в разных странах – в США, Франции, Германии, Израиле, Испании, Англии, Канаде… Оказалось: везде непременно есть наблюдательные советы и комитеты, чья оценка существенно влияет на политику каналов, вплоть до снятия возмутительных программ из сетки, не говоря уже о подборе важной для граждан тематики. В Британии такой совет, например, возглавляет сама королева. У нас такого совета нет, даже не предвидится, хотя говорят о нем очень давно.

2

Теперь о литературе. В середине 1990-х я вел на канале «Российские университеты» (где они?) передачу «Стихоборье»: поэты читали стихи, а жюри и зрители выбирали лучших, как в том же «Голосе». Передача, между прочим, шла в прямом эфире 39 минут. Потом стихов долгое время вообще на телевидении не было. Наконец, появилось одно-единственное поэтическое шоу. Но вот какая странная штука: среди стихов, читаемых вслух участниками, я ни разу не слышал ни одной строчки, посвященной стране, родине, нашей природе, истории… А ведь мы-то знаем, что патриотическая лирика есть у всех больших поэтов. Я много лет в «ЛГ» отслеживал стихотворный самотек и уверяю вас, у современных авторов множество острых гражданских и ярких патриотических сочинений. Где они? Почему в эфир не попадают? Что за странный отбор? Спрашиваю руководство канала. Отвечают: мы-де покупаем готовый контент, а авторы проекта так видят современную поэзию. Ну, так купите другой контент? Что за вопрос? Почему миллионы зрителей должны видеть поэзию глазами дальтоников, тех, кому не интересны, а то и неприятны стихи о Родине? Тут бы и пригодилось мнение общественного совета по ТВ, если бы он у нас был…

Раз уж я коснулся литературы, продолжу тему. Захожу в книжный магазин, а их у нас становится с каждым годом все меньше и меньше. Прогорают, да и помещения им

от советских времен достались лакомые. Наша власть никак не поймет, что продажа книг и торговля предметами роскоши, включая алкоголь, не могут облагаться одинаково. Навык граждан к серьезному чтению – такое же достояние страны, как газ и нефть. Итак, захожу в магазин, беру с полки книгу, открываю наугад и наталкиваюсь на такой вот абзац: героиня во время Великой Отечественной войны с ужасом смотрит на плакат, с которого страшная седая старуха когтистой рукой заманивает единственного несовершеннолетнего сына героини на верную смерть. Речь, как вы поняли, о плакате «Родина-мать зовет!» Не слабо, согласитесь?

Открываю другой сборник, на первой же странице автор сообщает, что звуки гимна СССР у него всегда ассоциируются с испражнением, так как рано утром его, мальчика, обычно будила радиотрансляция, возобновляемая в шесть часов, и он брел в туалет. Напомню, гимны СССР и РФ – это одна и та же музыка. Конечно, можно возразить: мало ли что взбредет в голову графоманам? Издержки свободы слова. Согласен, но обязан уточнить: книги я брал со специальной полки, где красуются исключительно авторы – лауреаты различных премий. Правда, интересно?

Увы, я должен сказать горькую правду: антисоветизм, который является по сути одной из разновидностей русофобии, – сегодня стал главным мотивом премиальной литературы, сосредоточенной на ужасах российского XX века. Поймите меня правильно, я не умаляю жертв «века-волкодава», я за правду о высотах и безднах советской эпохи. Ну, так и дайте читателям эту правду, изучайте эпоху, в которой вы не жили, ройте архивы, документы, честные мемуары! Зачем же гнать на поток злобно-кровавые фэнтези про свирепый совок? Зачем придумывать доморощенного Гарри Поттера с тоталитарным оскалом? Из-за таких литераторов сегодня уже и студенты-историки ГОЭЛРО с ГУЛАГом путают. Хорошая книга делает человека лучше, а плохая хуже. Подобные сочинения воспитывают в неопытных умах и душах то, что называется «автофобией», – ненависть к своему народу, стране, родной культуре и истории.

Допустим, организаторам «открытого заговора» против России такая премиальная литература на руку, а нам-то с вами зачем? Почему именно такие книги упорно премируются, почему «автофобия» навязывается за счет казны, как некогда навязывались малохудожественная героика и принудительный оптимизм? В иных книжных магазинах, обратите внимание: буквально у порога сложены стопками и увенчаны броской рекламой богато изданные тома истории государства Российского, сочиненной детективистом Борисом Акуниным. Мягко говоря, это либеральный и весьма скептический взгляд на Отечественную историю. Читая такое, патриотом точно не станешь. Имеет автор на это право? Безусловно. Мы живем в свободной стране. Но есть другой системный популяризатор нашей истории – Валерий Шамбаров, который, по-моему, пишет свои труды живее и доказательнее Акунина, да еще и с умной любовью к Державе. Но чтобы найти его книги, вам придется облазить полмагазина. Почему? Не знаю, но с такой ситуацией (Акунин на столе, а Шамбаров в подполе) я сталкивался буквально от Смоленска до Владивостока. Система, однако. Кому это нужно? Ну, не Кремлю же…

Но и это еще не все: книги, обнаруженные мной на лауреатской полке, широко рекламируются, у них лучшие выкладки в магазинах, по ним заставляют писать «тотальные» (почему, кстати, не всеобщие?) диктанты, забыв исправить грамматические ошибки авторов. Затем их переводят и выпускают за границей за казенный счет. Читают такие романы за рубежами и думают: так, значит, Россия на самом деле – империя зла, а мы сомневались, надо бы еще санкций подбавить! Я дебютировал в свое время острыми повестями «ЧП районного масштаба» и «Сто дней до приказа» – их совсем не сразу пропустила в печать цензура, я всей душой за правду и против запретов. Но правда и автофобия – вещи разные.

На Лондонском книжном салоне после выступления членов российской делегации кто-то из местных книголюбов меня спросил: а что, в России все писатели так не любят свою страну? Нет, разумеется, не все, большинство любит, но по какому-то странному стечению обстоятельств их не посылают на ярмарки, книги тех, кто талантливо продолжает традиции Федора Абрамова, Василия Белова, Валентина Распутина, не доходят даже до длинных премиальных списков. Любопытная подробность: когда в 2001 году я возглавил «ЛГ», то обнаружил, что Распутин и Белов не упоминались в ней с 1991-го. 10 лет! В газете эту несправедливость мне удалось быстро поломать. А кто поломает странную премиальную систему? Пушкин? Путин?..

Этот перекос меж тем норовит перекинуться в школу. Когда обсуждался список книг для внеклассного чтения, я спросил представителя Академии образования с трепетной фамилией Ланин, почему так много включено авторов-эмигрантов, причем не первой волны, когда людей выбросила из страны грозная стихия революции, а третьей и четвертой волн. Речь идет о тех, кто сознательно выбрал себе иную цивилизационную среду обитания. Может быть, школьнику вместо безусловно талантливого Сергея Довлатова, страдающего онтологическим похмельем, лучше почитать сначала не менее талантливого Виктора Конецкого, писателя острого, искрометного и к тому же – капитана дальнего плавания? В ответ госчиновник с трепетной фамилией стал корить меня за то, что я-де не понимаю драмы творческих метаний. Да понимаю я, сам иной раз с утра страдаю и мечусь не хуже Довлатова. Но мы кого растить собираемся, дорогая Академия образования, – эмигрантов, которые сидят на чемоданах и ждут оказии, или тех, кто будет обновлять и обустраивать Россию?

Увы, современная российская литература во многом отстранилась от того, чем живет наше общество. Причин несколько. Но одна особенно важна. У нас традиционно литературный процесс развивался в системе Союза писателей, который был самым влиятельным творческим сообществом в стране, однако в середине 1990-х Союз почти на четверть века впал в обидчивую летаргию, на что были причины объективные и субъективные. И те, и другие теперь в прошлом. Но, увы, сегодня для нашего государства любой творческий союз почти не отличается от Гильдии художественного свиста или Конгресса любителей длинношерстых морских свинок. За два десятилетия было несколько неудачных попыток разработать и принять закон о творческой деятельности и творческих союзах. Дважды проект такого закона уплывал в горние выси наших законодательных структур, но назад, как Экзюпери, не возвращался. А такой закон кровно необходим для нормального развития отечественной культуры, но особенно он поможет отечественной словесности, ибо дезинтеграция писательского союза зашла слишком далеко.

Теперь о нашем театре, сотрясаемом скандалами, финансовыми и зрелищными. На академических сценах можно увидеть такие режиссерские изыски, что вызывают оторопь у нормального человека. Нет, я не против эксперимента, даже самого смелого, но искать надо в лаборатории, на суд многотысячного зрителя желательно выносить художественный результат, а не взорвавшуюся реторту. Когда-то, еще при Ельцине, власть сказала: театральной элите: делайте, что хотите, только нас, реформаторов, поддерживайте! В результате делают, что хотят, и никого не поддерживают.

Наша сцена почти утратила то, чем славилась на весь мир: социальность, психологизм, добролюбие. Театр у нас искони меньше всего развлекал, он воспитывал, будил совесть, ставил перед обществом сложные нравственные вопросы, истину царям и генсекам с улыбкой говорил. Сегодня повести, скажем, подростка на спектакль, который учит добру, – целая проблема. ТЮЗы, созданные некогда именно в воспитательных целях, давно стали полигонами, где худруки реализуют свои болезненные комплексы. Увидеть там не искаженную отсебятиной классику удается не часто. А ведь приобщение к театру

следует начинать с нормативных трактовок и прочтений, тогда юному зрителю потом будет понятен смысл и качество новаторства. Если же подросток на своем первом «Гамлете» видит принца датского, который ездит по дурдому в инвалидной коляске и ставит Офелии клистир, то неофит может навсегда для себя решить, что театр – это такое место, где показывают голые ягодицы, а не задаются вопросом: быть или не быть?

Вторая важнейшая традиция нашего театра – художественное исследование социально-нравственного состояния общества. Зрителю всегда была прежде всего интересна современная драматургия. Гоголь, Островский, Сухово-Кобылин, Чехов, Горький, Андреев, Булгаков, Розов, Вампилов… Все они были когда-то современниками зрителей и остро актуальными авторами. Сегодня же у нас есть театры, в том числе в Москве, где вообще нет современных пьес, ни одной. На других сценах они есть, но идут в подвалах и на чердаках, что, наверное, к лучшему, так как принадлежат к той ветви литературы, о которой я уже говорил и которая усердно старается увязать наш гимн с фекалиями. Пора бы вспомнить, что новизну в искусстве диктует лишь новый смысл, навязывать публике бессмысленную новизну, то же самое, что кормить младенца силиконом вместо грудного молока.

3

Путешествуя по Волге, я всякий раз отмечаю, что большинство теплоходов у нас носят имена писателей: Пушкин, Лермонтов, Блок, Толстой, Достоевский, Лесков, Шолохов, Есенин, Фадеев, Некрасов, Островский, Мамин-Сибиряк, Симонов, Твардовский, Пришвин… Конечно, встречаются по курсу также и ученые, музыканты, художники, полководцы, даже государственные и церковные деятели. Но все они в совокупности едва ли могут соперничать с писателями, которые, по выражению четырехпалубного круизного красавца «Владимира Маяковского», «умирая, воплотились в пароходы, стройки и другие добрые дела». В таком преобладании на водах вольно или невольно запечатлена особая роль Слова в судьбе России.

Так уж сложилось, но именно литература была у нас не только тиглем, где выплавлялась золотая норма родного языка. Словесность при всей своей изящности являлась у нас «укрывищем» политической, государственной, даже экономической мысли. Вспомните Энгельгардта или Чаянова. Литература была убежищем для «тайной свободы» при царях-батюшках, а в советские времена стала заповедником, где в суровые интернационально-атеистические годы удалось сберечь, зашифровав в художественных иносказаниях, национальные и религиозные коды народа, кстати, не только русского, которому досталось больше других – за великодержавность. Вместе с тем, именно литература у нас традиционно аккумулировала и словесно оформляла недовольство людей жизнью, а значит, и властью. Не зря же Ленин так любил цитировать русскую классику, и «зеркалом революции», часто кривым, вольно или невольно становился любой честный художник. Александр Куприн, оказавшись на германской войне, не узнал среди офицеров героев своего «Поединка». Впрочем, это была уже действующая, а не гарнизонная армия.

Наша история, как справедливо замечено, сначала словно «репетируется» на страницах книг, а потом уже случается в реальности. Лермонтов провидел, Некрасов предвидел, а Блок уже трудился в комиссии по расследованию преступлений Романовых. Правда, недолго… Даже Бродский предсказал возврат Крыма, обмолвившись, что «лучше жить в провинции у моря». А советская власть, по сути, на страницах советской литературы закончилась задолго до того, как госдеп подсадил Ельцина на танк. Фига отросла и в кармане уже не помещалась. Творческая, прежде всего литературная среда стала лабораторией, где вывелся вирус социалистического иммунодефицита. При явном товарном

и идейном дефиците размножался он стремительно. «Апрель» и «Товарищество русских художников» не любили советскую власть каждый по-своему, наособинку. Не случайно среди делателей социалистической революции 1917-го и капиталистической 1991-го мы видим немало литераторов.

Заболевание писателей «державофобией» и даже «родиноедством» в нашей стране особенно опасно, ибо – нравится это кому-то или не нравится – литература искони была у нас частью общегосударственного дела. Многие классики XVIII и XIX веков дослужились до высоких чинов и звезд, являлись опорой трона. Достоевский, возмужав разумом, давал уроки в тишине членам царской семьи. Но и те, кто был в оппозиции, сидя в Лондоне, Сибири или Ясной Поляне, заботились не столько о плетении словес, сколько о разумном и справедливом устройстве общества. Даже изгнанник всесоюзного значения Солженицын, грустя в Вермонте, кумекал: «Как нам обустроить Россию». Русские, советские и антисоветские писатели были при всем различии взглядов в своем большинстве заботниками, заступниками. Так их общество и воспринимало.

В 1990-х годах с этой традицией отечественной словесности повели жесткую и последовательную борьбу. Началась решительная кампания по отделению и отдалению литературы от государства. Почему? Видимо, новая власть решила раз и навсегда убрать с политического поля слишком непредсказуемого партнера – русскую литературу. Хорошо помню все эти разговоры-заклинания: мол, творчество – дело интимное, не надо вламываться в тоталитарных калошах в мастерскую художника! Кто ж с этим спорит? Но и писателям объяснили: давая свободу творчества без берегов, власть просит в дальнейшем по вопросам смысла жизни, духовных устоев, политической морали и социальной справедливости ее не беспокоить. Как-то незаметно места писателей в парламенте заняли спортсмены, потом сочинители начали исчезать из эфира: патриоты почти сразу, за ними последовали совестливые либералы, усомнившиеся в правильности реформ, похожих на самопогром. Наконец, попросили очистить экран и литераторов, готовых говорить все, за что платят и награждают: уж очень глупо выглядели. Вспомните того же Анатолия Приставкина! Им на смену пришло новое поколение телевещателей, молодых, разноголосых, но при этом дисциплинированных, как синхронные пловчихи.

Именно в этот период «писатель» был ликвидирован как класс – исчез из реестра профессий Российской Федерации. Власть понять можно: она же договорилась с литераторами, что творчество – дело сугубо личное. Чего же вы хотите? Одни на досуге любят писать книжки, другие разводить декоративные кактусы. Что ж, теперь и кактусоводов в реестр профессий вставлять? Некоторые по привычке начинали вдруг заботиться о судьбах Отечества или защищать обездоленных, но на них смотрели с усмешкой, как на добровольных регулировщиков уличного движения. В 1990-х во власти вообще было много иронистов, чуть всю страну не прохихикали.

Итак, труженики пера добились своего, освободились от державного призора и в дурном, и в хорошем смысле. Для власти они стали кустарями – сначала с пишущими машинками, потом с мониторами. Правда, сочинителям из либерального пула на некоторое время государство заменил Фонд Сороса, российское отделение которого возглавлял писатель-фронтовик Григорий Бакланов. Для патриотической литературной дружины таким коллективным спонсором стали красные директора и губернаторы. Но и те, и другие долго не выдержали: писатели народ прожорливый и неблагодарный. Труженики пера стали как все остальные граждане, нет, еще хуже, ведь у них даже своего профсоюза не оказалось. Громя СП СССР, про эту его ипостась как-то забыли. Заброшенность и беззащитность особо остро, думаю, чувствуют нынче те литераторы, что оформляют пенсии. До 1991-го их членство в СП СССР еще засчитывают как трудовой стаж, а потом свою принадлежность к цеху даже узнаваемым классикам приходится доказывать справками и

гонорарными ведомостями. Почему? Нет ответа. И только кремлевские звезды задумчиво переглядываются с кремлевскими же орлами.

4

«А что же сами писатели? – спросите вы. – Они-то как относятся ко всему этому?». «Какие писатели?» – в лучших одесских традициях отвечу я. Дело в том, что у нас в стране двухобщинная литература. Воображаю, как напряглись любители высчитывать процент инородческой крови в белом теле родной словесности. Погодите возмущаться или, наоборот, потирать руки, я про другое. О том, что наша литература расколота, известно всем. Разделение на архаистов и новаторов, либералов и охранителей было всегда. Все знали, что, скажем, публицист Сергей Сергеевич Смирнов – либерал, а поэт Сергей Васильевич Смирнов – охранитель. Причем по произведениям понять, кто есть кто, порой невозможно.

Например, Осип Брик (тот самый!) в сталинские годы писал пьесы о пользе опричного террора. Но все, конечно, понимали: это он так маскировал свое свободомыслие. Когда же Анатолий Софронов сочинял комедию про стряпуху, все знали: на самом деле сатрап тешит свое верноподданничество. Хитроумная советская власть умудрилась и трепетную либеральную лань, и упертого патриотического быка впрячь в государственную телегу. И ничего – тащили, время от времени взбрыкивая… Но в 1991-м разошлись по своим стойлам – и образовались две общины, вроде «ватников» и «укропов» на Украине. Была и своя литературная гражданская война, но она ограничилась тем, что русский патриот Осташвили разбил очки либералу Курчаткину, а потом как-то странно повесился в тюрьме. Помните?

Итак, в нашей словесности две общины. Переходные и гибридные формы, а также профессиональных перебежчиков туда, где сейчас лучше, я опускаю. Первая община, назовем ее по старинке «почвеннической», многочисленная, но малозаметная в информационном пространстве. Она продолжает считать литературное дело частью общенародной жизни, готова служить разумному государству и нести ответственность за сказанное и написанное слово. В этой общине есть свои «фракции». Одни пренебрегают советским опытом, как чуждым, делая исключение для гигантов, вроде Шолохова, Твардовского, Леонова… Другие, напротив, считают, что именно под «серпом и молотом» родная словесность достигла горних высот. Есть и центристы, к ним принадлежит автор этих строк.

Я убежден, что писатель, не испытывающий зависимости от самочувствия своего народа, страны, не связывающий с ними свою человеческую, а также творческую судьбу, это не писатель в нашем, русском понимании слова. Это какой-то иной вид филологической деятельности. Тот, кто не знает этой болезненной связи, даже «присухи», и тем не менее посвятил себя словесному творчеству, отличается от настоящего писатели, примерно так же, как кикбоксер от купца Калашникова. Но должен оговориться: наличие такой внутренней связи с почвой – важное, однако не исчерпывающее условие успешного творчества. Человек, который, пошел в литературу лишь на том основании, что любит Родину, обречен. Обилие таких авторов в почвеннической общине – ее главная проблема. Союзу писателей России смело можно вернуть довоенную аббревиатуру ССП. Только она теперь иначе расшифровывается: Союз самопровозглашенных писателей. Ведь писатель не тот, кто пишет, а тот, кого читают. Увы, патриотической макулатурой можно нынче Ангару перекрывать.

Вторая община, назовем ее по-постмодернистски – «интертекстуальной», не такая уж и многочисленная – особенно в провинции. Сложив «длинные списки» Букера, «Большой книги», «Национального бестселлера» и «Носа», «Ясной поляны», добавив сотню

сетевых самописцев, вы получите почти полный состав общины отечественных «интертекстуалов». Зато они почти монопольно владеют информационным пространством и премиальным тотализатором. Авторы, принадлежащие к этой общине, а среди них есть и талантливые, воспринимают творчество как сугубо личное дело: что-то среднее между мелким семейным бизнесом и альковными изысками, о чем охотно болтают в Сети. Им тоже дорого наше Отечество, но не земное, реальное, а вербальное, так сказать, русская «словосфера». Они Пушкину за талант прощают даже «Клеветников России». В них есть что-то от пассажиров круизного лайнера, даже не подозревающих, что на судне имеется еще и кочегарка с чумазыми матросами. Да и куда идет корабль, им тоже, в сущности, безразлично, главное – при крушении не утонуть вместе с этим гигантским корытом.

Не случайно иные лидеры «интертекстуальной» общины перебрались на постоянное жительство за рубеж, продолжая оттуда активно участвовать в литературной и политической жизни России. Напомню, что первые две волны русской литературной эмиграции были связаны с мировыми катаклизмами. Третья состояла из тех, кому не только было скучно строить социализм, но еще и обидно, что им не позволяют говорить об этом вслух и писать в книгах. Аксенов и Войнович, например. А вот свежие писатели-эмигранты четвертой волны – это особая статья: они не перенесли того, что их точка зрения перестала быть господствующей, как в 1990-х. Утрату монополии в сфере борьбы идей они сочли оскорблением, катастрофой и уехали. Быков и Акунин, в частности…

Если же говорить об идеологии «интертекстуалов», то они чаще всего «подзападники». В отличие от западников, искренне чаявших «объевропить» российскую цивилизацию, и в отличие от «прозападников», желающих видеть РФ почетным членом НАТО, «подзападники» попросту хотят, чтобы Россия легла под Запад. Я немного огрубляю и спрямляю, но важна суть. Любя русскую «словосферу», «интертекстуалы» относятся к земной жизни Отечества свысока. Так, возвращение Крыма стало для них досадным пятном на репутации русской словесности. Теперь приходится отвечать перед мировым сообществом не только за травлю Пастернака, но и за «вежливых людей». При этом, повторю, они искренне любят русское Слово. Впрочем, человек, который лишь из любви к литературе решил стать писателем, тоже обречен. Филологическая подготовка не заменит талант, как «виагра» не заменит страсть. Поэтому графоманией «интертекстуалов» можно запрудить Темзу. Да, пожалуй, заодно и Сену…

Остается добавить, эти две общины между собой почти не общаются, друг друга не читают и знать не желают. Недавно в поликлинике я встретил знакомца моей литературной молодости – критика, статьи которого я все эти годы прилежно почитывал. Он из видных «интертекстуалов». Разговорились. Критик очень удивился, узнав, что после «Ста дней до приказа» я за тридцать лет написал, оказывается, еще с десяток повестей и романов. В ответ не без ехидства он поинтересовался, видел ли я очень смешную комедию моего однофамильца и тезки, идущую на аншлагах в театре Сатиры? Обнаружив, что автор пьесы сидит перед ним, друг моей молодости впал в онтологическое огорчение.

Если я скажу, что писатели почвенной общины пытливы и зорко следят за творчеством «интертекстуалов», то, конечно, слукавлю. Но тем не менее это так. Слаб человек – хочется узнать, за какие такие тексты его собрат, а точнее, «совраг» по перу, получил очередную премию и два-три миллиона рубликов под чернильницу. Поэтому все-таки почвенники лучше знают то, что пишут «интертекстуалы», а те о своих художественно-эстетических оппонентах, по-моему, даже понятия не имеют.

Периодически возникает риторический вопрос: как это так получилось, что раскрученная премиальная сеть вкупе с поддержкой СМИ досталась исключительно «интертекстуальной» общине, будто нефтяная вышка хорошему человеку? Ведь даже о президентских и правительственных премиях в области литературы, присуждаемых с гораздо

большей объективностью, по телевизору если и говорят, то с поспешным смущением, как про таблетки от запора. Да, мы помним, что именно «интертекстуалы» в 1990-х осуществили грезу власти о ненадоедливой, замкнутой на себе, а потому изящной во всех отношениях словесности. Никаких тебе напоминаний о крахе реформ, геополитических провалах, обнищании населения… Живи, радуйся и дирижируй немецким оркестром. В ту пору ценилась литература, которая лично мне напоминает «селфи» на пожаре. Пепелище, погорельцы – все это за кадром...

Но с тех пор многое изменилось. Упала в стране грамотность, угас интерес к книге, а с невежественной молодежью какой технологический прорыв? К тому же, вдоволь поглумившись над патриотическими чувствами в 1990-х, в нулевых с удивлением выяснили: количество молодых российских граждан, которые не прочь уехать из России куда-нибудь на ПМЖ, достигло угрожающего уровня. Сообразили, что патриотизм хоть и относится к дикорастущим видам эмоций, но если его регулярно вытаптывать, может погибнуть. А кто у нас всегда был главным ревнителем любви к Отечеству? Ясно: писатель. Тут бы и вспомнить власти о почвеннической общине, позвать ее в союзники. Но не срослось.

Почему? Выскажу свои, возможно, спорные соображения. Российской власти по большому счету всегда были ближе либералы, ведь именно государство у нас издавна «главный европеец» в стране. Но это лишь часть ответа. При власти во все времена немало людей без определенного образа мыслей, но с вполне конкретной целью – преуспеть. Если бы министров пороли по субботам и выдавали зарплату талонами на питание, мы бы имели у рычагов сплошь бескорыстных патриотов. А так… Ну какая моногамия в борделе?

Кроме того, у отцов Державы всегда теплится иллюзия, что прикормив и приручив диссидентов, они получат дополнительную опору. А патриотов незачем ласкать, они и так рядом, как верный пес у ноги – только свистни. Наконец, самое главное: патриоты гораздо требовательнее к власти, ибо их интересует судьба Отечества и народа, а не режима. Им дай волю, они тебе еще и «залоговые аукционы» припомнят. А либерал и его литературный клон «интертекстуал» к слабостям верхов относятся с пониманием. Если развеять болотный туман и гуманитарное сопение, останется лишь личный интерес, как правило, слабо увязанный с интересами Отчества.

Ветчины хочу, ветчины,
Небывалой величины…

Так когда-то спародировал Юрий Левитанский строчки Вознесенского:

Тишины хочу, тишины.
Нервы что ли обнажены?

5

Но вернемся к двухобщинности нашей литературы. Она возникла в результате распада Союза писателей СССР на множество организаций, которые быстро утратили всякий авторитет и у власти, и у общества. Вы будете смеяться, но Год литературы прошел в нашей стране без видимого присутствия союзов писателей. На заседании оргкомитета, просмотрев многостраничный план мероприятий, я, не найдя там ни одного писательского объединения, обратил на это странное обстоятельство внимание президиума. В ответ на меня глянули так, словно я озаботился судьбой увечных ветеранов Севастопольской кампании позапрошлого

века. Собственно, литературное сообщество в Годе литературы не участвовало, в центральных акциях фигурировали отдельные авторы, милые крупным издательским концернам или Агентству по печати. В регионах дело обстояло иначе: там участь писателей зависит от начитанности губернатора. Это плохо? Да как сказать... При организационно-творческом маразме существующих писательских союзов, может быть, и к лучшему.

А может, наплевать и забыть, как говаривал Чапаев? Ну, нет единого писательского сообщества и не надо. Кому-то, видимо, и так хорошо. Но, по-моему, отсутствие структуры, увязывающей жизнь профессионального литературного цеха с государственной культурной политикой, постоянно дает о себе знать. Задумайтесь, почему советская власть озаботилась созданием единого союза писателей именно тогда, когда стало понятно, что Мировая революция накрылась, Земшарная республика отменяется, поэтому выживать и отбиваться придется самим, без помощи пролетариата передовых стран. Ситуация чем-то похожа на нашу нынешнюю. Нам тоже дали понять, что мы все равно останемся для Запада чужаками, даже если вынесем Ленина из мавзолея и подарим Британскому музею. А в ситуации, когда страна на полуосадном положении, писатель уже не кустарь с монитором, а важный соучастник серьезной сшибки цивилизаций. Соратник. Вот только вопрос: на чьей он будет стороне?

Вроде бы власть это заранее почуяла и созвала Литературное собрание, как говорится поверх барьеров. Затея замечательная: свести вместе всех, кто связан с русским словом. Разговор с президентом получился широкий и острый, а главное – всем понравилась идея создать постоянно действующее Российское литературное общество, которое объединило бы профессионалов, работающих на ниве отечественной словесности. Своим многовековым служением Российской Державе и Русскому Слову, мы, писатели, наверное, заслужили право стоять в реестре профессий где-нибудь между «пескоструйщиками» и «почвоведами»…

6

Недавно такое объединение писателей и издателей создано. Возглавили его Сергей Шаргунов и Сергей Степашин. Но проблемы современной российской литературы никуда не делись. В почте «Литературной газеты», которую я редактировал шестнадцать лет, большое место занимали письма примерно такого содержания: «Купила книгу, получившую “Русского Букера”, начала читать и не могу понять: то ли я сошла с ума, то ли автор текста явно не в себе да еще плохо владеет русским языком…». Приходилось успокаивать, мол, с вами все в порядке, а вот жюри премии и автор, эти явно неадекватны.

За последние два-три года мало что изменилось, даже, по-моему, положение дел «на литературном фронте» ухудшилось. Захожу в Дом книги, надеваю маску и сразу за турникетом буквально натыкаюсь на стенд «Современная классика», снимаю с полки роман Водолазкина, увенчанный всевозможными премиями, раскрываю наугад и читаю: «...Кому-то дают по голове куском колбасы, и вот этот человек катится по наклонной плоскости и не может остановиться, и от этого качения кружится голова…». М-да… Революционера Баумана убили куском чугунной трубы… Но куском колбасы? Это как же? Батоном сырокопченой – я еще могу понять. И то нелепо. Если это ирония, то она очевидна только автору, а это такой же верный признак графомании, как глухота к смысловым оттенкам. Плохого писателя выдают неточности, которых он не осознаёт, – медведь на ухо наступил. Голова, как известно, кружится, когда человек стоит на ногах, но может и упасть. А от «качения» (то еще словечко!) «кружится» все тело, да еще как! Кстати, не нужно думать, что графоманы – это полуграмотные чудики. Сегодня иная беда – графоманы с высшим филологическим образованием. Автор пассажа про колбасу – доктор филологических наук, специалист по древнерусской литературе. Но зуд графомании одолевал и не таких корифеев науки. Почитайте стихи, к примеру, Сергея Аверинцева…

Но, может быть, мне просто не повезло? Беру другой том – роман Максима Замшева, лауреата премии «Книга года», которую окормляет «Роспечать» – это горе отечественной словесности. Открываю и на первой странице читаю: «…Жилось явно веселей, общественная активность поощрялась пуще прежнего, а те, кто хранил равнодушие к переменам, составляли обидно малое меньшинство…». И это проза? Допустим. Но, вообще-то, «хранить равнодушие» сказано как-то не по-русски. Что же касается «малого меньшинства», то даже в школьном сочинении такой оборот считается стилистической ошибкой. А пятью строчками ниже у того же автора героиня безрезультатно «борется с собственным курением». Каково? Для таких опусов по аналогии со «Шнобелевской» премией впору учреждать премию «Шняга года». Как мы могли скатиться до такого уровня? И разве нет хороших книг, написанных авторами, владеющими литературным мастерством? Есть, конечно, но их немного и до массового читателя они почти не доходят. Почему? Давайте разбираться.

Для начала вспомним 1980-е. Позднюю советскую литературу, развивавшуюся в жестких идеологических рамках и ограниченную цензурой, можно было упрекнуть в чем угодно, но только не в низком профессиональном уровне. Ведущие писатели, в том числе лауреаты государственных премий и герои Социалистического Труда, являли читателям высокий уровень текста: Юрий Бондарев, Владимир Богомолов, Юрий Трифонов, Виктор Астафьев, Михаил Алексеев, Фазиль Искандер, Андрей Битов, Владимир Солоухин, Валентин Распутин, Георгий Марков, Виктор Конецкий, Дмитрий Балашов, Василь Быков, Чингиз Айтматов, Владимир Орлов… Сейчас даже странно вспоминать, что таких мэтров, как Иван Стаднюк, Юлиан Семенов, Валентин Пикуль, Анатолий Рыбаков или Петр Проскурин, критика, оценивая в целом высоко, упрекала в стилистических огрехах и художественных просчетах. Впрочем, это – «первачи». Но даже если мы сегодня разыщем на полке и откроем советских авторов «второго и третьего ряда», то обнаружим: их романы, повести, рассказы написаны на хорошем уровне. Во всяком случае, колбасных черепно-мозговых травм и «малых меньшинств», борющихся с «собственным курением», вы там не найдете.

Каким образом поддерживался столь высокий профессиональный уровень? Этот вопрос, как тогда выражались, решался комплексно. Еще в конце 1920-х, обжегшись на «классовом» принципе оценки произведений и разочаровавшись в результатах «призыва ударников в литературу», советская власть, не теряя, разумеется, идеологической бдительности, сделала ставку на поиск талантов, их воспитание и подготовку, в которой самое главное – преемственность опыта поколений. Отстраненные поначалу от литературного процесса «попутчики», а к ним причислялись, в частности, Алексей Толстой, Телешов, Тренев, Сергеев-Ценский, Вересаев и даже Горький, были вновь востребованы и вписаны в тогдашний идейно-эстетический и политический контекст. И не надо шарахаться от термина «соцреализм», он не страшней «постмодернизма». Именно «попутчики» сохранили школу и передали молодежи как эстафету требовательность к слову, установку на овладение мастерством, без чего невозможно творчество.

Тогда же в издательствах и «толстых журналах» сложился корпус опытных редакторов, первоначально нацеленных на то, чтобы доводить «до кондиции» социально значимые, но слабоватые тексты рабоче-крестьянской литературной молодежи. Впрочем, опытный редактор необходим даже начинающим гениям: так, Шолохов высоко оценивал помощь своего редактора Е. Левицкой в подготовке рукописи «Тихого Дона» к печати. Вспоминая мою литературную молодость, могу утверждать, что хорошие редакторы были не только «правщиками», но и учителями, наставниками, даже отчасти соавторами. Во-всяком случае, именно главный редактор журнала «Юность» А. Дементьев порекомендовал мне в повести «Сто дней до приказа» отказаться от громоздкой предыстории и сделать сюжет более динамичным, что я и сделал.

Наконец, активно работал влиятельный цех критиков, внимательно следивший за литературным процессом, читавший новинки, оценивая их по гамбургскому счету, как выразился Шкловский. Учитывая все идеологические табу и ограничения, это сообщество было тем не менее в своих оценках, как правило, объективно и доказательно. К слову сказать, писательский рейтинг складывался на основе читательского интереса и мнения рецензентов. Нынешние байки о поголовной сервильности советской критики – чистой воды вранье. В 1980-х я редактировал газету «Московский литератор». Уверяю вас, найти авторитетного автора, чтобы он написал положительную рецензию на неудавшуюся новинку «литературного генерала» было делом очень непростым. Репутация ценилась выше гонорара. Сейчас проблема другая – объективная литературная критика исчезла как вид, превратившись в ангажированную челядь при литературной тусовке, разжиревших издателях и премиальных фондах. Отдельных критиков-правдорубов, напоминающих рейнджеров из американских боевиков, можно еще изредка встретить в Интернете.

Наконец, Союз писателей СССР был не только «министерством по делам литературы», что, как выяснилось после развала, не так уж и плохо. СП – и это главное – являлся достаточно строгим экспертным сообществом, старавшимся не допускать в свои ряды графоманов. Напомню, вступающий в СП проходил три, а то и четыре инстанции, прежде чем получал заветный «краснокожий» членский билет. Я не идеализирую те времена и могу вам назвать не одного талантливого автора, которого непростительно долго томили в «предбаннике». Но в целом с задачей сохранения и пополнения корпуса литературных профессионалов Союз писателей справлялся. О том, что случилось после 1991-го, я говорил выше…

Тогдашние министерства культуры и печати жестко приняли сторону либеральной группы. Патриотическая община не только оказалась на положение изгоя, но и подверглась репрессиям. Чего стоит один штурм в октябре 1993-го особняка на Комсомольском проспекте, где располагался СП России. До начала нулевых консервативные писатели, особенно русского направления, жили и работали в полуосаде, особенно в Москве и Петербурге. В губерниях, традиционно консервативных, сочинителям жилось полегче. После прихода в Кремль Путина и его установки на консолидацию общества ситуация, казалось бы, должна была резко поменяться, но этого не произошло, в значительной мере из-за позиции, занятой «Роспечатью»: царь любит, да псарь не жалует. У нас в Отечестве иногда решение задач государственной важности поручают тем, кто к Российской Державе относится примерно так же, как украинские диверсанты к Крымскому мосту…

Но это случилось позже. А в середине 1990-х, несмотря на все усилия, консервативно-патриотическое направление оставалось в литературе преобладающим, хотя оно исчезло из эфира, из премиальных списков, с полос центральных газет. Для изменения реального расклада сил в писательской среде была инспирирована ударная смена литературных поколений, «совков» решили заменить молодежью. Да, смена генераций – это естественный в искусстве процесс, но он обычно идет постепенно, складывается из ученичества, преемственности, творческого состязания за умы и сердца читателей. Помните: «от побежденного учителя…»? Но кураторы «сферы культурных услуг» сделали ставку на быстрое и решительное вытеснение «совписов» из процесса.

Для начала запустили такую систему «грантократии», когда преимущественно поддерживались лишь свои, либеральные, прозападные издательства, журналы, авторы. Хорошо помню, как министр печати Грызунов кричал мне, что ни копейки не даст ни «Нашему современнику», ни «Литературной России», едва выживавшим органам патриотического большинства нашей словесности. Когда я спросил: «А на каком основании?» – он даже растерялся от такого нелепого вопроса. Не дам – и все тут!

7

Но главным средством ударной смены поколений стала новая, неведомая прежде в нашем Отечестве, премиальная система, о чем уже говорилось выше. Теперь поподробнее. Суть прежней системы заключалась в том, что она при определении лауреатов ориентировалась на произведения, единодушно признанные профессиональным сообществом и востребованные читателями. Сначала успех, потом лавры. «Букер», «Национальный бестселлер», «Большая книга» и проч. построили свою работу на принципиально иных основаниях. Из потока новинок выхватывались сочинения, часто беспомощные, но отвечавшие трем основополагающим требованиям «новой российской литературы»: антисоветизм (откровенный), русофобия (чаще – полускрытая) и антитрадиционализм (скорее – декларативный).

Литературный уровень значения почти не имел, поэтому лауреатами зачастую становились слабые дебютанты, выбранные жюри по приведенным выше принципам. Потом имена избранников оглашались, раскручивались, книги навязывались через СМИ, магазинную и библиотечную сеть. При этом активно и постоянно использовались административные ресурсы. Но в литературе, как и в сексе, насильно мил не будешь. Большинство книг этих навязанных лауреатов давно забыты. А слово «талант» вообще на долгие годы выпало из лексикона премиальных тусовок. Когда мне звонят корреспонденты и просят высказаться о новом лауреате, скажем, «Большой книги», я всегда отвечаю: «Выскажусь с удовольствием, если вы назовете мне фамилию лауреата прошлого года!» – «Ой, забыл!» – «Вспоминайте!» – «Сейчас-сейчас…». Еще ни разу никто не вспомнил…

Если бы Союз писателей сохранился как влиятельное экспертное сообщество, он мог бы отчасти противостоять этой «графоманизации» отечественной словесности, но он распался на несколько враждующих частей, которые первом делом озаботились «для авторитету» ростом своих рядов, что привело к резкой депрофессионализации, ибо в ряды принимались фактически все желающие. Даже зазывались, так как каждый союз добивался численного превосходства, видимо, чтобы объявить себя «главным» и припасть к казенному вымени. Строгие критерии отбора исчезли – и писательские объединения превратились в клубы людей, марающих на досуге бумагу. Вдобавок, напомню. Власть, не забыв, ключевую роль творческих союзов в политическом противостоянии 1990-х, лишила их особого статуса, юридически приравняв к обществам любителей морских свинок. Ныне совокупная численной писательских объединений России раз в десять больше, чем количество членов СП РСФСР на 1991 год, не превышавшее пяти тысяч. Какой уж тут экспертный авторитет! Впрочем, по традиции к мнению либеральных «сплоток» – ПЕН-куба, Союза российских писателей или Союза писателей Москвы – власть еще как-то прислушивается, а к патриотическому СП России по-прежнему относится с иронической прохладцей.

Катастрофа постигла и цех критиков, традиционно самый уязвимый. С маргинализацией «толстых журналов» и прочей литературной периодики, после сворачивания творческой работы Союза писателей влияние критиков и их материальное обеспечение резко упали, как и численность. А ведь в 1991 году секция критиков и литературоведов только в столице насчитывала более 400 человек. Остатки некогда могучего, во многом определявшего творческий процесс сообщества прибились к премиальным фондам и больше всего на свете боятся не угодить работодателям. Для меня знаковым стал такой эпизод. Знаменитый автор, можно сказать, «совесть советской критики» вдруг разразился хвалебной статьей о стихах угрюмого графомана, прорвавшегося тогда к рулю Литфонда. На мой вопрос: «Как же так?» – «совесть советской критики» с обезоруживающей улыбкой ответила: «Понимаете, у меня кончается срок аренды дачи, надо продлевать…» – «А как же репутация?» – «Да бросьте! Кто нас теперь читает?».

Когда я пришел главным редактором в «ЛГ», то был потрясен ангажированностью и трусоватостью, работавших там критиков. Из того же Павла Басинского объективную оценку чьей-то книги в рецензии нужно было буквально вытаскивать клещами, он все время боялся с кем-то поссориться. В результате Басинский ушел в «Российскую газету», где успешно пишет в жанре одического рецензирования. Аналитические разборы произведений и сравнительные обзоры, выявлявшие тенденцию и лидеров, ориентировавшие прежде читателей на достойную литературу, канули в Лету, а статьи и рецензии превратились в рекламно-установочные тексты или же глухариное славословие в адрес родной тусовки. Вот в качестве образчика абзац Андрея Рудалева, пропагандиста «нового реализма»:

«У нас – всё: и финансовая поддержка, и СМИ, и благосклонность старших товарищей. Мы общались в Кремле с Сурковым, и с Путиным в Ново-Огареве пили чай. Мы затуманили всем мозг и отформатировали литературу, сделав из нее “новый реализм”. Мы для кого-то – агрессивные бездари-сорняки, расчищающие локтями себе место под солнцем. Но уже совсем скоро никто и не вспомнит, что может быть что-то иное. Мы утвердили новый формат, а всё, что в него не вписывается, уходит в резервацию внесистемной, внеформатной литоппозиции… Мы – победители, все кто не с нами – аутсайдеры с выжженным тавром неудачника. Мы ярки, прекрасны, молоды и деятельны. Мы верим только в свою силу, свою волю, в бушующую наглость… мы будем осваивать жизнь полной и широкой грудью! Кто нам запретит?! Ведь всё в наших руках! Мы делаем будущее, мы формулируем идеал. Нам двадцать-тридцать, мы от Камчатки до Калининграда. Мы не одеваем кепки от солнца и не закрываемся в футляр кондовых стереотипов…».

Вообще-то, «кепки надевают», а грудью жизнь не осваивают. Но самое смешное, что это сказано всерьез, прежде всего про «бушующую наглость». Характерна также уверенность в том, что успех в литературе определяют чайные возлияния с начальством, а не талант, творческое состязание и мастерство, оцененное читателями. Кстати, этот абзац очень похож на глуповато-воинственную риторику «неистовых ревнителей», подвизавшихся вокруг журнала «На литературном посту». Кто их сейчас помнит? Думаю, ватагу Рудалева и ее атамана Захара Прилепина, взявшего себе говорящий псевдоним, ждет такая же участь…

Наконец, серьезно повлияло на снижение уровня литературы уничтожение в издательствах, ставших коммерческими, службы редакторов, а то и корректоров. Приписка в выходных данных, что текст публикуется «в авторской редакции», означает, что книга выходит со всеми ошибкам, описками и просто глупостями, допущенными автором. Вы можете себе представить на программке «Большого театра» такое примечание: «Артисты поют и танцуют как умеют». Но ведь «авторская редакция» – это, по сути, то же самое! После всех перечисленных новшеств следует удивляться не обрушению уровня литературы, а тому, что есть еще авторы и издатели, не поддавшиеся соблазнам и работающие по гамбургскому счету. Но вокруг их книг создана плотная завеса молчания. Почему? Потому что подлинные таланты строем не ходят. А назначенные классики ходят…

Для полноты печальной картины следует коснуться еще одной больной проблемы. Без преувеличения лихой бедой отечественной словесности стало то обстоятельство, что издательское дело, толстые журналы, грантовая поддержка авторов, книжные ярмарки и многое другое, касающееся писателей, оказалось под контролем «Роспечати», как в формалине, сохранившей все разрушительные пороки ельцинского Министерства печати. Ситуация еще более усугубилось, когда это агентство было искусственно изъято из ведения Министерства культуры и передано в Минсвязи, которое теперь называется Минцифры.

«Роспечать», повторю в который раз, – недреманное лихо отечественной словесности. На его счету: целенаправленное разрушение патриотического сознания, бойкотирование идеи консолидации писателей, всяческая поддержка двухообщинности литературы с

явным благоволением к либеральной группе, что видно по всему – по грантовой политике, по тому, переводы каких книг продвигаются за казенный счет за рубеж, по тому, кого делегируют, чтобы представлять лицо русской литературы…

На одной из зарубежных книжных ярмарок, где Россия была главный гостем, наш павильон украсили березками, а на белых стволах были начертаны имена лучших писателей Отечества: Гроссман, Солженицын, Бродский, Улицкая, Аксенов, Гоpинштейн, Сорокин, Пригов и т.д.… Напрасно посетители искали на березках Шолохова, Шукшина, Белова, Рубцова, Распутина, Астафьева, Леонова… Мелочь? Да как сказать. Был скандал. Замяли. Дальше – больше. На открытии и закрытии Года литературы, организованного все той же Роспечатью, в МХТ имени Чехова, не назвали ни одного национального автора, ни одного имени – ни классика, ни современника. Такую акцию в многонациональном государстве следует рассматривать как откровенно подрывную. Как же иначе? «ЛГ» опубликовала возмущенное письмо пятнадцати народных писателей, представлявших свои автономные республики. И что? Снова замяли.

Заметьте, русское Слово по какому-то злонамеренному замыслу оказалось в ведении цифири. Не странно ли? По-моему, недопустимо…

Аннотация. Автор анализирует негативные процессы, происходящие в современной русской культуре, в том числе деградацию использования русского языка в литературе, обществе, масс-медиа; повсеместную замену русской терминологии западными заимствованными аналогами; низкий художественный уровень отечественных телесериалов; откровенно прозападнический характер развлекательных телешоу. Однако процессы имеют и куда более глубокий пласт: налицо фактический отказ от воспитательно-образовательной роли искусства в России, как в литературе, так и в театре, кино; утрата такой традиции как художественное исследование социально-нравственного состояния общества. На этом фоне автор исследует фактор двуобщинности современной русской литературы: «почвеннической» и «интертекстуальной». Первая полагает литературное дело частью общенародной жизни, тогда как вторая воспринимает творчество как сугубо личное дело. Изолированность двух общин друг от друга, самоустраненность государства от поддержки важнейших, с точки зрения вопросов идентичности, смыслов и направлений в современной русской литературе в частности, и культуре и искусстве в целом, ведут к перекосу русской словесности в сторону коммерческой эксплуатации русофобии. Немалую роль в этом играет деградация института внутренних экспертиз в рамках литературного сообщества, в частности – понижение уровня и качества литературной критики.

Ключевые слова: русская литература, масс-медиа, «почвенники», «интертекстуалисты», литературные критики.

Yuri M. Polyakov, Prose-writer, Publicist, Poet, Playwright, PhD in Philology, Chairman, National Associate of Playwrights. E-mail: polyakov-yury@mail.ru

Word and Digit

Abstract, The author analyzes the negative processes in modern Russian culture including the degradation of the Russian language use in literature, society and mass media; general substitution of Russian terms for borrowed foreign analogues; low artistic level of local television serials; openly pro-Western character of entertainment TV shows. Still these processes have a deeper layer: actual denial of the art educational and instructive role in Russia, including literature, theatre and cinema; the loss of the tradition that envisaged artistic research of social and moral state of the society. Against this background the author studies the dual-community factor of modern Russian literature: “pochvenicheskiy” and “intertextual”. The first interprets literature as part of the national life, when the last defines it as strictly personal issue. The isolation of two communities from each other, the state self-barring from the support of the most important from the point of view of self-identity issues, senses and directions in modern Russian literature, in particular, and in culture and art, in general, lead Russian literature (philology) in the direction of Russophobia commercial exploitation. An important part here is played by the degradation of the institutes of the literary community inner expertise, and in particular – the lowering of the level and quality of literary critic.

Keywords: Russian Literature, Mass Media, “Pochvenniki”, “Intertextuals”, Literary Critics.

С нами – на все времена

Воспоминание

Н.Н. Ростова
Истина человека – в размыкании себя. Памяти С.С. Хоружего

В.Г. Кириленко
Наследие С.С. Хоружего в современной философии и синергийный дискурс самости

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-503-506

Наталья Ростова

Истина человека – в размыкании себя
Памяти С.С. Хоружего

22 сентября 2020 года ушел из жизни Сергей Сергеевич Хоружий – человек, в котором встретились Афины и Иерусалим. Он был физиком и специалистом по богословию, математиком и переводчиком Дж. Джойса. Оставшись с раннего детства сиротой, он был воспитан родственниками матери – Героя Советского Союза Веры Хоружей, погибшей в 1942 году от рук нацистов. Будучи выпускником физического факультета МГУ, а впоследствии доктором физико-математических наук, он обращается к исследованию русской философии и святоотеческого наследия, участвует в издании трудов Сергия Булгакова, Павла Флоренского и Льва Карсавина. Сегодня Патриарх отмечает его вклад в изучение философии и практики исихазма.

Но, быть может, главным делом жизни С.С. Хоружего оказалась философия. Сергей Сергеевич работал не просто как комментатор, издатель и историк философии, но как тот, кто рискнул коснуться самой философии, то есть взять на себя бремя мыслить самому. Но как возможно мыслить самому? Ведь всякое мужество обеспечено следованием бережно охраняемой традиции. У нас же в России – не философия, а «русская религиозная философия». Речевой оборот «русская религиозная философия» указывает не столько на характер нашей философии, сколько на ее сомнительный статус, словно обязывающий нас все время оправдываться, мол, есть у нас философия, только она не вполне соответствует собственной идее.

Как говорил Г.П. Федотов, на Западе в самые темные века монахи читали Вергилия, в грязном и нищем Париже XII века гремели битвы схоластов. Запад хранил и передавал античную философию из рук в руки, а Россия, словно немая дурочка, молчала почти тысячелетие, она не имела такого наследства, зато ей досталась главная книга – Библия, переведенная на славянский язык. Именно этот дар обрек Россию на разрыв с западным миром, но одновременно именно он позволил родиться великому русскому языку, ибо на нем, а не на латыни, возносил молитвы русский народ. Русская философия возникает вдруг, в XIX веке. В основании ее оказываются, как говорит Ф.И. Гиренок, грезы Владимира Соловьева о Софии Премудрости Божией. Русская философия оказывается особенной не потому, что она религиозна, а потому что она, в отличие от Запада, не стала для нас основной формой культуры. Для Запада философия – универсальный метафизический орган восприятия мира. В России же доминирует не Логос, а Образ. А потому нашими основными формами культуры оказываются икона, литература, живопись, философия же всегда тяготеет к метафоричности и выходу за собственные пределы в апофатику и мистерию. Россия не бессловесная дурочка, ибо наше умозрение, как скажет Евгений Трубецкой, в красках. Оно иное, невербальное.

Ростова Наталья Николаевна, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: nnrostova@yandex.ru

Русская философия сегодня может состояться только в том случае, если мы обратимся к себе, своим смыслам, своей оптике, своим чаяниям, а не к подражанию чуждой нам западной культуре. Как говорил И. Киреевский: «Наша философия должна развиться из нашей жизни» [1, с. 27]. Современная русская философия мыслима лишь как преемница традиции русской религиозной философии и философии русского авангарда. Философские поиски С. Хоружего находятся именно в контексте этой грандиозной задачи – построения современной русской философии.

Четко отличая себя от нынешних обитателей «мансарды окнами на Запад», С. Хоружий пишет: «Что значит быть русским философом сегодня? <…> Необходимо заново обрести пространство мысли и координацию в нем или, иными словами, восстановить контекст; и это значит – вернуться к тому, на чем все оборвалось, разглядеть, что же собирались сделать, что успели, что оставалось впереди... И лишь тогда сможешь идти дальше – после перерыва… Обрести вновь полномерное пространство мысли, опамятоваться, оглядеться – действительно, абсолютная необходимость. Однако как действовать, как двигаться в возвращенном пространстве?» [2].

Всякая философия – это концепт, и С. Хоружему есть, что предъявить. Он является автором синергийной антропологии, которую мыслит как философию, приходящую на смену исчерпавшей себя метафизике всеединства, и видит ее истоки уже в имяславии: «Капитально разработав и исчерпав потенции метафизики всеединства (а с нею и всей древней “панентеистской” парадигмы сущностной связи Бога и мира), – пишет он, – русская мысль начала продвигаться к созданию философии синергии (отвечающей парадигме энергийной связи Бога и мира). Такое продвижение наметилось уже в московских спорах об имяславии, в работах Флоренского и Лосева двадцатых годов. Обстановкою в большевистской России оно было оборвано, однако вскоре – и независимо – оно вновь начинается в трудах эмигрантских богословов – Кривошеина, Керна, Вл. Лосского, Мейендорфа. Теперь же пришла пора двоякого поворота: основу, заложенную в этих трудах, необходимо перевести с Запада – обратно на родину, и равно – из богословия в философию» [2]. Что же вернул С. Хоружий философии?

Синергийная антропология

Неправославный не может быть русским, говорит Ф.М. Достоевский. С. Хоружий возвращает русской философии православие, делая ее животворящим центром традицию исихазма, или священнобезмолвия. Суть синергийной антропологии состоит в смене языка философии. Отказываясь от описания человека и Бога в терминах «сущности», «субстанции» и «субъекта», С. Хоружий предлагает говорить о них на языке «энергий». Греческое слово «синергия», взятое из исихазма, означает соработничество двух энергий – человека и Бога.

Энергийный язык радикально меняет представление о человеке. Отныне он понимается не как тот, кто наделен неизменной природой, имеет некое сущностное ядро, например, разумность. Но как тот, кто определен периферией, то есть встречей с энергиями внешнего – «Иного». Теперь он предстает не как существо константное и закрытое, но как существо предельно пластичное, гибкое, динамичное, вариативное, открытое иному. Свою антропологию С. Хоружий также называет антропологией границы, ибо телос человека задан не центром, но выхождением к границе, ее трансгрессией. Человек – это тот, кто существует на пределе. Он не тот, кто есть, но тот, кто обнаруживает себя в самопревосхождении. Его истина – в размыкании себя.

Энергии внешнего, согласно С. Хоружему, отнюдь не исчерпываются божественными. Хоружий выделяет три основные «топики», то есть области границы – онтологическую,

онтическую и виртуальную. В онтологической топике энергии человека соприкасаются с энергиями Инобытия, это пространство духовных практик. Здесь трансформируются онтологические характеристики человека, прежде всего конечность и смертность. Например, в православии речь идет о стяжании благодати и обожении. В онтической топике человек взаимодействует с энергиями бессознательного, это пространство неврозов, комплексов, безумия и прелести. Виртуальную топику Хоружий понимает как сферу «недоактуализированного, недовоплощенного сущего». Эта область квалифицируется как пограничная, поскольку в ней, по мнению С. Хоружего, тоже нарушается ход «нормального, обычного эмпирического существования».

Если истина человека заключена не в центре, а в игре периферии, то Хоружий закономерно приходит к выводу о том, что, говоря о человеке, мы подразумеваем целый «ансамбль существ, конституируемых разными топиками границы: существ радикально различных и, весьма рискованным, опасным образом, вовсе не сообразованных и не согласованных меж собой» [3, с. 9]. Человек «слишком широк». Многолик. Но в отличие от Ф.М. Достоевского, для С. Хоружего он задается не просто вертикалью от Содома до идеала Мадонны, но бесчисленными вариациями трангрессии границы. Антропологии С. Хоружего скорее близок образ человека у Г. Гессе, который уподобляет его шахматной доске, на которой может быть разыграно сколь угодно много различных партий. Как выражается Хоружий, человек – «животное сценарное», а его история – это смена «антропоформаций».

Обогащенная традицией исихазма русская философия реабилитирует тему свободы человека, проблему связи его актов и предактов, поведения, замыслов и помыслов. Если западная философия сегодня предпочитает модель «закрытого мира», исключающую трансцендентное измерение и описывающую универсум нейтральными терминами, которые не позволяют различить вещь, человека и Бога, то русская философия тяготеет к расширенной, как выражается С. Хоружий, онтологии, делающей возможным разговор о Боге, смысле и истине. Синергийный подход призван объяснить различие культур и ту ситуацию, в которой мы находим себя сегодня, в том числе такие феномены, как суицидальный терроризм, эвтаназию, тотальную виртуализацию антропологического пространства. Речь сегодня идет не о «смерти» человека, то есть исчезновении его как феномена, но о смене антропологических конфигураций.

Тренд ухода

Сегодня, как скажет С. Хоружий, в культуре и философии наметился «тренд ухода». Что это значит? Это значит, что человек устал быть человеком и готов уйти со сцены истории. Хоружий квалифицирует этот тренд как коллективное самоубийство. На смену себе человек готовит новое существо – постчеловека. Что можно сказать о постчеловеке? Его очертания смутно угадываются уже сегодня по тем плодам, которые сулит развитие биотехнологий, кибернетики, искусственного интеллекта и генной инженерии. Но ясно, как говорит С. Хоружий, одно: постчеловек – это не человек.

Постгуманистическая парадигма мышления является детищем западной философии постмодернизма и взращивается сегодня именно в западноевропейской философии, хотя и в России она находит немало сторонников, мыслящих себя как акторов мировой философии. Постгуманистическому тренду западной философии противостоит антропологическая парадигма философии русской. Философия абсолютного гостеприимства, дискредитирующая идею хозяина, то есть нормы, так называемые плоские онтологии и нечеловеческие антропологии, стирающие грань между людьми и не-людьми, трансгуманизм, превозносящий нечеловеческое в человеке, – все эти родственные феномены помещают разговор о человеке в контекст фашизма. Говорить о человеке сегодня становится

неприлично и невозможно. Современная русская философия, напротив, обращена к теме человека. Ее главной проблемой оказывается различение человеческого и нечеловеческого в нем. Как говорит С. Хоружий, сценарий «смерти» человека – это лишь один, пусть и доминирующий сейчас опыт антропоформаций. Концептуальный аппарат синергийной антропологии предлагает различие между антропологическими сценариями: «Раскрытие, развертывание себя в бытии, – по словам Хоружего, – принципиально более богатая перспектива и более широкий диапазон самореализации, нежели все прочие». Именно область духовных практик открывает сферу онтологически Иного, встречаясь с энергиями которого человек обретает свою подлинность.

Литература

1. *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. Т. 2. М.: Тип. Имп. Моск. ун-та, 1911.
2. *Хоружий С.С.* После перерыва: Пути русской философии [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://royallib.com/read/horugiy_sergey/_posle_pereriva_puti_russkoy_filosofii.html
3. *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

Аннотация. Статья посвящена творчеству Сергея Сергеевича Хоружего и его вкладу в русскую философию. По мнению автора статьи, С.С. Хоружего стоит рассматривать не просто как историка мысли, но как того, кто поставил себе задачу создать современную русскую философию. В статье рассматривается центральный концепт С.С. Хоружего под названием «синергийная антропология» и показывается философский контекст этого концепта, а также задачи, которые он решает. Отдельное внимание автор уделяет актуальной сегодня проблеме постгуманизма и на примере творчества С.С. Хоружего показывает специфику русской философии. В статье содержатся рассуждения о том, что такое философия, чем русская философия отличается от западной, какова судьба современной русской философии. Автор приходит к выводу, что русская философия антропологична, в чем нам еще раз дает убедиться пример С.С. Хоружего.

Ключевые слова: антропология, человек, субъект, постчеловек, постгуманизм, трансгуманизм, русская религиозная философия, исихазм, современная русская философия, несловесное мышление

Natalya N. Rostova, PhD in Philosophy, Professor, Department of Philosophical Anthropology, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: nnrostova@yandex.ru

The True Nature of Man is in Opening Himself. In Memory of S.S. Horuzhiy

Abstract. The article is devoted to the work of Sergei Horuzhiy and his contribution to Russian philosophy. According to the author of the article, S.S. Horuzhiy should be considered not just as a historian of thought, but as someone who set himself the task of creating modern Russian philosophy. The article examines the central concept of S.S. Horuzhiy called synergistic anthropology and shows the philosophical context of this concept, as well as the tasks that it accomplishes. The author pays special attention to the current problem of post-humanism and shows the specifics of Russian philosophy by the example of S.S. Horuzhiy's works. In the article the author offers a discussion of such problems as: what philosophy is, the main differences of Russian philosophy from its Western counterpart, what the destiny of modern Russian philosophy is. The author comes to the conclusion that Russian philosophy is anthropological, that is again proved by the works of a S.S. Horuzhiy.

Keywords: Anthropology, Man, Subject, Post-human, Post-humanism, Trans-humanism, Russian Religious Philosophy, Hesychasm, Modern Russian Philosophy, Nonverbal Thinking.

http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2021-0-2-507-511

Владимир Кириленко

Наследие С.С. Хоружего в современной философии и синергийный дискурс самости

22 сентября 2020 года не стало философа Сергея Сергеевича Хоружего. Его исследования и философские интенции обогатили современный философский дискурс, давая в первую очередь основания для дальнейших, продуктивных размышлений и вдохновляя на творческие поиски. В плеяде современных русских философов он был одним из немногих, кто рискнул создать свою антропологическую теорию, отказавшись от прошлых моделей.

С. Хоружий прозорливо отмечал существенные сдвиги в представлении о человеке, кризисное состояние человека современности, необходимость новых антропологических представлений и концепций. Нет сомнений, что С. Хоружий был одним из ключевых представителей философско-антропологической мысли конца XX – начала XXI века. В данной статье мы постараемся рассмотреть его наиболее важные и перспективные философские идеи.

По нашему мнению, их стоит относить не к истории мысли, но к актуальной философии [2]. Мы постараемся показать, как эти идеи могут быть раскрыты в современном дискурсе.

Принцип антропологического размыкания

При построении новой антропологической концепции С. Хоружий признаёт изменения, касающиеся философских представлений о человеке. «Из опыта современности, – пишет он, – проступает некоторый новый облик человека, новая антропологическая реальность, лишенная неизменяемого сущностного ядра» [4, с. 14].

Пересматривая классические антропологические модели, С. Хоружий предлагает новую модель понимания человека. На смену эссенциальной антропологии он предлагает проект антропологии предельной, или антропологии границы. Согласно этой модели, человек представляет собой не субъект, обладающий статичной сущностью, но динамичную, открывающуюся влияниям извне, конституирующуюся и изменяющуюся формацию. Человека определяет не центр, а граница, ключевыми свойствами которой являются динамичность и пластичность.

Динамика, по мысли Хоружего, охватывает не только акты, но и предакты (помыслы, намерения и т.д.). Для выражения всей совокупности этих проявлений Хоружий использует термин «энергия». «Энергией, – пишет он, – именуется любое из простейших, элементарных проявлений, или же “выступлений” человека» [4, с. 19]. Человек так или иначе «размыкается» чему-либо, переносит на себя, в свою структуру влияния Иного. В широком смысле Хоружий

Кириленко Владимир Геннадьевич, соискатель кафедры философской антропологии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Email: me@epimeleia.me

определяет принцип размыкания следующим образом: «Размыкание человека, Я, сознания, сущего понимается нами без особого отхода от обычного смысла слова – как выступание за собственные пределы, делание себя разомкнутым, открытым» [8, с. 16]. Акт размыкания не обусловлен каким-либо заведомо определенным источником. Хоружий отмечает разновекторные способы размыкания, открывающие доступ к энергиям разного, а порой и противоположного рода. Он выделяет как минимум три таких вектора:

1) размыкание к иному способу бытия, или онтологическое размыкание;

2) размыкание онтическое, то есть размыкание в эмпирическом плане сущего, руководимое энергиями бессознательного;

3) размыкание в виртуальное, связанное с виртуальными практиками и виртуальной реальностью.

В феномене размыкания Хоружий обнаруживает принципиальную вариативность конституции человека. В перспективе размыкания открывается пространство для осуществления человеком самого себя. При этом любое бездействие тоже приведет к размыканию, однако другого рода. Таким образом, мы можем увидеть размыкания разных типов: активного и пассивного.

При активном типе размыкания человек выступает в роли его актора. Он сам, волевым усилием производит размыкание к цели. Активным типом может быть охарактеризована онтологическая топика размыкания. Пассивный тип предполагает размыкание тому или иному источнику без личного волевого усилия. Онтическая и виртуальная топики не предполагают какого-то намеренного продвижения в их сторону. Они, скорее, поглощают пассивную антропоформацию, предоставляющую себя влияниям извне. Однако теория С. Хоружего допускает и тот, и другой способ размыкания, утверждая плюралистичность человека.

Примечательно, что при выведении феномена размыкания Хоружий опирался на первый, активный его тип. Философ подробным образом исследовал феномен духовных практик, которые и стали опорным пунктом в разработке новой антропологической концепции.

Антропологические духовные практики

Пересмотр фундаментальных основ представлений о человеке требует нового базиса, на котором можно будет выстраивать иной дискурс. С. Хоружий находит его в особом виде антропологического опыта – духовных практиках. «Опыт духовной практики, – по его словам, – может служить такой областью опыта, исходя из которой можно получить полный опыт человека» [7]. Опираясь на опыт духовной практики, преимущественно практики исихазма, и используя метод сужения поля дескрипции, С. Хоружий обобщает ее паттерны до общеантропологических.

В первую очередь в духовных практиках, как мы уже отметили, выявляется принцип размыкания, в них же показан метод и телос, что существенно сближает духовные практики с дискурсом совершенствования и трансформации. Во-вторых, духовная практика исихазма подробнейшим образом учитывает и охватывает предакты и акты человека, что, согласно Хоружему, и составляет формацию человека через призму антропологии границы. Таким образом, духовные практики являются отправной точкой для введения общеантропологического принципа размыкания, с последующей концептуализацией антропологии границы.

Помимо базовой концептуальной основы новой антропологии, С. Хоружий усматривает в духовных практиках и богатую терминологическую базу. В философский дискурс он вводит заимствованное им из исихазма понятие «синергия» и в целом берет за основу

энергийный дискурс. Таким образом, интерес Хоружего к духовным практикам имеет два вектора:

1) духовные практики как феномен, который является отправной точкой для выстраивания новой антропологической модели и наращивания концептуальной базы;

2) духовные практики как самостоятельный предмет исследования.

Примечательно, что сам Хоружий хорошо это понимал и предостерегал от чисто прагматического исследовательского интереса в целях вычленения свежих смыслов и новых понятий. Он отмечал важность погружения и проникновения в суть практики.

Особый интерес для ученого представляла традиция исихазма. Духовная практика исихазма является ключевой аскетической практикой восточного христианства и основывается на труде Иоанна Лествичника. Практика включает тридцать этапов духовного восхождения. На вершине пути совершающего восхождение ждет онтологическое преображение. Предполагается, что энергия его существа соединяется с Божественной энергией благодати Святого Духа в синергии. В этом акте произойдет обожение человека.

Специализируясь на христианской аскетике, С. Хоружий не отрицал другие духовные практики и находил созвучие принципов исихазма с принципами восточных практик, например, с дзен-буддизмом. Также философ анализировал античные практики заботы о себе, концептуализированные М. Фуко. Это объясняется тем, что в вопросе исследования духовных практик для него в большей степени были важны универсальные паттерны опыта, нежели конкретизация традиции.

Трансформативная антропология и постчеловеческое будущее

Придерживаясь представления о динамической структуре человека, С. Хоружий понимал возможный трансформирующий эффект технологий. Как отдельную топику размыкания он выделял виртуальность, ставя ее наряду с фундаментальными для философской мысли онтологической и онтической топиками. Это говорит о том, что он еще на ранних этапах развития информационных технологий понимал всю важность и потенциал технологического влияния на человека.

По мере развития технологического дискурса в поле внимания философов начала проявляться проблема трансгуманизма. Вопросы биотехнологического преобразования, проблемы постчеловека и постчеловеческой эпохи также были осмыслены Хоружим одним из первых в отечественном философском пространстве. Именно он ввел такое понятие, как «трансформативная антропология». Для него это область исследования всего комплекса трансформативных практик и дискурса трансформации человека. При этом понятие «трансформация» понимается в особом смысле: «трансформативность, – пишет Хоружий, – понимается нами в сильном смысле: подразумеваются не изменения отдельных деталей, неизбежно сопровождающие любую практику, но лишь достаточно глубокие трансформации, затрагивающие основоустройство человеческого существа» [6, с. 12]. С одной стороны, спектр практик Хоружий расширил до технологических, поставив их в ряду с древними духовными традициями. С другой стороны, он поставил под вопрос статус технологического совершенствования человека: приводит ли он к подлинному преображению или же может служить идее его отмены. При герменевтике постчеловеческих трендов Хоружий предлагал отвечать на следующие вопросы: что происходит с основоустройством человека, с его сознанием и сферой эмоций? как технологические преобразования влияют на сферу общения?

Созвучно с М. Хайдеггером и Ж. Бодрийяром Хоружий заявил о тренде «ухода». Согласно этому тренду, человек как устойчивый феномен сегодня постепенно уходит. Ситуация ухода обусловлена такими факторами, как виртуализация, в силу своего

поглощающего эффекта, а также киборгизация. Различные технологические проекты опасны тем, что размывают структуру человека, например, посредством вживления нейрофизиологических имплантов человек рискует превратится в техно-человеческий гибрид [9].

Однако Сергей Сергеевич выражал надежду на возвращение онтологического, целостного человека. Надежда эта сопряжена с паттернами смены секулярного мировоззрения общества на постсекулярное. Постсекуляризм вновь открывает доступ к онтологическому размыканию, в котором человек обращается к транцендентому началу, трансформируя сознание и уводя себя от перспективы поглощения виртуальным или технологическим гегемоном [5]. Важно отметить, что С. Хоружий не был технофобом. Он лишь призывал отводить технологиям положенное им место инструмента, способствующего созидательному развитию потенциала человека, а не его постепенной элиминации.

Синергийный дискурс самости

Было бы недостаточно просто отметить важные идеи философской концепции С. Хоружего. Вклад ученого особенно ценен тем, что его идеи живые, динамичные и способны развиваться в дальнейшем философском дискурсе. Подлинное философское наследие выявляется тогда, когда мысль может двигаться дальше, диалектически прокладывая путь сквозь контраргументы, синтез, альтернативные ходы. В связи с этим мы попробуем предложить авторскую интерпретацию феномена синергии на основе ключевых идей философии С. Хоружего.

Итак, человек в своем размыкании полифоничен. Вариативность векторов размыкания разнообразна, но не равнозначна. В векторах размыкания есть принципиальное различие и состоит оно в онтологизирующем или деонтологизирующем модусах размыкания. Для более детального рассмотрения мы возьмем онтологизирующий вектор, ведь само понятие синергии в исихастской интерпретации подразумевает активное продвижение к соединению с божественными энергиями.

При онтологизирующем модусе размыкания, основываясь на представлении С. Хоружего, происходит онтологическое преображение, соединение с внеположным источником, выход в инобытие. Граница человека расширяется, происходит та самая синергетическая реакция. Однако на этом наши позиции принципиально расходятся. Антропология границы предполагает отсутствие центра. Человек по сути своей объявляется пустым и только посредством размыкания может наполнить себя. Мы же утверждаем, что человек потенциально полон, однако в наличном своем состоянии он может быть пуст в силу своей нераскрытости.

Процесс активного размыкания, называемый Хоружим онтологическим, может происходить только во внутренний мир человека. О внешнем, внеположенном источнике не может идти речи [1]. Трансцендирование, как сказал бы С. Франк, происходит «вовнутрь», истина человека трансцендентна и одновременно непостижимым образом имманентна ему [3]. Момент синергии и стоит назвать этим непостижимым актом восхождения человека к своей самости. Самость и есть центр и граница человека одновременно. Бытие из самости является уже мета-антропологическим модусом бытия в силу соединенности с трансцендентной энергией.

В антропологии границы не обнаруживается места для личности. Антропологические энергии в такой модели хаотичны и заведомо пусты, на «Зов» откликнуться некому. Но только личность может откликнуться на «Зов», и только в отношении личности мы можем говорить о синергии. Предложенная нами модель предполагает возвращение эссенциальной антропологии, однако эта модель не статична, а статико-динамична. В живом, творческом акте поиска, самопознания и самоуглубления с опорой на духовные

практики личность проходит путь для встречи с собой, с подлинным «Я». В момент встречи с самим собой динамика прекращается, так как достигнут статический предел. Из статического предела преображенная личность возвращается в обратное динамическое движение – от Себя к Другому, проявляя свои дальнейшие акты через одухотворенное синергийное «соработничество» высшего порядка и способствуя выходу другого в собственные пределы самости.

Литература

1. Г*иренок Ф.И.* Удовольствие мыслить иначе. М.: Проспект, 2017. 224 с.
2. *Ростова Н.Н.* Изгнание Бога: Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.
3. *Франк С.Л.* Непостижимое. М.: АСТ, 2007. 512 с.
4. *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
5. *Хоружий С.С.* Постсекуляризм и ситуация человека [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://clck.ru/QWzND (дата обращения: 12.04.21).
6. *Хоружий С.С.* Проблема постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. 2008. № 2. С. 10–31.
7. *Хоружий С.С.* Синергийная антропология. Практика исихазма. 2015 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=T7BPMxYk9Ts&t=5332s
8. *Хоружий С.С.* Фонарь Диогена: Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
9. *Хоружий С.С.* Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань: Изд-во Казанского инновационного ун-та имени В.Г. Тимирясова (ИЭУП), 2016. 451 с.

Аннотация. В статье анализируются главные идеи философа С.С. Хоружего, способствующие развитию актуальной философии. Разбирается принцип антропологического размыкания, анализируется роль духовных практик в философской системе мыслителя. Рассматриваются разработанные философом понятия трансформативной антропологии, дискурс синергии, виртуальности и технологического развития. Чтобы показать, как могут работать идеи философа, предпринимается попытка интерпретации синергийного дискурса самости с учетом ключевых положений синергийной антропологии.

Ключевые слова: С. Хоружий, синергийная антропология, трансформативная антропология, энергия, самость.

Vladimir G. Kirilenko, Candidate, Philosophic Anthropology Sub-Faculty, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: me@epimeleia.me

S.S. Horuzhiy's Oeuvre in Modern Philosophy and the Synergic Discourse of Selfhood

Abstract. The article analyzes the main ideas of the philosopher S. Khoruzhiy, that contribute to the development of contemporary philosophy. The author analyzes the principle of anthropological opening, the role of spiritual practices in the philosophical system of S. Khorushiy. He also considers the concepts of transformative anthropology, the discourse of synergy, virtuality and technological development worked out by the philosopher. To show how the philosopher's ideas can work, the author attempts to interpret the synergistic discourse of the selfhood with regard to the key provisions of synergic anthropology.

Keywords: S. Khoruzhiy, Synergic Anthropology, Transformative Anthropology, Energy, Selfhood.

Альманах

Тетради по консерватизму

№ 2 2021

Редактор
Е.М. Кострова

Художественное оформление
В.И. Кучмин

Компьютерная верстка
А.В. Талалаевский

http://www.essaysonconservatism.ru/
tetradipokonservatizmu@gmail.com

Подписано в печать 30.06.2021. Формат 60x90 1/8. Усл. печ. л. 64
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282 Москва, Полярная ул., д. 31В, стр. 1.
Тел. 8 (495) 685-93-18