

Санкт-Петербургский государственный университет
Кафедра философской антропологии
Кафедра культурологии
Центр современной философии и культуры (Центр «СОФИК»)

ПАРАДИГМА

Философско-культурологический альманах

Издается с 2005 года

ВЫПУСК 17



Санкт-Петербург
2011

ББК 71.0

П 18

Главный редактор *М. С. Уваров*

Редакционная коллегия номера: д-р филос. наук *Н. В. Голик*; д-р филос. наук *Б. В. Марков*; д-р филос. наук *Е. Г. Соколов*; д-р филос. наук *Ю. Н. Солонин*; канд. филос. наук *А. А. Кирзюк* (отв. секретарь); д-р филос. наук *Н. Х. Орлова* (зам. гл. редактора)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Парадигма: Философско-культурологический альманах. Вып. 17 /
Отв. ред. выпуска *М. С. Уваров*. СПб., 2011. 204 с.

П 18

ISSN 1818-734X

В очередном выпуске альманаха (вып. 16 вышел в 2011 г.) публикуются материалы по философии, истории и теории культуры. В традиционных разделах альманаха представлены постклассические культурфилософские исследования, материалы по проблеме «Религия и культура». В специальных разделах публикуются методические материалы – портреты выдающихся философов, рецензии на вышедшие в свет научные издания.

Выпуск предназначен для работников высшей школы, аспирантов, студентов, всех, кто интересуется актуальными проблемами современной философии и культуры.

ББК 71.0

ISSN 1818-734X

© Авторский коллектив, 2011

© Философский факультет, 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПОСТКЛАССИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

О. А. Кириллова. Танатология «декадентского кинематографа» России: от Евгения Бауэра до наших дней	5
А. А. Кирзюк. О механизмах «отклоняющейся интерпретации» (на примере одного литературного скандала)	24
Е. А. Смирнов. Практическая философия руководства: к метафизике олицетворения	32
Е.В. Захарова. Психосоматика в теории и практике исцеления	42
П. В. Корытин. Проблема природы ценностей в современной западной философии	57
О. А. Верецагин. Интерсубъект как культурный концепт	62
С. Н. Красильникова. Новые технологии в искусстве: перспективы влияния	69

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

С. С. Аванесов. Статус тела в христианском антропологическом дискурсе	73
И. В. Рынковой. Мистико-аскетическая практика православного подвижничества и католическая мистика	84
Т. Л. Марсадолова. Русское религиозное искусство как фактор воспитания духовности в светской школе	102
А. А. Почечунин. «Бесплодная земля» культуры в эпоху рождения Диониса	112
Иакоб де Ворагине. <i>О святом Петре, апостоле (перевод с латинского и примечания А. А. Клестова)</i>	121

ПОРТРЕТЫ

Т. Дудар. Путешествие из Калининграда в Кенигсберг: размышления об Иммануиле Канте	138
Н. Х. Орлова. К творческому портрету С. Н. Булгакова	147

ОПЫТЫ

Е. П. Потехина. Подростковый возраст как культурно-исторический феномен	162
Р. С. Лунёв. П.Ф. Каптерев о воспитании гармонической личности с позиций гражданственности и патриотизма	173
Т. В. Шоломова. Услужение как моральная обязанность и предмет художественного осмысления в современной жизни и в искусстве	181

НАШИ РЕЦЕНЗИИ

Небесный закройщик (Мих. Уваров)	187
Феномен науки в культурфилософском дискурсе (В. И. Антонов)	192

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	199
---------------------	-----

ПОСТКЛАССИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

О. А. Кириллова

Танатология «декадентского кинематографа» России: от Евгения Бауэра до наших дней

Тема «смерти в кино» - вполне закономерная, если учитывать специфику кино как «работы со знаком, с иллюзией и со смертью» - в отечественной традиции философской танатологии поднималась преимущественно в единичных обращениях к жанру отечественного некрореализма. Мы же избираем для анализа танатологический дискурс, сформировавшийся в «декадентском кино». Этот феномен «декадентского кино», или же «кинодекаданса», не имеет чётких хронологических или же субкультурных границ, но представляет собою, на наш взгляд, вполне органичную целостность, в которой слиты визуальная культура модерна рубежа XIX-XX вв. и декадентское мировоззрение с его радикальным эстетизмом и фундаментальным трагизмом.

Объект (кино), предмет (кинодекаданс) и метод (танатологическое исследование) здесь тесно взаимосвязаны. Насколько правомерно говорить о методологии в философской танатологии? Более пятнадцати лет назад на эту «проблему метода» указал К. Г. Исупов: «Самое поразительное то, что танатология — это наука без объекта и без специального языка описания; ее терминологический антураж лишен направленной спецификации: слово о смерти есть слово о жизни [...] Смерть не имеет собственного бытийного содержания. Она живет в истории мысли как квазиобъектный фантом, существенный в бытии, но бытийной сущностью не обладающий. Танатология молчаливо разделила участь математики или утопии, чьи “объекты” — суть реальность их описания, а не описываемая реальность».¹ Уже в наши дни В. В. Варава, указывая на множественность «танатологий» в поле современной науки (не только гуманитарной) в условиях «танатологического ренессанса», отмечает необходимость «выработки жесткой методологии, которая не позволила бы смыслам смерти расползтись по территориям периферийных и прикладных для нее наук», справедливо указывая на то, что «современная рефлексия на тему

смерти инициируется многочисленными нефилософскими “соби- рательно-энциклопедическими” стратегиями». ² Тем не менее, как отмечает М. С. Уваров, именно танатологический подход дает возможность максимально индивидуализировать философские и, шире, гуманитарные исследования как таковые, размыкая рамки субъект-объектных отношений в науке: «Тема смерти [...] практически запретная в советские времена, в начале 90-х позволяла вы- строить глубоко индивидуальные, полифонические, не связанные с какими-то конкретными предпочтениями философские позиции, для которых метафизика смерти была, скорее, отправным пунк- том, чем смыслом и целью». ³ Ссылки преимущественно на петер- бургских философов здесь не случайны, так как подобное иссле- дование невозможно не встраивать прежде всего в контекст «Петербургского Танатоса» – концептуального метапроекта 1990- х, поставившего своей целью исследование темы смерти, исследу- ется в текстах культуры на междисциплинарном уровне. Истории этого метапроекта, который «захватил» в свое поле как россий- ских философов «универсального масштаба» В. А. Подорогу, И. Т. Фролова, В. Л. Рабиновича, так и «идейных танатологов», среди которых в первую очередь необходимо назвать инициатора проекта А. В. Демичева, посвящён целый ряд текстов. Это «впи- сывание в петербургский текст» современной русской философии закономерно ещё и потому, что «кинематографический декаданс» в отечественной киноиндустрии также в значительной мере сфор- мировался в рамках всё того же «петербургского текста русской культуры»; именно петербургской кинематографической и миро- воззренческой традиции принадлежат его ведущие представители: А. Герман (младший), А. Балабанов, А. Учитель, О. Тепцов, О. Ковалов и другие.

Что, собственно, мы подразумеваем под определением «кино- декаданса» или «декадентского кинематографа»? Здесь имеет смысл говорить не об однородном феномене «декадентского ки- но», но о неких тематических «кругах», частично совпадающих: кинокартины, посвящённые проблематике модерна – символизма, воспроизводящие стилистику этой культуры и соответствующий тип мировоззрения и мировосприятия; более широко трактуемый «декадентский кинематограф», который понятие декаданса рас- пространяет далеко за рамки указанного хронологического перио-

да, делает его тотальным, а также фильмы, посвящённые отдельным проблемам искусства модерна и литературы Серебряного Века, вне буквального воспроизведения художественного стиля модерна. Тема модерна, декаданса, Серебряного Века в кино не была ранее интегрирована в культурологических исследованиях: пожалуй, единственной монографией на эту тему остается работа киноведа И. Н. Гращенковой «Кино Серебряного Века», опубликованная в Москве в 2005 году.⁴ Но, анализируя российский кинематограф в его первое десятилетие в культурологическом контексте русского модерна, исследовательница всё же не выходит за хронологические рамки «серебряных девятисотых» — по выражению Н. М. Зоркой, которая в «Истории советского кино» также подробно анализирует этот период в кино, в частности, творчество Евгения Бауэра.⁵

Однако, далеко не весь кинематограф эпохи модерна можно отнести к «кинодекадансу» (скорей, наоборот, большая часть его остается принципиально «вне» этой специфической культуры) и, напротив, собственно обращение кинематографистов к культуре модерна происходит в конце 1980-х — в 1990-е гг. (заметное снижение интереса наблюдается в 2000-е). Итак, в отечественном кинематографе для развития «декадентского кинематографа» наиболее плодотворны были два периода: 1) десятилетие от зарождения русского кинематографа в 1908 году до первых лет Гражданской войны (1918–1919), связанное с творчеством отдельных режиссёров; 2) рубеж XX-XXI в., связанный с утверждением постмодернистской стилистики в русском кинематографе, зачастую влекущей за собою «неодекадентское» мироощущение. Кинематограф этого направления (вне хронологических рамок) формирует особый целостный танатологический дискурс.

В исследовании кинематографических произведений в первую очередь подлежат рассмотрению понятия «социокультурных образов смерти» и соотношения понятий «живое» и «мертвое» в режимах экранного экзистирования. Статичные образы смерти, которые в эволюции европейского изобразительного искусства от античности к модерну постепенно эстетизировались, воплощаются в гораздо более диалектичных кинематографических образах, которые, пользуясь терминологией Ж. Делёза, уместно назвать *образом-грёзой* и *образом-движением*. В танатологическом исследовании

довании «Мёртвое и живое» Б. В. Марков обратил особое внимание на то, как «разграничиваются пространства живого и мертвого, как упорядочиваются места живых и места мертвых, каковы правила мирного сосуществования между жителями этих миров». ⁶ Соотношение пространств мёртвого и живого, тема «границы» между этими пространствами и в случае смещения этой границы возникновения их амбивалентности живого и мёртвого подлежит анализу в кинематографе.

Культура символизма есть не просто культурологический контекст появления кино в России; символизм и кино несомненно объединяют и бинарная логика (мышление в дуалистических категориях черно-белого), и схематичность образов. Аксиологическая основа культуры символизма выражена в тяготении к Абсолюту, преимущественно секуляризированному, верней, к целому конгломерату макропонятий (Идеал, Красота, Смерть и пр.), каждый из которых соотносим с Абсолютом (и так символисты парадоксальным образом приходят к *плюральности абсолютов*). Вспомним, что для Стефана Малларме Абсолют – абстракция высшего порядка, равновеликая Красоте; эту точку зрения готовы были разделить многие западные и русские символисты. По отношению к этому Абсолюту (данному во всей множественности его контекстуальных воплощений и во всей его внеконтекстуальной безусловности) жизнь во всех её проявлениях трактуется как нечто несущественное, бренное и несовершенное. «Светопись» как визуальный приём раннего немого кино и есть отсылка к белому свету Абсолюта, о чём будет сказано позднее.

То, что в культуре символизма новоявленное искусство кино воспринималось в первую очередь как форма обращения к потустороннему, блестяще показал британский киновед Роберт Бёрд в статье «Русский символизм и развитие киноэстетики»: «Возникновение русского символизма в середине 1890-х годов совпало по времени с изобретением кино, и с самого рождения эти два явления были связаны в сознании современников. [...] Можно сказать, что символизм и кино сходились в дуалистическом представлении о мире, который состоял для них из условных знаков, отсылающих к отчужденным от них духовным сущностям; категории же телесности и душевности оказывались в этой системе элиминированы». ⁷ Бёрд ссылается на Максима Горького (как известно, к

культуре модерна чуткого и неравнодушного), который характеризовал новоизобретенные «движущиеся фотографии» как символистское «царство теней», поскольку «серая, безмолвная, подавленная, несчастная, ограбленная кем-то жизнь» на экране напоминала «о проклятых, о злых волшебниках» — образах, типичных для культуры декаданса. Также он цитирует американского киноведа русского происхождения Юрия Цивьяна, который «приводит стихи Вяч. Иванова из “Римского дневника 1944 г.”, чтобы показать, что ранние кинопроизведения ассоциировались с сюжетом блужданий мертвеца»⁸ — заканчиваются эти стихи, как известно, ивановской формулой кино: «Нас ожидает в темной зале загробный кинематограф». Кинематограф как встреча с потусторонним и как сновидение наяву, как грёзовидение, отсылает к психоаналитическому концепту «второй сцены» — сцены в воображаемом, которая альтернативна «сцене реальной» в театральном искусстве. Поэтому многократно отмеченная синхронность рождения кино и психоанализа (называют 1895 год — появление киноаппарата братьев Люмьер во Франции и публикация «Исследования истерии» З. Фрейда в Австрии) важна для исследования и хронологически, и методологически.

Отмеченная Р. Бёрдом негативная рецепция кинематографа как вида искусства в культуре русского символизма привела к тому, что в эпоху модерн взаимоотношения символизма как элитарной культуры и кино как массового искусства выстраивались по принципу взаимного отторжения — но и притяжения. Отторжение привело к тому, что кинематографический «мэйнстрим» 1910-х (при полном отсутствии чётко выделенного «артхауса») почти не отражает визуальной стилистики модерна, выраженной в живописи художников-символистов, не воспроизводит сюжетных коллизий и характеров декаданса, к которым впоследствии обратится постсоветский кинематограф 1990-х. Однако было и притяжение, которое активно влекло в сферу кинематографа В. Брюсова, Ф. Сологуба, Л. Андреева и других авторов — символистов и декадентов. «Кино русского символизма» как целостного культурного явления не существует, но символистское творчество в раннем российском кино все же имело место, всецело связанное с именами Евгения Бауэра и Всеволода Мейерхольда. Всеволод Мейерхольд пришёл в кино в 1916 году уже сложившимся театральным

режиссёром, имея за плечами целый ряд символистских постановок – «Балаганчик» А. Блока, «Жизнь человека» Л. Андреева, «Сестра Беатриса» М. Метерлинка и проч. (все постановки – 1906–1907) – и для каждой из своих немногочисленных киноработ выбирал соответствующий материал, скорее «декадентский», нежели символистский: «Портрет Дориана Грея» О. Уайльда (1915), «Сильный человек» С. Пшибышевского (1916),⁹ «Навыи чары» Ф. Сологуба (1918).¹⁰ Евгений Бауэр пришёл в кино сложившимся художником-оформителем уже в довольно зрелом возрасте, успев за четыре года своей кинокарьеры (с 1913 по 1917 – год смерти) снять в качестве режиссёра более 80 фильмов по подсчётам киноведов. Этой особенностью его творческого пути объясняется нетипичное внимание к соблюдению стиля модерн в кадре, подчёркнутая эстетизация художественной формы. Декаданс, эстетизм и некромания – «диагноз», поставленный Бауэру советской критикой, позволяет особым образом позиционировать его как некоего в буквальном смысле «*господина оформителя*» дореволюционного кино, которое было на тот момент культурологически аморфным. Исследуя тему смерти в своих наиболее знаковых киноработах, он жертвует жизнью кинематографа (причиной преждевременной смерти Бауэра в 1917 г. стала полученная на съемках травма).

В кинематографе Бауэра закладывается танатологическая *парадигма*, которая будет развита в декадентском кинематографе рубежа XX–XXI вв. – поэтому для анализа взяты выборочно те современные фильмы, которые иллюстрируют эту преемственность. В декадентском кинематографе Евгения Бауэра выстраивается логика идеализации как верификации красоты смертью: любые единичные проявления красоты должны быть запечатлены в *нетленных формах*, которые позволят соотнести их с абсолютном вечности, *ерго*, красота несопоставима и несовместима с жизнью.

Танатография кинематографа Е. Бауэра открывается фильмом «Жизнь в смерти», на сегодняшний день утраченным, снятым в первый год его работы в кино (1914). Сюжет фильма для танатографии Бауэра парадигмален: главный герой, доктор Рене – врач по профессии, эстет по призванию, чтобы сохранить нетленной красоту Ирмы (своей замужней любовницы), убивает её и сам бальзамирует её тело, сохраняя его в открытом саркофаге, чтобы можно было беспрепятственно любоваться её красотой. Режиссёр-

декадент, «певец красоты и смерти» даёт предварительное определение *совершенного эстетического объекта* – это объект, который прошёл верификацию смертью, тем самым обретя эстетическую подлинность.

Для истории кино здесь примечательно то, что роль доктора Рене стала первой крупной киноработой актёра Ивана Мозжухина, в экранном имидже которого воплотилась доминанта мистического инфернального соблазна.¹¹ Для истории культуры символизма важно, что авторский сценарий к этому фильму написал не кто иной, как Валерий Брюсов (то есть, речь идёт об одном из немногих в российском кино примерах *воплощённого* экранного символизма). Таким образом, этот декадентский танатологический проект стал практически кинодебютом для режиссёра, актёра и сценариста (поэта-символиста), и в этом его уникальность, которая не позволяет обойти его молчанием, несмотря на то, что сам кинотекст утрачен.

В дальнейшем эта концепция совершенного объекта, верифицированного смертью, разрабатывается во всех основных «декадентских» киноработах Бауэра: «Грёзы» (1915), «После смерти» (1915), «Умиравший лебедь» (1916). В соответствии с феминистичностью культуры декаданса происходит *феминизация красоты и смерти*. С другой же стороны, смерть трактуется как необходимое условие «идеальной любви»; объект любви, как и объект эстетический, должен быть отнят смертью у героя-субъекта (актанта эстетической деятельности) и «возвращён» ею в форме отчуждённого образа-грёзы – тогда он приобретает черты объекта идеального. Идеал в культуре символизма суть некий синтез макропонятий Красоты и Смерти, выраженный в образе.

Подобный некроэстетизм легко трансформируется в некроэрозизм: живая женщина у Бауэра – это всегда женщина ненужная, неполноценная, отвергнутая, требующая окончательной «доработки смертью». В фильме «После смерти» девушка-самоубийца рекуррентно возвращается призраком к отвергнувшему её «светскому пустыннонику» уже как желанная мистическая возлюбленная; в фильме «Грёзы» безутешный вдовец способен полюбить только «живую копию» своей покойной жены, которая стала для него идеальной опять же «после смерти», и чем очевиднее расхождение образов живого и мёртвого, тем глубже его разочарование: вер-

нуть любовь возможно только в том случае, если вернуть желанную женщину смерти вторично. Первый из этих фильмов – вольная экранная интерпретация повести «Клара Милич» позднего И. С. Тургенева (периода «Призраков», особенно ценимого декадентами); второй – экранизация культового символистского романа «Брюгге-покойница» Жоржа Роденбаха, перенесённая в реалии культуры русского модерна.

Здесь необходимо выделить основные аспекты репрезентации идеала, объективированного смертью. Во-первых, это сам образ и формы его репрезентации. Во-вторых, это создание особых «пространств смерти» как неких сугубо женских заповедных территорий.

Женский образ как центральный образ смерти у Бауэра, во-первых, культурологичен, во-вторых, мифологичен. В первом случае, его восприятие опосредовано с помощью искусства, создающего адекватное *место* его репрезентации, сцену, в буквальном смысле этого слова. Женский идеал как образ смерти у Бауэра – это всегда сценический образ. Так в опере «Роберт Дьявол» Д. Мейербера в восстающей из гроба монахине вдовец Сергей Неделин (у Ж. Роденбаха – Гюг Виан) окончательно «признаёт» женщину, поразившую его на улице сходством с умершей женой, и сценическое действие, воссозданное Бауэром в экранном времени, прогностически разворачивает всю их историю в перспективе: inferнальный персонаж оперного действия возвращает воскрешшую в её гробницу, точно так же, как эта женщина, словно «возвращённая смертью» герою фильма, должна быть «возвращена смерти» им, в свою очередь. В конце фильма он убивает её, окончательно признав её несоответствие своему идеалу, которого не искупить сугубо морфологическим тождеством. Это «вечное возвращение» объекта любви в сферу смерти демонстрирует фундаментальную цикличность обретения-утраты, поскольку обрести объект любви можно только после его утраты. К тому же, центральный женский образ должен быть не просто эстетизирован, но мифологизирован, т. е. соотнесён с соответствующим культурным архетипом античным или же христианским. В рекуррентных видениях Андрея Багрова (актёр Витольд Полонский) – героя фильма «После смерти» Зоя (актриса Вера Каралли), утраченная-обретённая возлюбленная возникает перед ним в образе, который

совмещает черты античной Персефоны и шекспировской Офелии – т. е., ключевых образов девичества-смерти в мифологии культуры. Создание «пространства Персефоны» прозрачно имплицировано фоновой декорацией их «потусторонних» встреч: поля ржи, пограничья жизни и смерти, места их *сречения* – растущие колося (рожь – жито – жизнь) и срезанные, свитые в снопы – Деметра и Кронос сходятся в буквальном смысле *на одном поле* в этой недвусмысленной символике. «Пространство Офелии» намечено в «После смерти» уже тем сценическим образом, в котором Зоя предпочитает встретить свою смерть *на сцене*, приняв яд, а также сюжетной подоплекой, намеком на «гамлетизм» главного героя, для которого героиня, отвергнутая девственница, совершенно пошекспировски становится вновь желанной только «после смерти» (как мы помним, Ж. Лакан позиционировал желание Гамлета в могиле Офелии, называя её самое объектом-симптомом невозможности желания Гамлета, нехватки в его желании¹²). Однако же воссоздание «пространства Офелии» как пространства желания-смерти и является, по утверждению Г. Башляра, основной интенцией литературного первоисточника фильма «Грёзы»: «Брюгге-покойницу Жоржа Роденбаха можно истолковать в духе *офелизации* целого города (курсив мой – О. К.). Романист, никогда не видевший, как мертвая девушка плывёт по каналам, буквально захвачен этим шекспировским образом...»¹³ и т.д. И впрямь, согласно Роденбаху, поселение Гюга Виана в «мертвом городе», можно так сказать, *культурологически осознанное*, эквивалентно возвращению в лоно умершей жены, подобно тому, как речная вода возвращает Офелию в лоно её природной стихии: «Став одиноким, он снова вспомнил о Брюгге и неожиданно захотел отныне навсегда поселиться там. Мертвой супруге должен был отныне соответствовать мертвый город. Его великий траур требовал подобной обстановки... Брюгге был для него его умершей. А умершая казалась ему Брюгге. Все сливалось в одинаковую судьбу. Мертвый Брюгге сам был положен в гробницу из каменных набережных, с похолодевшими артериями его каналов, когда перестало в нем биться великое сердце моря».¹⁴ Феминное триединство «город – женщина – смерть» здесь несомненно – оно явлено даже этимологически, поэтому гораздо более адекватным переводом заглавия романа Роденбаха является «Брюгге-покойница», нежели

«Мёртвый Брюгге» (как чаще переводят), поскольку в оригинале эта доминанта женского акцентирована автором: «Brugge-la-Morte» с подчёркнутым женским окончанием в отличие от «la mort» – смерть).

Однако же существенно то, что в визуальном ряде фильма Бауэра готический антураж средневекового Брюгге, столь важный в образной системе Ж. Роденбаха и западноевропейских символистов в целом (в первую очередь, Ж-К. Гюисманса!), замещён «интернациональным» модерном, и его узнаваемые криволинейные очертания безупречно стилизованы, что встречается крайне редко в кинематографе собственно эпохи модерна, т.е., 1910-х гг. Это немаловажно, так как «ультрасовременность» визуального ряда призвана подчеркнуть специфику «модерного» (т. е., современного в эпоху модерн) мировоззрения, в котором категории религиозного сознания не проявлены (тогда как роман Роденбаха есть весь целиком порождение католической культуры), метафизика секулярна и с Абсолютом, по большому счёту, соотносима только Смерть. Неслучайно центральный образ-фетиш текста Роденбаха и кинотекста Бауэра – коса покойницы Елены (которая и служит орудием удушения другой женщины, вздумавшей насмеяться над этой реликвией) вне контекста католической культуры утрачивает свое изначальное сакральное значение и отсылать может разве что к Крафт-Эбину, тогда как у Роденбаха это аналог реликвии в раке, одно прикосновение к которой есть богохульство, величайшее кощунство.

Характерно то, что пространство смерти и пространство любви интранзитивно разграничены здесь как пространство грёзы и пространство грёзовидца, пространство женского и пространство мужского. Пространство грёзовидца как пространство любви статично и бессобытийно, так как оно служит лишь местом пассивного ожидания прихода грёзы, местом утраты-субъекта-в-себе, местом проекции его идеала, фрагментированного во многих визуальных образах: в портретах мертвой жены («Грёзы»), в дагерротипах умершей матери («После смерти»), в полотнах, на которых герой пытается запечатлеть саму смерть в разрозненных ускользающих образах («Умиравший лебедь»). В фильме «Умиравший лебедь» (1916 год) центральным эстетическим объектом является даже не сам женский образ (танцовщица), но «танец

смерти», воспроизводящий агонию в своем судорожном ритмическом рисунке. И поскольку смерть здесь не воплощена в статичном образе – сверхценном объекте, но неуловима как некая постоянно ускользающая субстантивирующая сущность, она по определению несовместима с любовью, поданной здесь как витальное начало. Утратив любовь (пережив измену возлюбленного), немая актриса Гизелла становится причастна искусству (танцу) и смерти (трагизму), попадая в поле зрения художника Валериана Глинского как исключительный эстетический объект, когда же любовь (ушедший возлюбленный) возвращается к ней, – смерть перестает одухотворять её движения, и художник, утративший в ней свой объект, вынужден «вернуть её смерти» – попросту, убить, чтобы завершить свою работу: «Гизелла, вы живы! Так нельзя!»

Бауэровская тема идеализации эстетического объекта в странстве смерти получает свое развитие уже во второй волне кинематографических рефлексий Серебряного Века – «кинодекаданса» 1980-х гг., точкой отсчёта которого можно считать появление фильмов «Скорбное бесчувствие» Александра Сокурова по мотивам Бернарда Шоу (1986 год) и «Господин оформитель» Олега Тепцова по мотивам Александра Грина (1988 год) – оба фильма по авторским сценариям Юрия Арабова. Если в фильме Сокурова зияющим смысловым центром событий является ложно-мертвое тело, диагноз которого (*anesthesia psychica dolorosa*) вынесен в заглавие фильма («пограничное» состояние или, верней, состояние «по ту сторону» жизни и смерти дает означающее кинотексту), то фильм Тепцова по своим этико-эстетическим построениям целиком отражает проблематику кинодекаданса Бауэра: в нем также представлена история анти-Пигмалиона.

Этот декадентский танатологический конструкт, лежащий в основе сюжета, позволяет найти прямые аналогии в фильмах «Умиравший лебедь» Е. Бауэра и «Господин оформитель» О. Тепцова. Взаимоотношения художника и модели, творца и красоты, танатолога и смерти решены здесь весьма сходным образом: красоту как характеристику живого приносят в жертву абсолютизированному эстетическому идеалу, в котором символистские макропонятия красоты и смерти синтезированы. В первом случае акцент сделан на совершенстве смерти, во втором – на несовер-

шенстве всего живого, т. е., сотворённого, но «неоформленного». Идеализм декадентского творчества в первом случае явлен в поисках идеи смерти, во втором – в поисках идеи красоты. Это декадентское творчество есть не что иное, как вариант альтернативной секулярной теургии, как понимал её в начале XX века Н. А. Бердяев: «Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую...».¹⁵ Собственно, в фильме Тепцова «Господин оформитель» речь идёт непосредственно о демиургических претензиях главного героя, который, оставляя Богу функцию творца несовершенной материи, отдаёт художнику приоритет оформления её (т. е., собственно, «одухотворения» в аристотелевском смысле – как оформления материи, приведения её в движение). Так или иначе, декадентское творчество превращается в исследование феномена смерти, в танатологию, осуществляемую художественными средствами.

Пространственное разграничение здесь решено иначе. Пространство мастерской декадентского художника представлено как своего рода «лаборатория смерти». От традиционного визуального образа смерти как скелета или фигуры с косой художник движется к её сугубо декадентскому эстетизированному феминному воплощению – в образе «Девы Света». Причём если в «лаборатории» Валериана Глинского смерть поначалу воплощена в многочисленных скелетах, которые стали традиционным образом смерти преимущественно в христианской культуре (хотя М. М. Шахнович отмечает появление скелетов-символов уже в эпикурейской эллинистической иконографии¹⁶), то в мастерской «господина оформителя» Платона Гастмана доминируют прозрачные тканевые драпировки. Эти драпировки, сочетаясь с дизайнерской мыслью модерна, тем не менее, вполне прозрачны в символическом плане, учитывая ту симметрию жестов, которыми в начале фильма художник укутывает обнажённую модель, объединяющую в себе ипостаси Евы-сотворённой и Саломеи-погубительницы (на что намекают висащие в мастерской – *facing* – репродукции соответствующих полотен Ф. фон Штука), а в конце фильма сама *сотворённая-Ева* – бездушная восковая статуя – покрывает художника погребальной пеленой – прозрачной чёрной вуалью. Вуаль как

покрывало искусительницы (опять же – танцовщицы, в бауэровском контексте) и как погребальная пелена имеет амбивалентное значение. Если вспомнить драму-мистерию в первых кадрах «Господина оформителя» – пантомиму по мотивам блоковского «Балаганчика», в ней метафизические категории формы и материи получают буквальное воплощение: здесь драпировки из материи создают видимость формы, чистые, бесплотные формы, лишённые телесного содержания. Красота как «чистая форма» служит основой «новой антропологии» в создании манекена для витрины ювелира – воплощение идеальной женственности. Художник у Бауэра заинтересован не формой, но идеей смерти, для которой необходимо найти адекватное воплощение, потому его творческое кредо выражено в субтитрах (реконструированных Ю. Цивьяном в 1989 году): «Я всю жизнь искал смерть и нашел ее в вашем танце». Художник у Тепцова видит свою задачу в том, чтобы увековечить и дооформить созданное Творцом (поскольку оригиналу – туберкулёзной девочке – жить осталось совсем недолго), сохранить красоту в нетленных формах – это бауэровская идея: живое отвратительно, поскольку недолговечно, и созданную им восковую статую он «почитал лучше оригинала... из человека и куклы я выбирал последнее». Так воплощается задекларированное художником-символистом¹⁷ не только «единение небесного и земного в божественном акте творчества», но и «преобразование грубой животной материи в создание искусства».

Танатос – вторая ипостась Аполлона, бюст которого, соседствуя в мастерской художника с фотопортретом Блока, прозрачно намекает на известный предсмертный эпизод из биографии поэта-символиста. Изначально сами поиски эстетического идеала осуществляются в пространствах смерти: Валериан Глинский ищет красоту в «танце смерти», Платон Гастман – сначала в морге, потом присматривается к монахине и к девушке, смертельно больной туберкулёзом – то есть, к женским существам, находящимся на грани ухода из мира земных радостей.

Центральная феминная фигура смерти, сводящая воедино два кинотекста – 1916 и 1989 гг. – дана как символическая фигура, отсылающая к Абсолюту. Эта Дева Света (призываемая из блоковского стихотворения «Шаги Командора», которое звучит в фильме «Господин оформитель» в чтении Э. Багрицкого) по-

разному воплотилась в Вере Каралли – наиболее серафичной актрисе немого кино, профессиональной балерине, которая пластику смерти передает в танце-агонии, и в Анне Демьяненко, которая уже в наши дни воспроизводит расхожий тип актрисы немого кино, более близкий к витальной, земной Вере Холодной. Во втором случае даже семантика имени Анны Белецкой (Дева Света – донна Анна) отсылает к Абсолюту – и здесь стоит вспомнить, как Е. В. Головин анализирует символику белого цвета у Теофиля Готье: «...белый цвет неразложим на спектр. Это цвет абсолюта, и мы не можем при всем желании познать качества абсолюта. Каждая вещь, как "вещь в себе", сопричастна абсолюту, а потому непознаваема».¹⁸ Следуя далее изложенной логике Готье, женщина-лебедь (балерина в образе лебедя) отсылает к символике смерти дважды, и в образном, и в цветовом плане, вписываясь в общую «светопись» по киноплёнке («светописью»¹⁹ назвала кинематограф Е. Бауэра Н. М. Зоркая²⁰). Белый свет как свет инобытия и черный свет как свет собственно смерти сменяют друг друга, демонстрируя амбивалентность образа, и в фильме О. Тепцова «ложная Анна» – её восковая копия – Мария-смерть предстаёт в ореоле чёрного сияния, буквально купаясь в потоках света.

Эта дуальность чёрно-белого выражена и в двух литературных доминантах «Господина оформителя» – блоковской и брюсовской. Если с Блоком – современником и, как предполагается, приятелем главного героя²¹ в фильме связана тема смерти («белая»), воплощённая в фигурах смерти – *Коломбина-невеста-смерть* из «Балаганчика», Командор в автомобиле из «Шагов Командора», то с Брюсовым связана тема гибели («чёрная»), так как, помимо отдельных визуальных намеков – портретов и афиш поэта, явным намёком на Брюсова служит тема морфинизма; и в целом сама глубинная танатология фильма скорей брюсовская, нежели блоковская: творчество, перерождающееся в поиски смерти, несущее, сеющее смерть. Неслучайно в иллюстративном ряде фильм Пегас Одилона Редона в некоторых репродукциях представлен как «Конь блед» из произведения Брюсова, поскольку центральный символ коня объединяет в большинстве мифологических традиций темы творчества (творческого дерзания) и смерти. От поисков образа смерти (художественного, в первую очередь), которые тревожили героя Бауэра, художник О. Тепцова приходит к символу

смерти, отменяя буквальность образа, тем самым ещё раз утверждая природу фильма «Господин оформитель» как сугубо символистского произведения, которое не только отражает эпоху символизма в её культурных знаках, но выстраивается по основным законам символистского творчества. Этот фильм – *символистское произведение, созданное в наши дни*.

И именно «брюсовская тема» служит поводом к наиболее интересным танатологическим рефлексиям в кинематографе уже современном. Феминоцентризм смерти и абсолютизация деструктивного начала, служащего его источником, а также вопрос некоего «обособленного» пространства «по ту сторону» жизни и смерти, раскрывается в одной из двух брюсовских экранизаций 1990 года – в фильме «Жажда страсти» Андрея Харитонов. Здесь центральный женский образ раздвоен и поляризован, одновременно апеллируя и к Идеалу, и к Абсолюту Зла. Раздвоение задано самим брюсовским «зеркальным» концептом, так как сюжетная основа авторизованного сценария Андрея Харитонов – новелла Брюсова «В зеркале», повествующая о раздвоении личности и подмене женского субъекта виртуальным «зеркальным» образом. Но именно сценарий привносит в сюжет дополнительное «танатологическое» измерение, изначально предзаданное культурным, и в ещё большей степени кинематографическим архетипом: зеркало как вход в потусторонний мир (зеркало, конечно, должно быть в черной изогнутой раме характерного для стиля модерн «виолончельного» рисунка). Этот архетипический образ использован во многих кинематографических текстах: от «Орфея» Жана Кокто (1950) – фильма, можно сказать, парадигмального в мировой «танатографии кинематографа», до «Богини» Ренаты Литвиновой (2004), где «зеркальная» тема Кокто уравновешена брюсовской темой женщины и ее потустороннего двойника. Возникает мотив смерти, в новелле Брюсова отсутствующий: двойное убийство – вначале мужа Дамы, отсылающее к другому произведению – «Страницы из дневника женщины», а затем её самой. Абсолют представлен здесь как негативная категория всепроникающего зла и соблазна в наиболее глобальном смысле этого слова, как некий поглощающий, условно говоря, бархатный черный «задник», но в то же время здесь явлен и Свет Абсолюта, который относится уже не к проективной эстетической идеализации, но к духовному по-

тенциалу самовосполнения субъекта. Красота, если можно ее так условно обозначить, возникает здесь в модальности самовосприятия и самоосмысления, не требуя означающего реципиента извне; здесь нет того, кто реконструировал бы эту красоту в вечности, убивая живое, поскольку центральный декадентский женский образ всецело замыкается на себе в своих автодеструктивных и при этом аутоэротических влечениях; это «обращённая внутрь» нарциссическая красота. Слиянием света и тьмы представлено эротизированное слияние Дамы с её порочной Душой, оба компонента этого условного «тайцзи» феминны. В такой модели танатологической идеализации мужское начало редуцировано либо до простой «помехи», которую необходимо устранить для осуществления этого слияния (фраза Души Даме после убийства мужа: «Теперь никто не стоит между нами»), либо до функции медиатора, которая сделает это потустороннее слияние возможным, – подобную картину мы наблюдаем в упомянутом фильме Р. Литвиновой «Богиня». Зеркальный двойник здесь, также подменяя собою реальную женщину в условной модальности «вне жизни и смерти», конкретизированной как «путешествие в загробный мир», откуда, тем не менее, «можно вернуться», выполняет иную функцию – это подобие древнеегипетской души «ка», двойника, цель которого – в служении покойному. «Лаборатория смерти» в «Богине» – это «музей зеркал» некоего профессора «Михаила Константиновича», который выполняет упомянутую функцию медиатора по отношению к Фаине – главной героине фильма.

Наконец, в жанре монтажного кино, ставшем особым видом репрезентации культуры русского декаданса («Остров мертвых» Олега Ковалова, 1992, «Легенды Серебряного Века» Андрея Осипова, 2002), происходит своего рода «мумификация» «прекрасной эпохи» (*la belle époque*) путём её эстетической сепарации и культурной изоляции, репрезентации в виде «островной культуры». Здесь в первую очередь стоит обратиться к образу «Острова мертвых», который найден петербургским режиссёром Олегом Коваловым и обыгран в эстетическом триединстве живописного, музыкального и кинематографического воплощения: в картине Арнольда Бёклина «Остров мёртвых» («иконе символизма»), в симфонической поэме Сергея Рахманинова «Остров мёртвых»,

служащей своей рода музыкальной иллюстрацией к Бёклину и в кинематографическом решении соединения этих образов с фрагментами игровых лент и кинохроник начала столетия путём «антимонтажа»: знаковые «островные фигуры» культуры модерна (литераторов, актеров, художников, театральных деятелей и пр.) как будто омываются волнами «толп», «масс», воссоздающими контекст эпохи. Ритмическое колебание этих омывающих «волн», приливов и отливов, которое создается монотонным повторяющимся крещендо симфонии Рахманинова, экранным лейтмотивом морской пучины, соответственно подобранными кадрами колыхающихся масс (от статистов кинофабрики Ханжонкова в неформальной закадровой обстановке до солдат царской армии в Первую мировую) задаёт хронотоп ленты и представляет кинематографический экскурс в культуру модерна как своего рода *танатологическую одиссею*. Сообщая ленте феминистичную структуру воссоздаваемой культуры русского модерна, Ковалов собирает весь спектр экранных женских образов кинематографа Бауэра в едином фокусе: именно он соединяет «Елену-Тину» и «Зою-Офелию» в единый сюжет, осуществив наложение сцены из оперы Д. Мейербергера «Роберт Дьявол» на аутентичную фонограмму арии начала XX века, и синхронизирует возвращение средневековой монахини на сцене в ее гробницу с кадрами Зои в образе Офелии, которая, чередуясь на экране с кадрами «родной» водной стихии, тем не менее, принимает яд. Таким образом, женский эстетический идеал представлен как фундаментально *уходящий* – и в первую очередь это можно отнести к Вере Холодной, которой фильм адресован как своего рода потустороннее объяснение в любви. Хроникальные кадры отпевания Веры Холодной в Спасо-Преображенском соборе в Одессе в 1918 году в сочетании с монтажными врезками – цитатами из фильмов актрисы – образуют кинематографический реквием женскому идеалу, в бытии которого смерть есть центральное событие, и служат своеобразным кинематографическим фоном для репрезентации её образа как возвышенного объекта, при этом создавая симметрию с первыми кадрами фильма – хроникальной съемкой Москвы начала XX века, словно воссоздавая кинематографическими средствами цитату из стихотворения Владимира Маяковского: «Со стенки *на город разросшийся Бёклин* (курсив мой – О.К.) Москвой расставил «Остров

мёртвых». Так эпоха модерн в лице Веры Холодной феминизирована, мумифицирована и отпета петербургским кинематографистом.

Декадентский кинематограф Евгения Бауэра как генеалогический исток феминизации образа смерти в отечественном кино – это только одна из магистральных линий развития темы смерти в отечественном кино, на которой мы сосредоточили свое внимание в предложенном тексте. Формула, предложенная Бауэром, состоит в абсолютизации и отождествлении понятий красоты и смерти, и в воссоздании эстетического идеала как фундаментально мёртвого. Но это лишь начало разговора о проблематике смерти в малоисследованном «декадентском» направлении в отечественном кино. «Феминизация» смерти как отражение феминистичности культуры декаданса воплощается и в альтернативных сценариях кинодекаданса начала XXI в.: в фильме С. Соловьева «О любви» (2004) женский образ смерти соотносится не с образом идеала-жертвы (по Бауэру), но с деструктивным априори образом *femme fatale*. Смерть как онтологический модус в эпоху декаданса в фильме А. Германа-младшего «Гарпастум» осмыслена в эсхатологическом контексте. Эти и другие сценарии «работы смерти в кинематографе» будут рассмотрены в дальнейшем – потому не ставим точку.

¹ *Исупов К. Г.* Русская философская танатология. // Вопросы философии. 1994. №3. С. 106–114.

² *Варава В. В.* Современная российская танатология: опыт типологического описания. // Парадигма. 2008. Вып.10. С.63.

³ *Уваров М. С.* Петербургский Танатос, или тема смерти в духовном опыте человечества. // Интернет-проект «Петербургский Танатос» [адреса: www.anthropology.ru/ru/projects/thanathos/index.html]

⁴ *Граценкова И.* Кино Серебряного Века. М., 2005.

⁵ *Зоркая Н. М.* Серебряные девятьсот десяты. // История советского кино. СПб., 2006. С.7-46.

⁶ *Марков Б. В.* Мёртвое и живое. // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. С. 136–152.

⁷ *Бёрд Р.* Русский символизм и развитие киноэстетики: наследие Вяч. Иванова у А. Бакши и Адр. Пиотровского. // НЛЮ. 2006. № 81.

⁸ Там же.

⁹ Эти два фильма В. Мейерхольда считаются утраченными.

¹⁰ Работа над фильмом – экранизацией дилогии Ф. К. Сологуба по его авторскому сценарию обсуждалась и, возможно, была начата в 1917 году, но фильм не был снят.

¹¹ Создавая альтернативный вариант мужского кинематографического образа – тип серафического героя-призрака, подчеркнуто десексуализированного, *андрогинного*, бесплотного и бесполого, актёр Витольд Полонский симметрично Ивану Мозжухину вписался в сферу «потустороннего» в российском кино 1910-х.

¹² *Lacan J. Le désir et son interprétation. Paris, Seuil, 1998. С. 65.*

¹³ *Башиляр Г. Вода и грёзы: Опыт о воображении материи. М.: Изд-во гуманитарной литературы. С. 175.*

¹⁴ *Роденбах Ж. Мёртвый Брюгге. Томск, Водолей, 1999. С. 213.*

¹⁵ *Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. - М., 1916. С. 78.*

¹⁶ *Шахнович М. М. Эпикурейское отношение к смерти и античное прикладное искусство. // Сакральное в истории культуры. СПб., ГМИР. 1997.*

¹⁷ В фильме звучат намеки на участие «Господина оформителя» Платона Гастанана в берлинском творческом объединении символистов.

¹⁸ *Головин Е. Эмали и камни. // Газета «Завтра». 2010. 28 апр. №17 (858).*

¹⁹ Киноплёнка фильмов Бауэра была особенно насыщена серебром (специфическая техника начала XX в., предусматривающая лучшее качество изображения).

²⁰ *Зоркая Н.М. «Светопись» Евгения Бауэра. // Искусство кино. 1997. №10.*

²¹ Фотоколлаж, на котором они оба изображены рядом, есть один из наиболее известных «киноляпов» «Господина оформителя», так как на нем Блок изображён в сорокалетнем возрасте, а действие фильма происходит в 1908 году.

**О механизмах «отклоняющейся интерпретации»
(на примере одного литературного скандала)**

Ц. Тодоров говорил, что «текст — это всего лишь пикник, на который автор приносит слова, а читатели — смысл». Используя эту метафору, некто, придерживающийся более структуралистских взглядов на текст, мог бы сказать, что пикник удастся далеко не всегда. Чтобы он удался, текст должен попасть к «образцовому читателю» (термин У. Эко), т. е. к читателю, способному выявить заданный в нем смысл. Как показывают семиотические исследования, обычной и нормальной является ситуация, когда отправитель и получатель текста-сообщения пользуются различными кодами, а потому его прочтение представляет из себя перекодировку, перевод, адекватный лишь в той или иной степени. По Ю. М. Лотману, связанные с этим случаи непонимания и неполного понимания (другими словами, неадекватного перевода), постоянно возникающие в процессе циркуляции текстов, являются условием развития культуры. Именно «помехи», возникающие на пути к «идеальному» чтению, делают исследование процесса интерпретации бесконечно познавательным и интересным. Неизменность их возникновения отсылает исследователя к фундаментальным проблемам коммуникации - от узко семиотических, связанных с вопросами перевода, до общефилософских, связанных, к примеру, с вопросами о границах понимания познания «другого». Механизм образования этих помех в каждом конкретном случае обусловлен и личными идеологическими, и стилистическими пристрастиями читателей, и некими общекультурными кодами. В случае, когда имеется достаточно большое число вариантов прочтения одного и того же текста, легко установить связь между индивидуальными кодами воспринимающих и общекультурными.

Возьмем в качестве образцового примера «необразцового» прочтения текста случай одного литературного скандала. Исходным текстом для него послужило эссе «Прогулки с Пушкиным», написанное А. Синявским и опубликованное под псевдонимом «А. Терц» сначала на Западе (в 1975 г.), а затем в журнале «Ок-

тябрь» (в 1989 г.). Преобладающей реакцией на «Прогулки» в кругах русской эмиграции, как у критиков, так и среди широкой публики, было негодование и возмущение. Авторами наиболее характерных в этом отношении отзывов стали Р. Гуль («Прогулки хама с Пушкиным») и А. И. Солженицын¹. О читательской реакции хорошо говорит эпизод, рассказанный П. Вайлем и А. Генисом²: когда А. Синявский выступал в Нью-Йорке, у входа в зал стояла демонстрация с плакатами «Синявский – второй Дантес». В 1989 году публикация отрывка из «Прогулок» в журнале «Октябрь» вызвала ярость национал-патриотической печати,³ возмущенные письма читателей, бурю в Союзе писателей РСФСР и даже временное снятие главного редактора журнала.

Краткий пересказ «скандального» эссе представляется делом заведомо сомнительным, хотя бы потому, что всякий пересказ текста является *высказыванием* о нем: так или иначе, он всегда основывается на нескольких выдернутых из контекста цитатах, сам принцип отбора которых демонстрирует определенный способ интерпретации, декодирования исходного текста. Поскольку задача данной статьи – не высказаться о работе Синявского – Терца (и присоединиться, таким образом, к дискутирующим), а проанализировать саму дискуссию, то мы от такого пересказа воздержимся. Достаточно указать на то, что в тексте «Прогулок» вызвало наибольшее возмущение во время эмигрантского и российского этапов полемики: это его стиль («фамильярность» и употребление сниженной лексики в разговоре о «солнце русской поэзии»), метафоры пушкинской «пустоты» и «вампиризма»⁴, свободная композиция эссе и изложенная в нем своего рода апология «чистого искусства». Возмущенная часть критики увидела тут «надругательство» над Пушкиным, желание «развалить именно то, что в русской литературе было высоко и чисто»;⁵ сам автор был объявлен вторым Дантесом, русофобом, литературным погромщиком и т. п. Разумеется, были отзывы и то, что называется «положительные», в которых за работой признавалась и художественная, и методологическая, и литературоведческая, ценность; впрочем, некоторыми «возмущенными» критиками говорилось, что такой ценности не лишены отдельные «открытия», сделанные А. Синявским. Главное отличие между этими типами интерпретации заключалось в том, прочитывал критик в тексте восхищение

Пушкиным, или же нелюбовь и «глумление» над ним. Собственно, это отличие сформулировано словами одного из участников дискуссии: «Говорят: глумление и поругание пушкинского образа — а я читаю и вижу: апология и восторженный дифирамб». ⁶ Здесь же проходит единственно доступная зрению наблюдателя граница между адекватностью/неадекватностью интерпретации. Вообще поиск критерия адекватности интерпретации неизбежно приведет нас к старому доброму вопросу школьного литературоведения: «Что хотел сказать автор?». Автор в данном случае включился в полемику сам и, защищаясь от негодующих, отвечал, что пытался «объясниться в любви к Пушкину и высказать благодарность его тени, спасавшей ... в лагере». ⁷

Попытаемся вникнуть в процесс перекодировки, в результате которого отзывы «возмутившихся» критиков стали образцами «непопадания в смысл» исходного текста. Из работ У. Эко, Р. Барта и теоретиков школы дискурс-анализа нам известно, что в процессе интерпретации всегда участвуют идеологические установки читателя. «Идеологические пристрастия читателя могут действовать как “переключатели кода”, заставляя читателя читать тот или иной текст в свете “отклоняющихся” (отличных от тех, которые были предусмотрены автором-отправителем) кодов». ⁸ Эти пристрастия, пишет Эко, побуждают читателя к тому, чтобы выявить «невывказанные идеологические предпосылки (прессупозиции) текста». ⁹ Интерпретация «Прогулок», например, А. И. Солженицыным, во многом заключается в поиске этих скрытых идеологических оснований. Неоднократно отмечалось свойство идеологии размечать социальное пространство: будучи убежденным приверженцем определенной системы политических взглядов, Солженицын вписывает несимпатичного ему автора в некий класс его собственной идейно-нравственной классификации — в разряд «образованцев» («Да, невыносимо образованским литераторам цитировать Пушкина» ¹⁰). Неуважение к классике, которое он прочитывает в «Прогулках», Солженицын также объясняет причинами из области политической идеологии, а именно, неизжитыми последствиями революционно-демократического воспитания «новых критиков» и, в частности, Синявского. Подобное объяснение есть и в других «возмущенных» отзывах. Например, А. Казинцев зачислил автора «Прогулок» в ряды революционных

ниспровергателей, проводников «разрушительной тенденции» (добавляя, что возвращение к этой тенденции «страшно после того, как открылась кровавая правда о последствиях, к которым она неотвратимо ведет»¹¹). Заметим, что логика вписывания автора в тот или иной класс, а также объяснение особенностей текста тем, что автор его является «продуктом» некоей идеологии, системы воспитания или социальной системы («Синявский – типичный продукт социальной системы»¹²), присутствует только в группе «возмущенных» отзывов. Помимо очевидного влияния славных традиций марксистского литературоведения, в этом, возможно, следует видеть определенную закономерность: механизм идеологической разметки, поиска скрытых, внетекстовых оснований включается в процесс интерпретации тогда, когда нечто в тексте вызывает резкое эмоциональное неприятие читателя. Поскольку эта эмоциональная реакция (выше мы называли ее «возмущением») первична, следует обратиться к вызвавшему ее моменту кодовой несостыковки.

Отвечая на критику А. И. Солженицына, А. Синявский писал: «Понятно, у нас разные вкусы и разные стилистические ориентиры. Допустим, о чем-то для меня святом и великом я пишу иногда в тоне ироническом, а Солженицын эту иронию и самоиронию принимает всерьез, торжественно, «реалистично» и дает ей гневный отпор».¹³ Речь здесь, конечно, идет о несовпадении стилистических кодов автора и читателя «Прогулок с Пушкиным». Это несовпадение здесь, по-видимому, становится той точкой, с которой начинается необратимый процесс идеологических пере- и гиперкодировок, привнесения в текст посторонних ему смыслов. Чтобы его свернуть и перенаправить интерпретацию в сторону «образцовой», требуется убедить «возмущенных» читателей в том, что Пушкин для А. Терца является «чем-то святым и великим». Этого-то текст, в силу своих стилистических особенностей, как раз сделать не может. На реплики благожелательных критиков о том, что любовь Терца к Пушкину очевидна, В. Непомнящий отвечает следующим образом: «Мне кажется, это честное заблуждение... Ведь такая любовь, для объяснения в которой используется язык, в обычном обиходе понимаемый как язык глумления, и которая осуществляется средствами, в обычной жизни служащими для поругания – это, согласимся, не очень похоже на то, что люди обыч-

но понимают под любовью».¹⁴ А. И. Солженицын замечает, что «Синявский то и дело восхищается Пушкиным», но тут же добавляет: «Однако, эпитеты выдержаны так, чтоб и похвальная форма грязнила бы поэта».¹⁵

Итак, «узловая» (как выразился бы один из участников полемики) помеха для понимания между автором и читателем – стиль; они, что называется, «говорят на разных языках». А любое сравнение двух языков предполагает, как говорил Р. Якобсон, рассмотрение их взаимной переводимости. По определению У. Эко, перевести – значит «понять внутреннюю систему того или иного языка и структуру данного текста на этом языке и построить такую текстуальную систему, которая может оказать на читателя аналогичное воздействие»; перевод должен «стремиться к тому, чтобы воспроизвести намерение – не скажу автора, но намерение текста».¹⁶ У Эко речь идет о переводе межъязыковом («собственно переводе»), тогда как рассматриваемая нами ситуация относится к проблеме переводимости двух языков в рамках одного естественного, к возможности перевода «внутриязыкового». В классификации, предложенной Р. Якобсоном, последний определяется как «интерпретация вербальных знаков с помощью других знаков того же языка»¹⁷. Представляется, однако, что высказанная Эко мысль о цели перевода сюда подходит: именно то, что он называет «намерением текста», и пытались донести до возмущенных читателей сам А. Синявский и его «защитники» во время полемики. Одна из защищающих, М. Розанова, предлагает (не без сарказма) вариант перевода одной из самых эпатировавших читателей фраз: «Ведь если мы напишем эту сакраментальную фразу – «на тоненьких эротических ножках вбежал Пушкин в большую поэзию и произвел переполох» другими словами, получится приблизительно так: «А. С. Пушкин, вошедший в большую поэзию своей ранней любовной лирикой, привлек всеобщее внимание».¹⁸ Перевод, как видно, не слишком удачный даже с точки зрения «намерения»: по нему, конечно, нельзя заподозрить автора в желании поиздеваться над поэтом; но намерения «объясниться в любви к Пушкину» и, тем более, «написать о Пушкине что-нибудь неакадемически веселое, легкое... и в то же время вполне серьезное»¹⁹ по нему так же не прочитывается никоим образом. Пример этот – как бы наглядное доказательство утверждения о том, что слово «не есть

внешняя прибавка к готовой уже в человеческой душе идее, а есть... средство создавать эту идею».²⁰ Следует отметить, что данное утверждение А. А. Потебни (а к нему можно добавить ряд аналогичных положений из работ Гумбольдта, Бодуэна-де-Куртэне, Сепира и др.) является одним из теоретических оснований гипотезы лингвистической относительности, которая ставит под сомнение возможность перевода как такового.

Приведенный выше вариант переложения метафоры о «тонких эротических ножках» точнее было бы назвать переводом межстилистическим. И абсурдность (и некоторая даже оксюморонность) этого словосочетания – «межстилистический перевод» – довольно точно отражает изначальную невозможность осуществления такового на практике. Можно перенести то, что называется «смыслом» произведения, из одной культуры в другую – как это сделал, например, В. Набоков, создав своего «бедного монстра» – подстрочный с подробнейшим комментарием перевод «Евгения Онегина» на английский язык. Но в рамках одного и того же естественного языка и одной культуры такая передача (в том случае если отправитель и получатель текста обладают различными стилистическими кодами, в противном – в ней нет необходимости) оказывается затруднительной. Поэтому русскоязычный писатель Синявский не может передать смысл своего текста русскоязычным же читателям: сколько бы не уверял он Солженицына в своей любви к Пушкину, тот все равно «не поверит» и будет видеть не «восторженный дифирамб», но «реестр издевок».

Споры вокруг «Прогулок с Пушкиным» в числе прочего показывают, что навыки чтения, некие привычки интерпретации литературного и окололитературного текста намного устойчивее, чем те или иные идеологические коды. Существует давняя, связанная с почти сакральным статусом имени Пушкина в отечественной культуре, традиция ссылаться на него при обосновании самых различных морально-этических и политических взглядов. Культурно-политическим контекстом отечественного этапа полемики была Перестройка. Поэтому ни один из ее участников не высказался в том смысле, что Пушкин дает рецепты построения коммунизма. Критики, прочитавшие в эссе «надругательство» над поэтом, объявили А. Терца автором «советским», «нашим» (с оттенком покаянного самоуничижения), «продуктом советской

системы». Некоторые доброжелательные к нему читатели, напротив, говорили об «антисоветскости» автора «Прогулок». Как видно, меняются времена и идеологические установки, но не способы чтения – в данном случае, не привычка искать у «классиков» подтверждения своим политическим убеждениям. В этом смысле А. И. Солженицын, находящий у Пушкина идеи политического консерватизма, читает его таким же образом, как В. Кирпотин (автор книги «Наследие Пушкина и коммунизм», 1936), и одновременно, как Ю. Давыдов, упрекающий Терца в том, что тот в эссе о Пушкине не затронул проблему «прав человека». К вопросу о навыках чтения следует отнести и то, что Ю. Манн назвал «фасеточным зрением». Часть участников и комментаторов полемики (М. Окутюрье, Е. Эткинд, А. Марченко) отмечала, что возмущенная реакция на книгу основывалась зачастую не на тексте, прочитанном «целиком», а на отдельных, как бы выхваченных зрением читателя фразах и словах. «Дело в том, что у нас выработалось как бы фасеточное зрение: мы реагируем не на смысл целого, а на слова и словосочетания. Последние же воспринимаются как опознавательные знаки должного или недолжного и потому или успокаивают, если мы встречаем слова, которых ждем, или внушают тревогу, если идет какой-то сбой».²¹ Если роль «фасеточного зрения» в случае рассматриваемой нами «отклоняющейся интерпретации» действительно велика, то Синявский-Терц, желая перевести (вообразим такую ситуацию) свое произведение на язык возмущенных читателей, мог бы разбросать по нему слова «великий», «гениальный», «глубочайший» и пр. Соответствующую эмоциональную реакцию, возможно, удалось бы блокировать, но подобное стилистическое вмешательство, опять же, изъяло бы из текста его исходное «намерение».

А. Синявский говорил, что у него с советской властью разногласия не идеологические, а стилистические. Как следует из предпринятого здесь разбора одного случая «отклоняющейся интерпретации», эти разногласия (закрывающиеся в несовпадении стилистических кодов между участниками коммуникации) вообще наиболее трудны для преодоления.

-
- ¹ Гуль Р. «Прогулки хама с Пушкиным» // Новый журнал. (Нью-Йорк). 1976. № 124.; *Солженицын А. И.* «...Колеблет твой треножник» // Новый мир. 1991. №5 (первоначально опубликован в «Вестнике РХД», № 142).
- ² Обсуждение книги А. Терца «Прогулки с Пушкиным» // Вопросы литературы. 1990. №10. С. 126.
- ³ Напр.: *Антонов М., Клыков В., Шафаревич И.* Письмо в секретариат правления Союза писателей РСФСР // Лит. Россия. 1989. 4 авг. Авторы письма призывали секретариат СП разобраться с изданием, «лидирующим в доказательстве ущербности русского народа и русских гениев».
- ⁴ Здесь все же придется вырвать из источника несколько цитат: «Пустота – содержимое Пушкина...Ею прежде всего обеспечивалась восприимчивость поэта...Пушкин был достаточно пуст, чтобы видеть вещи как есть, не навязывая себя в произвольные фантазеры, но полнясь ими до краев». И далее: «В такой повышенной восприимчивости таилось что-то вампирическое». *Терц А.* Прогулки с Пушкиным. СПб., 1993. С. 50–51.
- ⁵ *Солженицын А. И.* «...Колеблет твой треножник» // Новый мир. 1991. №5.
- ⁶ Обсуждение книги А. Терца «Прогулки с Пушкиным» // Вопросы литературы. 1990. №10. С. 79.
- ⁷ *Синявский А.* Чтение в сердцах / Путешествие на Черную речку. М., 1999. С. 348.
- ⁸ *Эко У.* Роль читателя. М., СПб., 2007. С. 45.
- ⁹ Там же. С. 45.
- ¹⁰ *Солженицын А. И.* «...Колеблет твой треножник» // Новый мир. 1991. №5.
- ¹¹ Обсуждение книги А. Терца «Прогулки с Пушкиным» // Вопросы литературы. 1990. №10. С. 93.
- ¹² Там же. С. 102.
- ¹³ *Синявский А.* Чтение в сердцах / Путешествие на Черную речку. М., 1999. С. 353.
- ¹⁴ Обсуждение... // Вопросы литературы. 1990. №10. С. 148.
- ¹⁵ *Солженицын А. И.* Указ. соч.
- ¹⁶ *Эко У.* Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. <http://magazines.russ.ru/inostran/2005/10/ek18.html>
- ¹⁷ *Якобсон Р.* О лингвистических аспектах перевода // Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике. М., 1978. С. 16.
- ¹⁸ *Розанова М.* К истории и географии этой книги / *Терц А.* Прогулки с Пушкиным. СПб., 1993.
- ¹⁹ *Синявский А.* 127 писем о любви. Т. 1. М., 2004. С. 112.
- ²⁰ *Потебня А.А.* Мысль и язык / Собр. трудов. М., 1999. С.142.
- ²¹ Обсуждение... // Вопросы литературы. 1990. №10. С. 98.

Практическая философия руководства: к метафизике лицетворения

Задачей статьи является экспликация понятия руководства в плане практической философии, а также выявление тех особенностей, которые характеризуют руководство современным социумом, в частности, российским. Данное исследование опирается на результаты Ивановской школы философии управления, где уже более десяти лет целенаправленно в разных аспектах рефлексировался этот столь важный, и во многом при всей своей «повседневности», загадочный объект анализа.

Чтобы осмыслить понятие руководства, его следует, прежде всего, сопоставить с управлением. Руководство мы понимаем как соотношение активности руководящего субъекта с ценностями. Оно существует в горизонте предельных оснований бытия, а потому всегда содержит в себе философский момент. В известном смысле можно перефразировать Декарта: «Я руковожу, следовательно я существую». Даже если объектом руководства являюсь только я сам, я все равно осуществляю руководящую деятельность, которая является необходимым условием возможности собственно человеческого бытия. Управление в противоположность руководству по сути своей «технично». Управленец имеет дело с целями и задачами, а руководитель – с ценностями. Если говорить об управленце и руководителе как об идеальных типах, то управленец – это всегда «подчиненный», а руководитель, – даже если он занимает не самую высшую ступеньку в иерархической лестнице – суверенно и напрямую «контактирует» с миром трансцендентного. Словом, в известном смысле руководство существует в горизонте *разума*, а управление – в горизонте *рассудка*. Но это не означает, что руководство и управление отделены друг от друга китайской стеной. Во всяком руководстве присутствует момент управления, а в управлении – момент руководства. Всякий руководитель не может не быть в то же время и «управленцем», а «управленец» в своей деятельности обязательно принужден к принятию отдельных решений, относящихся к компетенции руководства. В руководстве всегда есть момент управления так же, как

во всяком художественном творчестве обязательно присутствует момент труда.¹

Руководство понимается, прежде всего, как преднамеренная направленность действия и связывается с категориями движения и действия (деятельности), предполагает направленность вовне. Следовательно, здесь постулируется атрибутивная внутренняя активность, способность *начинать* (отсюда – «начальник»), инициатива, а, следовательно, суверенная воля субъекта. Руководство в онтологическом плане предстает в горизонтах опредмечивания – распредмечивания. Вопрос ставится так: в какой мере руководство предполагает материальный носитель своих воздействий и (как, например, в рамках «психофизической проблемы») может осуществляться переход идеального в реальное и обратно. В плане субъект-объектной аналитики руководство оказывается некоторой системой интериоризаций – экстериоризаций, то есть перехода внутреннего содержания субъекта в объект и обратно. Структурно-функциональный план осмысления руководства осуществляется в рамках цепи понятий: «мотив – цель – объект – предмет – условия – средства – состав – план – продукт – контроль – оценка». Для акцентирования специфики руководства эта цепочка предполагает ценности, освещающие её в целом. Субъект, активизируя свои творческие и рефлексивные способности, лавирует между различными возможностями (модальностями) в объекте как в виртуальном пространстве. Пребывание в контакте с объектом как в пустоте «между» и составляет фокус бытия субъекта, органически присущую ему свободу.

Объект определяет то поле реальности, которое субъект руководства превращает в виртуальное пространство. Объект это то, что необходимым образом должен брать во внимание субъект, чтобы его руководящая (а следовательно, необходимым образом и управленческая) деятельность была эффективной.

Общество как объект (и, в известном отношении также и субъект) руководства представляет собой многоуровневый иерархический порядок. Эта иерархия инвариантно в самых разных социальных системах конструируется на четырех уровнях: первичном (техническом), менеджериальном (управленческом), институциональном и социетальном. На институциональном уровне эксплицируется собственно понятие руководства как такового, не своди-

мого к менеджерияльному управлению. Полностью оно развертывается на социетальном уровне. Руководство в таком контексте может быть определено как *управление управлением*.

В связи с различением понятий управления и руководства существенна дистинкция понятий информации и знания. Нельзя раскрыть понятие «знание», если не учитывать аксиологического аспекта. В отличие от информации, развитое знание не имеет смысла вне ценностного горизонта. Руководитель не может ограничиваться только информацией, он обязательно должен принимать решения на основе знания.

В какой мере возможно «самоуправление общества»? Философская постановка вопроса о руководстве приводит нас к тому, чтобы заново тематизировать концепт демократии. Она строится на базе противоречивого соотношения двух ценностей: свободы и равенства. Потенциал руководства задается, в конечном счете, возможностями использования механизмов самоорганизации и демократии. Это, в свою очередь, предполагает как формальное, так и информальное образование членов социума как систему, которая органически связана с институтом выборов.

Социальное руководство в узком, специфическом смысле слова, это взаимодействие между сознательными людьми в иерархически организованных системах. Такое руководство – это не только управление людьми и социумами как объектами, но и организация их как самоцельных, суверенных субъектов. Кроме того, социальное руководство это не только руководство будущим, но и, парадоксальным образом, руководство прошлым. Ведь поскольку социальная реальность вообще в качестве своего важнейшего момента включает и смыслы и, в частности, смыслы прошлого, то социальное руководство касается и формирования смыслов прошлого. Таким образом, поскольку руководство не может не быть социальным, оно не может быть только управлением, но обязательно включает в себя и качественно иные моменты, соотносящие управленческую активность с трансцендентным горизонтом бытия.

Это обстоятельство видно уже в архаическом обществе, где существование мифологии определяет соответствующие формы руководства социумом с помощью табу, ритуала, тотема и магии. Причем, базовым средством регулирующего воздействия здесь

является устное слово. Традиционное общество, развивая указанные институты, создает феномен письма, в котором ключевую роль играет «технология» фонетического алфавита. В частности, под воздействием письменного слова мифология распадается и возникают религия, философия, право, технология, наука и т. п. Решающую роль в руководстве обществом начинают играть такие социальные институты как церковь, государство, суд, армия, так или иначе представленные базовыми рукописными текстами, как например, Священное писание. Буржуазная цивилизация, развивая и модифицируя такие отлаженные социальные институты руководства как государство, армия, суд, публичное образование и, конечно, церковь, постепенно выводит на первый план в качестве мощной конституирующей и организующей силы экономику. Неконтролируемые традиционными средствами массы людей все в большей мере начинают подчиняться не священникам, не государям, а руководителям производства - сначала мануфактурного, а потом индустриального и постиндустриального. На одно из первых мест в управлении обществом выходит галилеева наука, которая не только становится «непосредственной производительной силой», но и решающим фактором руководства социумом. Идеалом в рамках парадигм новоевропейской цивилизации становится просвещенное управление. Такая переакцентуация механизмов руководства тесно связывается с формированием печатного слова.

Техногенная цивилизация стремится редуцировать руководство к управлению и поставить вопросы организации социума в технологическую плоскость. В рамках кибернетических парадигм акцентируется существенная аналогия между процессами управления в обществе, животном сообществе и в машине.²

В современной новоевропейской ментальности исходят из априорной ценности демократии. Однако, что касается современной России, то, риторически признавая безусловную ценность демократического стиля, руководители фактически его, чаще всего, не осуществляют. Реальность такова, что обычно верх берет не рациональная демократически ориентированная воля руководителя, а социальные и социально-психологические стихии. Это выглядит как реализация других стилей руководства, не столь высоко оцениваемых современным логическим рассудком и наукой.

Особенно интересны такие моменты в технологии руководства, которые пытаются выйти за границы повседневных рациональных процедур принятия решений, используют объективные закономерности циклического изменения общества в больших масштабах, с трудом поддающихся рациональному осмыслению в терминах технологии. Речь здесь идет о руководстве обществом с помощью праздничного цикла, а также с помощью глубинным образом связанного с праздником цикла «революция – повседневный порядок».³ Если повседневное руководство базируется на фигуре руководителя по преимуществу, то праздник как бы снимает роль личности руководителя. Праздник – это руководство на уровне безличного мифологического, на уровне внеиндивидуальной и надындивидуальной традиции. Решительные сдвиги в общественном развитии достигаются тогда, когда руководитель развязывает, раскрепощает карнавальные стихии в социуме, что приводит к революционным сдвигам в обществе. XX век показал, как в руководстве обществом могут использоваться эти праздничные, карнавальные закономерности, чреватые революционными катаклизмами. Правда, чаще всего общество в таком состоянии перестает подчиняться рациональному контролю тех, кто эти стихии развязал. В результате возникают такие следствия, которых никто не хотел.

В целом, на фоне кажущегося прогресса управления в рамках техногенной цивилизации развертывается деградация процесса руководства, что связано с «расколдованием» мира (М. Вебер), в первую очередь - с ослаблением организующей роли религии. Ослабление ценностного потенциала руководства неблагоприятно сказывается и на возможностях социального управления. В итоге, XX век показывает, что руководство социумом «отстает» от тех объективных, неуправляемых социальных стихий, которые именно в новоевропейской цивилизации набрали невиданную силу. Речь идет не только о двух Мировых войнах, но и о волне революций и гражданских войн, прокатившихся по миру в XX веке и продолжающих свое движение в XXI. Наука – эта главная надежда новоевропейской цивилизации, все более и более теряет свой авторитет. Оказывается, что она сама по себе не способна разрешить проблемы руководства современным человечеством. Ученые уже не рассматриваются в качестве экспертов или «спичрайтеров»

властителей, как это было в революционной Франции в конце XVIII в.: теперь же «что бы ученые ни делали, у них все равно получается оружие», в частности, психотронное. Стабилизирующие возможности науки, как оказывается, весьма ограничены по сравнению с тем разрушительным потенциалом, который в ней таится. Таким образом, редукция руководства к научному управлению не приносит плодотворных результатов. Надежда на то, что технологически можно разрешить основные проблемы организации социума, оказывается неоправданной.

В связи с этим на первый план выдвигается фигура руководителя, его индивидуальность, исключительная важность которой для организации общества, так или иначе, чувствовалась всегда. Индивидуальность руководителя, его суверенная ответственность оказываются самым существенным моментом и в известном смысле *гарантом* руководства. Здесь же обнаруживается со всей остротой и основное противоречие руководства. Руководитель не может снять с себя ответственность за то, что он не в состоянии контролировать. Поэтому *трагическая сущность фигуры руководителя*, выявившаяся уже в архаике (скажем, как «жертва отпущения»), в новоевропейской цивилизации обнаруживается особенно остро.

Субъект руководства как личность – это человек, идентифицированный с тем социумом, которым он руководит, и кроме того – человек, персонифицирующий этот социум, олицетворяющий его. Операция *идентификации* – необходимое условие бытия личности субъекта руководства. Подлинный руководитель «растворяется» в своем социуме, радуется его «радостями», печалится его «печальями». Для него интересы руководимого им коллектива стоят на первом, а свои собственные интересы, – на втором месте.

Однако решающая операция, основная процедура, генерирующая руководителя, это не идентификация, а *процедура персонификации*. Руководитель это, прежде всего, *человек персонифицирующий*, т. е. – человек, представляющий тот социум, которым он руководит. Поэтому существенна символическая природа индивидуальности субъекта руководства. Руководитель в этом смысле всегда есть символ, имеющий непреходящее значение. Хлесткий постмодернистский тезис, что «Босс мертв. Мы больше не верим в руководителей», неверен по существу. Речь может ид-

ти только о замене руководителей одного типа руководителями другого типа, что постоянно происходило и происходит в социальной эволюции, но не о «смерти руководителя». Ситуация здесь такая же, как и со «смертью автора».

Что же персонифицирует (представляет и символизирует) руководитель? Он *олицетворяет* вершину в иерархической системе социума, т. е. он непосредственно целеполагает, формирует цели того или иного уровня социальной организации, соотнося их с ценностями. В то же время в его деятельности происходит персонификация выбора, – принятие решения. Это означает, что руководитель есть человек, ставящий цели и несущий ответственность за их выполнение. Руководитель исполнен *веры*, что именно его личная, индивидуальная активность может воздействовать на процессы, происходящие в социуме в направлении к ценностям. Социум, с точки зрения его веры, может быть превращен из целесобразной в целевую систему. В этом плане руководитель олицетворяет внутреннюю соборность социума, – его сущностную целостность и единство.

В новоевропейской цивилизации, ориентированной на галилееву науку, проблема подготовки руководителей по существу редуцируется к формальному образованию управленческих кадров. Здесь не столько культивируются ценности руководства, а происходит информирование о технологиях управления.

Весьма актуально для нас выявление особенностей руководства в России. Существенно то обстоятельство, что содержание руководства, его формы и технологии зависят от того цивилизационного контекста, в котором это руководство осуществляется. Здесь обнаруживаются два методологических инварианта, характерных для стран культурной периферии, к которой реально сегодня относится Россия. А. Тойнби называет две установки культурной периферии: иродианство и зилотизм.⁴ Иродианство как определенная социокультурная стратегия делает установку на то, чтобы «догнать и перегнать» центр. Зилотизм же объявляет, что у данного региона свой особенный путь, поэтому «догонять и перегонять» не нужно, а нужно выявить индивидуальные особенности своей культуры и смело реализовать свою неповторимость. В русской истории иродианству и зилотизму в известной мере эквивалентны соответственно «западничество» и «славянофильство». В

«западничестве» проблема руководства особенно настойчиво редуцируется к проблеме технологии социального управления. В «славянофильстве» постоянно прорывается упование на необходимость «восстановления» русских традиций в руководстве, которые авторы ищут в своих интерпретациях русской истории.

Особое внимание следует уделить социально-философскому анализу конкретных моделей специфики руководства в России. «Парадигма» российского руководства, построенная А. П. Прохоровым, не только содержательна, но и носит блестящую форму, продолжающую традиции Салтыкова-Щедрина.⁵ Согласно такому видению российское руководство пребывает в одном из двух состояний: 1) стабильность, застойность 2) нестабильный, аварийно-мобилизационный кризисный режим. В стабильном состоянии руководство осуществляется неконкурентно, административно-распределительно. В нестабильном состоянии система руководства становится агрессивно-конкурентной, принимающей, например, известные, хотя по сути до сих пор не проанализированные формы «сталинских репрессий». Эта конкуренция значительно жестче западной. Именно здесь и появляются, с одной стороны, такие яркие индивидуальности руководителей, как Г. Жуков или И. Сталин, и безликая масса «управленцев», которые во имя собственного выживания жертвуют своим лицом.

В стабильном состоянии каждое решение высшего руководства влечет за собой тенденцию к консервации. Инновации, как правило, спускаются «на тормозах». В нестабильном состоянии руководство направлено на результат, соответствующий интересам системы в целом. В стабильном состоянии реформы невозможны. Чтобы достичь успеха, нужно перевести страну в нестабильный режим. Тогда наказания ужесточаются, скорость движения кадров стремительно увеличивается. В этой ситуации отдельному индивиду становится более выгодно ориентироваться на интересы страны, а не на свои личные интересы. Русская модель работает эффективно тогда, когда «лютость начальства», по выражению А. П. Прохорова, сопоставима с жесткостью внешнего врага.

«Аварийное состояние» как и всякое «праздничное» по сути бытие, не может длиться долго. Население начинает уклоняться от государственных обязанностей, и система постепенно и незаметно

для самой себя (особенно в условиях интенсивной идеологической обработки) сползает в застой. Руководящая элита «делает вид», что выполняет свои функции в полном объеме, т. е. будто бы функционирует в аварийном режиме, а исполнители «делают вид», что они эти непомерные требования будто бы выполняют. Компромиссы, связанные с тотальным лукавством и притворством, устраивают всех: народ получает спокойствие, а руководство получает в перспективе возможность перейти опять к аварийно-мобилизационным мерам. Особое место здесь занимает слой «управленцев», так сказать, государственных менеджеров, который опосредствует отношения власти и народа. «Историческая миссия» такого рода «управленцев» (чиновников) в России – быть буфером, т. е. преобразовывать невыполнимые требования законов в приемлемые «для жизни» правила. Российская чиновная бюрократия в этом смысле имеет «народный» характер. Взятничество в такой системе не только неизбежно, но и необходимо самому обществу: без него социум не мог бы существовать. Парадоксальным образом, если чиновник не коррумпирован, то общество перед лицом власти беззащитно. Одной из ключевых задач, изменяющей основания самого этоса руководства, поэтому является постепенное преодоление «культуры бедности»,⁶ имеющей глубокие корни в российском менталитете и объясняющей многие проблемы руководства в России.

Итак, если подвести итоги, то именно *олицетворение* социума руководителями различных рангов есть необходимое условие функционирования и развития общества. Между тем как в социально-философских, так и в социологических исследованиях феномен олицетворения и его роль в социуме до сих пор остается в тени.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Кн. 1 // Гегель. Соч. Т. 12. М., 1938. С. 29–30.

² Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. М., 1968.

³ См.: Магун А. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. СПб, 2008; Юдин Н.Л. Социальный смысл праздника. М., 2006; Рольф М. Советские массовые праздники. М., 2009.

⁴ Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 1991.

⁵ См., напр.: *Прохоров А. П.* Русская модель управления: компромисс между системой и населением // Вопросы философии. 2003. №2. С. 42–52.

⁶ *Ахиезер А. С.* Богаты мы или бедны? // СО: современное общество. Харьков, 1994. №3. С. 46–50.

Психосоматика в теории и практике исцеления *

1. Вступление. Идея психосоматики является производной философии целостности, исходящей из неделимости человека на душу и тело. Перспективы философии целостности явно просматриваются и в медицинском, и в психологическом, и в духовном направлении, и их развитие зависит сегодня не только от взаимодействия экзистенциально ориентированной философской антропологии, феноменологии и феноменологической психологии, не только от анализа достижений западной медицины, но и от выстраивания преемственности с древними традициями целостного врачевания человека, такими как йога или гомеопатия. Проблема целостности – это проблема интеграции областей человеческого знания в целях не только специализированного лечения безликого телесного объекта, но исцеления неделимого существования.

Несмотря на уже довольно давнее (в 20–30 гг. прошлого столетия) появление теории психосоматики в медицине и плодотворный отклик на идею психосоматики в психологии середины этого же столетия, в медицине, в большей части психотерапии и в общественном сознании господствует модель деления человека на телесное и психическое начала. Не раз отмечалось, что, будучи детерминистской и материалистической, концепция З. Фрейда в то же время исходит из представлений о психосоматическом единстве. Симптом для Фрейда – это ситуация, когда «душа мыслит телом». ¹ Тем не менее, понятие психосоматики и в психотерапии, и в медицине чаще всего связывается с определенным рода отклонением от нормы. В свою очередь норма лечения состоит в том, что медицина занимается телом, а психология – психикой.

Традиционная аллопатическая медицина воздействует на «объективный» биологический организм, исходя из дуализма тела и сознания. Преобладание такого подхода имеет в настоящее время совершенно определенные основания, связанные с возможностью его массового применения, тогда как обращение к индивидуальной истории пациента требует большого количества времени, и

подобный прием у врача является роскошью в условиях перенаселенности нынешнего человеческого мира. В таких направлениях медицины, которые предусматривают индивидуальный подход, как, например, в гомеопатии, существует и соответствующая оплата услуг специалиста. И эта оплата, и количество времени, необходимое для каждого клиента, не позволяют сделать эти услуги массовыми. Таким образом, реальное положение вещей обусловлено здоровой необходимостью обеспечить большому количеству людей хотя бы минимальное медицинское обслуживание. Массовая медицина сегодня не может иметь иные основания, и настоящая ситуация «механизированного» обслуживания человека не подлежит осуждению, но обсуждению и постепенному изменению. Если говорить о перспективном преобразении «философии лечения», она может менять направленность, переориентируясь от лечения тела к *целению* человека, опирающемуся на единство психического и соматического пространства.

II. Материалы и методы исследования. Для раскрытия идеи духовно-телесного единства должен быть задействован материал как научного, так и религиозного характера, поскольку эта идея восходит к древним религиозным традициям, таким как христианство и йога. Канонические религиозные учения не рассматривают человека отдельно от Бога, но как его часть (в христианстве: люди – члены Христова тела; причащение телу Христа). Человек как часть внутри себя тем более не должен разделяться и дробиться, но быть приводимым к единству (не для себя – но для Бога). В христианстве тело, в смысле плоти, является не самостоятельной субстанцией, а лишь материалом преобразования, рассматриваясь не само по себе, но только в отношении к Богу (и тогда это *soma*) или к самовольному бытию (и тогда это ничто, плоть, *sarx*). Разделение на тело и душу является не естественно присущим человеку, но следствием грехопадения. «Отличительная особенность религиозной антропологии заключается в том, что человек для нее – это тот, кто нуждается в *спасении*, то есть в восстановлении своей связи с Богом»,² и эта связь восстанавливается через *преображение* земного тела, когда оно становится прозрачным для Божественных энергий, и дуализм духа и тела нивелируется через телесное воскресение в эсхатологическом будущем. Как замечает Митрополит Минский, «Аскетический подвиг не имеет ничего

общего с борьбой духа против тела». ³ Современная христианская антропология развивает идею телесно-духовной целостности в свете достижений биоэтики. ⁴

Также индуистская йога не ставит задачу совершенствования тела или ума. Телесные практики позволяют «привести тело в состояние гармонии, чтобы его можно было превзойти и забыть». ⁵ Что касается рационального ума, главного инструмента философии, он рассматривается лишь как одна из форм конструирования реальности. Своей основной задачей джняна-йога считает преодоление ограничений логического мышления. Мировоззрение и его философская рефлексия – лишь следствие логического конструирования и способ создания соответствующей онтологии.

Приведение существования человека к целостности является главной целью *йоги* (от слова «йудж» – связывать; здесь: восстанавливать связь) – учения, которому большинство религиозных систем уступает по силе влияния на повседневность. В связи с этим интересны материалы Бихарской школы йоги, учитывая ее современную известность и использование ею разных направлений йоги – хатха-йоги, бхакти-йоги, джняна-йоги, крийя-йоги, карма-йоги – в разработке методик лечения различных заболеваний, вплоть до онкологии и сахарного диабета. Предваряя описание практик в изложении своего подхода к йога-терапии, Свами Шивананда Сарасвати, автор Бихарской школы, критикует принципы западной медицины: «Медикаментозные методы и способы лечения... не подкрепленные усилиями самого пациента, направленными на победу над причинами недугов, делают человека рабом, ибо не исцеляют его, а лишь устраняют некоторые последствия нарушений, корнящихся глубоко в личности человека, в его сознании. При таком лечении причины болезней не искореняются, и через некоторое время дают ростки тех же, а иногда и еще более замысловатых патологий. И снова требуется внешняя сила. Так страдалец попадает в прочную зависимость от некоего внешнего благодетеля – врача или целителя». ⁶

Хатха-йога рассматривает тело как инструмент, который нужно поддерживать в наилучшем состоянии, что позволит стабилизировать благоприятные состояния сознания, сопровождающие его преобразование, и в итоге восстановить связь между несколько-

ми пластами человеческого бытия: праническим (энергетическим) телом, физическим телом и умом.

Современная философия медицины и психотерапия также предлагают различные модели интеграции психического и физического, построенные на внедрении в психотерапию телесных практик и, с другой стороны, на введении в поле медицинской картины болезни реальности психического переживания. Например, К. Фельтхэм предлагает понятие «воплощенного мистицизма», подразумевающее внимание к культурной и социальной обусловленности внутренней картины болезни и использование результатов религиозных психофизических практик.⁷ Фельтхэм проводит последовательную критику различных моделей психотерапии, старательно «обходящих» тело стороной, среди которых главным примером является психоанализ. У. Месснер выдвигает свой вариант соединения принципов нейробихевиоризма и психоанализа в подходе к целостному self.⁸

Целостный подход к человеку приемлет, например, гомеопатия, для которой картина исследования выявляет взаимосвязь психического и физического в человеке. В гомеопатии нет понятия «больной» и «пациент», а есть типы ориентации человека в мире, важной частью которых является индивидуальное переживание. История гомеопатии насчитывает более 300 лет и берет начало в философии алхимии, в открытиях врача Парацельса.

Современным выражением холистического подхода является и так называемая «нарративная медицина», а также феноменологическая и экзистенциальная психотерапия. Например, терапия Dasein-анализа (DA therapy) предусматривает в качестве основного своего метода «понимающий разговор» (understanding conversation).⁹

Такие подходы демонстрируют попытки проникнуть в субъективный мир болезни посредством его понимания и уважения к нему (respect) и найти нити, привязывающие болезнь пациента к его индивидуальной истории. Для терапии в таком случае вопрос состоит не столько в том, существует ли психосоматическое единство, сколько в том, как выстраивание этого единства может быть использовано для помощи пациенту. Во многих практиках речь и невербальное выражение пациента служат таким феноменологическим «зеркалом» внутренней субъективной картины болезни.

III. Результаты и их обсуждение. Рассмотрим некоторые методологические следствия холистического подхода в медицине и психотерапии. Внимание к внутренней реальности переживания клиента приводит к мысли об интеграции патологического в пространство диалога и понимания. Основатель гештальт-терапии Ф. Перлз, родоначальник трансперсональной психологии С. Гроф с самого начала своего творческого пути говорили о непродуктивности дихотомии патология-норма (Перлз) и о неэффективности использования клише «измененное состояние сознания», обозначающего аномальный феномен (Гроф).

Ф. Перлз критиковал не только узкое использование понятия психосоматики в медицине (если тело реагирует на психическое состояние, это рассматривается как патология), но и вообще подход к болезни как к состоянию объективной патологии, которая подлежит исправлению механистическим воздействием на тело или манипулированием психикой. Здесь мы подходим к важной теме для современного психосоматического пространства – теме болезни.

В. Лехциер писал о медикализации культурных значений болезни, не оставляющих места для моральных или религиозных ее истолкований.¹⁰ Такие эффекты созвучны основной характеристике роли больного – пассивности: «В хирургических и фармакологических формах лечения пациент может быть совершенно пассивным, и чем он пассивнее, тем лучше»,¹¹ – отмечает Ф. Перлз в «Практике гештальт-терапии». «Фармакологические обезболиватели оказываются средствами частичного “вычеркивания” актуальности человека, в данном случае, актуальности боли».¹² Болезнь как аномальное состояние, как бессмысленное страдание, лишенное в светской культуре значения, которое придавал ей религиозно-сотериологический контекст, будь то идея наказания, греха или кармы, не требует личного усилия, действия «изнутри» болезни, которое заменяется внешним воздействием врача-спасителя. Болезнь, лишенная личного осмысления, не может дать энергии, преобразующей мир. «Если самосознание бесполезно, тогда и страдание пациента бессмысленно, и его вполне можно заглушить аспирином, пока терапевт-хирург оперирует его пассивность»,¹³ – писал Перлз.

Закономерно, что у «больных» часто не хватает энергии даже на то, чтобы соблюдать предписания пассивного лечения. Тело для пациента, особенно для хронического больного, становится врагом, досадным объектом, причиняющим страдание, – объектом, с которым пациент себя разотождествляет. Лечащийся не хочет процесса лечения, а хочет снятия симптомов.

В современном обществе лечение, цель которого состоит в ликвидации болезни, является нормой, и правило здравого смысла обязывает не только вовремя прибегать к медицинскому лечению, но и предотвращать заболевание мерами профилактики. Такое «избегающее» значение болезни, однако, не всегда было и не всегда является очевидностью. В романе «Анна Каренина» Л. Н. Толстого мы читаем: «После внимательного осмотра и постукивания растерянной и ошеломленной от стыда больной знаменитый доктор, старательно вымыв свои руки, стоял в гостиной и говорил с князем. Князь хмурился, покашливая, слушая доктора. Он, как поживший, не глупый и не больной человек, не верил в медицину и в душе злился на всю эту комедию».¹⁴

Даже не поддерживая какие-либо конкретные культурные или социальные значения болезни, можно сказать, что современная западная цивилизация прошла путь от врачевания души к медикализации тела, к фобии болезни и боли.

Тем временем, для современного человека, находящегося под «анестезией социального поля»,¹⁵ боль более чем когда-либо может сигнализировать о нехватке соприкосновения с природой и с собственными чувствами. Но социальная реальность настроена не на использование энергии боли, прислушивание к ней, а на избавление от нее. Человек стремится заглушить боль, чтобы не выбывать из социальной динамики. Боль пугает, потому что никто не знает, *как в ней быть*. Ни общество, рассчитанное на «здоровых» членов, ни медицина, призванная обратить больных людей в здоровых, не помогают переживанию опыта боли, его осознанию и интеграции. Боль превращается в атрибут патологии.

Сегодня исследователи рассматривают проблему болезни и больного через субъективное значение боли; субъективный фактор становится основной почвой для поиска исцеления. Как считал Ф. Перлз, в боли конденсируется индивидуальная история переживаний. Субъективный контекст боли и болезни включает

социальный, культурный и индивидуальный уровни. Существует, например, мнение о том, что болезнь представляет собой социальный конструкт,¹⁶ формирующий представления о «ненормальных», негативных состояниях, подлежащих лечению.

Современные попытки концептуализации болезни учитывают «уникальные аспекты заболеваний»: эмоциональное состояние, повседневные задачи существования в болезни («day-to-day tasks of living with illness»), бытие хронического больного в культуре «здорового» общества, разрешение интерактивных паттернов в отношениях с семьей¹⁷ и т. д. Чешский исследователь Петр Коба осуществляет феноменологическое рассмотрение болезни и патологии не из перспективы нормативных идеалов здоровья, а из философского анализа природы соотношения зла и болезни. Коба критикует хайдеггеровскую посылку о том, что болезнь есть лишение некоторых возможностей бытия-в-мире; о том, что каждая болезнь – это потеря свободы.¹⁸ Всякое патологическое нарушение трактуется М. Хайдеггером как род нехватки. Коба отмечает, что у Хайдеггера, как и в целом в современной западной культуре, болезнь понимается негативно, в смысле лишения возможностей. По сравнению со здоровьем, болезнь есть недостаточный модус бытия*.¹⁹ Коба указывает на то, что болезнь может не только сокращать возможности, но и открывать, провоцировать те возможности и способности, которые в «здоровом» состоянии недоступны. Так, менингиальный сифилис вызывает всплеск интеллектуальной деятельности, а потеря зрения обостряет слух.

Коба считает, что хайдеггеровская трактовка болезни противоречит базовой феноменологической максиме, согласно которой все явления должны быть представлены в своем собственном свете. Он предлагает выявить исходное значение болезни путем редукции предпосылок, на основе которых болезнь представляется недостатком здоровья.

Используя философские предпосылки Ф. Шеллинга и Ж. Делеза в интерпретации зла и индивидуальности, Коба в качестве фундамента для понимания болезни берет феномен страдания, как не просто знаменующего недостаток здоровых функций, но и формирующего сущность человеческой жизни. Коба субстанциализирует болезнь, придает ей онтологический статус одного из состояний существования. Если болезнь воспринимается как

нехватка здоровья, недостаток, человек пытается игнорировать ее или чем-то заполнить. В том случае, когда состояние болезни представляется самостоятельным, появляется возможным увидеть ресурс болезни и использовать его, прислушиваясь к ее экзистенциальной значимости и ассимилируя ее в существовании «здесь и сейчас». Болезнь в таком случае понимается не как помеха жизни, а как ее актуальное состояние.

Установление связи с жизненным состоянием пациента помогает ему переносить страдание, «быть в боли», разделить с другим субъективное переживание своей особой, трансформированной болью жизни, т. е. сделать это переживание из субъективного интересубъективным. Однако возникает правомерный вопрос о том, как все это может *практически* помочь в излечении больного, как соприкосновение с душевными переживаниями пациента выведет его из боли, избавит от страдания?

Подобные вопросы заставляют обратиться к проблеме психосоматики. «Психосоматическое заболевание» является особой категорией заболеваний в научной системе медицины. Именно понимание психосоматики показывает, насколько глубока дихотомия тела и сознания, укорененная в культуре. Дуализм психики и тела, или тела и сознания, выступает критерием «нормальности» в терапевтической практике. Независимость как психически здоровая установка рассматривается многими профессионалами медицины как психофизический параллелизм, присутствие четкой границы между душевным и телесным, тогда как стирание этой границы заставляет душу «говорить языком тела», вызывая психосоматическую патологию: «Обретение независимости в физиологическом, телесном понимании – это "отделение души от тела", переход к относительно автономному их существованию, процесс возникновения и поддержания относительного психофизического параллелизма. Любые нарушения закономерного процесса отделения психики от тела, обретения психологической свободы и независимости приводят к разного рода проявлениям психосоматической патологии. В широком смысле к ней можно отнести почти все болезни, не связанные прямо с внешним причинным фактором (травмой, инфекцией и т. д.)».²⁰

Медицинское понятие психосоматики предполагает соматическое отклонение, причиной которого является психическое рас-

стройство. Таким образом, психосоматика в медицине отсылает полностью к области патологии. В этом понимании психосоматика обозначает болезнь. На недостаточность такого взгляда указывают многие специалисты: ведь «при таком подходе за рамками научного анализа оказалась обширная область психосоматических проявлений в норме».²¹

«Психосоматические заболевания» относят к области феноменологии психопатологии.²² У. Месснер отмечает, что сам термин «психосоматика» обычно подразумевает дуалистическое деление на тело и сознание, которые, будучи в принципе разделенными, каким-то образом взаимодействуют*.²³

В. В. Николаева, профессор кафедры нейро- и патопсихологии МГУ им. М. В. Ломоносова, в качестве причины, обуславливающей узость применения понятия психосоматики, называет склонность отождествлять человеческое в человеке с областью психики, а телесность относить к биологическому условию развития психики.²⁴ Профессор рассматривает телесные феномены с точки зрения их социокультурного регулирования и моделирования телесности через систему социальных значений и ставит проблему вычленения нормальных психосоматических феноменов, что позволит рассмотреть за психосоматическим симптомом (патологическим проявлением) здоровую, индивидуально выраженную, функцию социального приспособления. Иными словами, есть необходимость искать психологический смысл симптома для выявления его социальной роли. Например, одышка может быть способом привлечения внимания, установки коммуникации.

Е. Д. Соколова считает «соматизацию» естественным, хоть и крайним способом защиты личности в современных условиях давления цивилизации. Избежать следования многочисленным социальным нормативам, заболев, — значит, применить социально-приемлемый способ защиты. «Уйти в болезнь» более естественно, чем «признать (перед собой и другими) свою некомпетентность и социальную несостоятельность».²⁵

Многие ученые отмечают, что психосоматика, характеризующаяся стабильными болевыми симптомами, не подтверждаемыми или подтверждаемыми на соматическом уровне, связана с недоверием человека к окружающей его среде. Человек не верит в то, что контакт со средой может привести к удовлетворению его потреб-

ностей и «сублимирует» энергию желания в боль, контактируя со своим телом как заменителем среды и одновременно инструментом получения безопасного внимания среды: «Субъективная картина болезни систематизирует в сознании больного наблюдаемые им симптомы, логически связывает их с умозрительной причиной болезни, возлагает вину за нее на определенную ситуацию или на определенных лиц».²⁶

Свой путь работы с субъективной картиной болезни предлагает гештальт-терапия, феноменологически ориентированная психотерапия. Этот вид психотерапии основан на понятии целостности (нем. «Gestalt» – целостная структура, существенные свойства которой нельзя понять путем суммирования свойств ее частей). В целостность включен сам живой биосоциокультурный организм, часть среды, с которой он соприкасается, и граница контакта между ними. Такой «гештальт» постоянно находится в движении, так как организму присуще свойство приспособления.

Гештальт-терапия рассматривает болезнь как актуальный процесс жизни, а не как что-то застывшее, досадно прерывающее «нормальный» ход вещей. Терапевт проясняет индивидуальный экзистенциальный смысл страдания, используя его энергию, которая в пространстве жизненного сценария клиента тратится на сопротивление и подавления потребностей.

Трудность, с которой сталкивается терапевт, заключается в том, что человек обычно рассматривает большую часть своего опыта как само собой разумеющееся, правильное поведение, нарушаемое нежелательными неприятными ситуациями, которые он хотел бы устранить, не меняя общего фона, а лишь найдя причины «неполадок» и ликвидировав их. Человек разделяет свой опыт на части, которые связаны с проблемой, и части, которые не имеют к ней отношения и не подлежат изменению. В пределе эта ситуация жесткого раскола проявлена в отождествлении болезни только с физическим планом бытия, с определенными частями тела, и в стремлении избавиться от симптомов, «мешающих» жизни, с которой «в общем» все в порядке. «То, как пациент разговаривает, дышит, движется... выражает презрение, ищет причины и пр., кажется ему очевидным, лежащим в его конституции, природе»,²⁷ – замечает Перлз.

Ретрофлексия как механизм психологической защиты, часто обуславливающий психосоматические заболевания, производит раскол организма на конфликтующие части, при котором либо одна часть устанавливает диктатуру над другой, либо одна из частей не осознается, отчуждается. При потере чувствительности к части самости, выражающей определенные потребности, для удержания потребностей вне осознания может быть использован мышечный зажим (например, сдерживание дыхания для подавления эмоций), в перспективе могущий стать «слепым пятном» в теле, потерявшим физическую чувствительность. Так организм избавляется от склонности чувствовать повреждения и постепенно перестает эмоционально реагировать на окружающее. Если взаимодействие с объектами среды становится слишком опасным, агрессия организма направляется на самого себя, а мышечные движения имитируют заменяемые объекты.

Часть личности заглушается, но борьба продолжается, перестав быть осознаваемой. Конечный результат этого – «неизбежное более или менее серьезное психосоматическое заболевание: ухудшение ориентации и манипулирования, боли, слабости, или даже регенерация тканей».²⁸ Например, головные боли – это ретрофлексированная двигательная активность. «При головной боли лучше принять ответственность, чем аспирин, – советует Ф. Перлз. – Лекарство временно притупит боль, но не разрешит проблему. Сделать это можете только вы».²⁹

Ф. Перлз и его последователи интерпретируют боль, отвращение и другие негативные переживания, которые вызывает болезнь, как закономерно проявляющиеся функции организма, посредством которых природа привлекает внимание человека к тому, что требует внимания: «Вы должны научиться переживать, если это необходимо, боль и страдание, чтобы разрушить и ассимилировать патологический материал, содержащийся в симптоме. Реинтеграция разделенных частей всегда содержит конфликт, разрушение и страдание».³⁰

При таком подходе физиологические процессы не могут быть отделены от психологических, и деление на психосоматические и соматические заболевания теряет всякий смысл. Очевидно, что там, где есть психика, есть и соматика – элементы, составляющие целое, между которыми невозможно установить причинно-

следственные отношения. Основатель гештальт-терапии дает такое определение психосоматики: «С нашей целостной точки зрения, избегающей ловушки причинности, психосоматическим является такое событие, в котором грубое физическое нарушение больше бросается в глаза, чем нарушения умственного или эмоционального плана. Законы поддержки, контакта и прерывания применимы ко всем уровням; невозможно провести границу между психосоматическим проявлением и психосоматическим заболеванием».³¹

Разделение психического и физического, ума и тела, психики и соматики Перлз считает совершенно искусственными, а сосредоточение на одной из сторон дихотомии означает поддержание невроза. Вместо этого гештальт-терапия предлагает человеку использовать энергию блокирования потребностей, попробовать пережить то, как субъект сам создает себе, например, головную боль. Локализация боли, концентрация на ней, а не избавление от напряжения создает возможность контакта человека с собой. Переживание боли может привести к обнаружению непроизвольно производимых мышечных зажимов в определенных эмоционально окрашенных ситуациях. Перлз трактует психосоматический симптом как частичную вовлеченность человека в жизненную ситуацию, которую можно трансформировать в целостное выражение себя, в полную вовлеченность.

Лечением при этом является расширение области осознания*. Задача терапии – сделать доминирующими поведенческие реакции, свойственные здоровой саморегуляции организма, которые должны заменить болезнь как критическую, «аварийную» способность организма к восстановлению контакта со средой: «Болезнь – это незавершенная ситуация, она может быть завершена лишь смертью или излечением».³²

Болезнь – это еще и новый жизненный интерес, требующий внимания и интерпретации. Трактую боль как сигнал угрозы какой-то части организма, методика исцеления, разработанная «гештальтом», предполагает необходимость подчиниться сигналу и погрузиться в страдание. Перлз настаивает на том, что во время обострения боли человек не должен заниматься другими делами, – он должен переживать боль. Таким образом, акцент переносится с

лечения на сам процесс болезни, принимая переживание вместо подавления.

IV. Выводы. Представление о телесности как о культурно и психологически детерминированном явлении открывает большой простор для осмысления психосоматического единства и активной роли субъекта в его регулировании. В таком случае психотерапия становится не инструментом устранения болезненных телесных симптомов, а путем совместного с пациентом овладения смыслом психосоматических проявлений и их трансформации.

Успешный опыт экзистенциальной и феноменологической психотерапии, в частности, гештальт-терапии, показывает, что психосоматика есть не побочная патологическая реальность, а характеристика основополагающей целостности существования, отсылающая к онтологическим структурам бытия человека.

Гештальт-терапия на сегодняшний день имеет историю успешного лечения заболеваний с явными соматическими проявлениями и являет яркий пример эффективности холистического подхода, выраженного в терапии «индивидуального принятия ответственности» за субъективное значение болезни.

* Статья написана при поддержке Президентского гранта МД-333.2009.6.

¹ Савченко Н. М. Концептуальные контрапункты феноменологии и психоанализа: аналитика воображаемого // Вопросы философии. 2008. № 2. С. 175.

² Филарет, митрополит Минский и Слуцкий. Богословие и антропологические концепции XX века // Человек. 2002. № 1. С. 118.

³ Там же, С. 124.

⁴ См., напр.: Jersild P. Rethinking the Human Being in Light of Evolutionary Biology // Dialog: A Journal of Theology. Spring 2008. № 1. Volume 47. P. 37–53.

⁵ Сатьянанда Свами Сарасвати. Древние тантрические техники йоги и крийи: Систематический курс. В 3 т. Т. 1. М., 2005. С. 317.

⁶ Шивананда Свами Сарасвати. Новый взгляд на традиционную йога-терапию. М., 2007. С. 13–14.

⁷ См.: Feltham C. Here comes everybody: Multicultural perspectives on the body in counselling, psychotherapy and mysticism // Counselling Psychology Quarterly. 2008. June. Vol. 21. No. 2. № 133–142.

⁸ См.: Meissner W. W. Psychoanalysis and the Mind–Body Relation: Psychosomatic Perspectives // Bulletin of the Menninger Clinic. 70(4). С. 295–315.

-
- ⁹ *Rúziéka J.* An Understanding Conversation in Dasainsanalysis // *Existential Analysis*. 20.2. 2009. July. P. 277.
- ¹⁰ См.: *Лехциер В. Л.* Эффекты медикализации и апология патоса // *Топос*, 2006, № 1. С. 114—126.
- ¹¹ *Перлз Ф.* Практика гештальт-терапии. М., 2005. С. 161.
- ¹² Там же. С. 44.
- ¹³ Там же. С. 44.
- ¹⁴ *Толстой Л. Н.* Анна Каренина. Роман в восьми частях. Ч. 5-8. Л., 1968. С. 70.
- ¹⁵ *Савчук В. В.* Конверсия искусства. СПб., 2001. С. 18.
- ¹⁶ См., напр.: *Журнов. В. Д.* Здоровье – атрибут антропности // *Философия здоровья*. М., 2001.
- ¹⁷ См.: *DliihyPbDRN N.M.* Mapping knowledge in chronic illness // *Joumal of Advanced Nursing*. 1995. № 21. P. 1051-1058.
- ¹⁸ *Kouba P.* Conceptualizing Health and Illness // *Journal of Phenomenological Psychology*. 39 (2008). P. 62.
- * «In comparison with health, illness is a deficient mode» of being» // *Kouba P.* Conceptualizing Health and Illness.
- ¹⁹ Там же. С. 64.
- ²⁰ *Гушанский И. Л.* Дух, душа, психиатрия // *Человек*. 2003. №4. С. 145.
- ²¹ *Николаева В. В., Арина Г. А.* Клиническая психология. Клинико-психологические проблемы психологии телесности // *Психологический журнал*. 2003. № 1. С. 119.
- ²² *Решер Н.* Озадачивающие явления. Вопросы философии. 2002. № 1. С. 107.
- * «The term “psychosomatic” is often used to convey a dualistic sense of mind and body as separate and somehow interacting» // *Meissner W. W.* Psychoanalysis and the Mind–Body Relation: Psychosomatic Perspectives.
- ²³ См.: *Meissner W. W.* Psychoanalysis and the Mind–Body Relation: Psychosomatic Perspectives // *Bulletin of the Menninger Clinic*. 70(4). С. 296.
- ²⁴ *Николаева В. В., Арина Г. А.* Клиническая психология. Клинико-психологические проблемы психологии телесности // *Психологический журнал*. 2003. № 1. С. 119.
- ²⁵ *Соколова Е.Д., Манухина Н.М.* Нам пишут. Психологические аспекты соматических заболеваний // *Психологический журнал*. 2000. № 1. С. 143.
- ²⁶ *Гушанский И. Л.* Дух, душа, психиатрия // *Человек*. 2003. №4. С. 144.
- ²⁷ *Перлз Ф.* Практика гештальт-терапии. М., 2005. С. 11.
- ²⁸ Там же. С. 185.
- ²⁹ Там же. С. 190.
- ³⁰ Там же. С. 190.

³¹ Там же. С. 319.

* Разумеется, острые психосоматические проявления подлежат немедленному медикаментозному вмешательству.

³² *Перлз Ф.* Теория гештальт-терапии. М., 2004. С. 70.

Проблема природы ценностей в современной западной философии

Функционирование современного общества все в большей степени начинает определяться противоречиями, порождаемыми различием ценностных ориентаций индивидов и социальных общностей, что проявляется в возрастании степени их ценностной состязательности. Преодоление этой состязательности между людьми возможно только через формирование у них качественно новых ценностей, имеющих общезначимый характер.

В современной философской литературе понятие ценности употребляется в различных значениях. При этом наиболее распространенным оказывается расширительное истолкование ценности, в котором трудно выявить специфику и содержание понятия.

Многообразие трактовок центрального для аксиологии понятия «ценность», обусловлено различиями в решении проблемы соотношения объективного-субъективного, материального-идеального, индивидуального-общественного. Поэтому, применительно к характеристике ценностной системы, оно порождает многообразие аксиологических интерпретаций, толкований структуры, положения и роли ценностей. Например, Осип Шпенглер, Толкотт Парсонс, Арнольд Джозеф Тойнби считали источником возникновения ценностей жизнь социума, в процессе которой и выделяется значимое.¹ Франц Brentano, Алексис Мейнонг, Макс Шелер доказывали объективный характер самого чувства и, соответственно, общезначимость и объективность ценностей, которые тем выше, чем они долговечнее и чем выше удовлетворение, которое мы от них получаем.² Роджер Б. Пери, Джон Дьюи полагали, что ценности субъективны. Их возникновение связано с чувствами человека, с переживаемыми им ситуациями и с выделением значимых качеств и свойств только тех объектов или явлений, которые вовлечены в деятельность субъекта.

В детальных исследованиях Вильгельма Виндельбанда, Генриха Риккерта возникновение ценностей связывается с оцениванием человеком действительности, но подчеркивается принципиаль-

ное отличие ценностей от оценок. В основе всего, согласно Керту, лежит воля сверхиндивидуального субъекта, которая хочет истины. Главное определение ценности состоит в том, что она есть нечто полностью безотносительное и именно в этом смысле трансцендентное.³

Макс Шелер раскрывает, прежде всего, эротическую основу возникновения ценностей, связывая их генезис с изменением предметной определенности любви человека. По их мнению, любовь – это энергия, направленная на значимость другого, как отношение, в котором происходит совпадение противоположного – высшая ценность.⁴

По мнению Георга Зиммеля, жизнь – иррациональный самодостаточный феномен, сущность которого внеценностна. Ценностями выступают факты жизни в те моменты, когда они переходят из чисто природного существования в культурное измерение.⁵

Современный кризис теорий ценности связан с тем, что каждая из них абсолютизирует роль чувств или отношений в составе ценности, в то время как только чувства и отношения вместе составляют ценностное переживание. Виктор Эмиль Франкл полагает, что бытие смыслов и ценностей объективно, но усматривается индивидами неповторимым, уникальным образом. Он критикует теорию понимания ценностей как самовыражения индивидуальности (Жан Поль Сартр, Альбер Камю) или самовыражения человечества в целом (К. Г. Юнг), утверждая, что тогда бы ценности не могли звать человека дальше, чем он есть.⁶ Э. Фромм в своей концепции радикального гуманизма приходит к выводу, что современная общественная система не способствует развитию полноценной личности, реализующей себя в любви и творчестве, поскольку ей не выгодны гармонично развитые люди. Это означает, что люди будут бежать от свободы, будут стремиться к обладанию вместо того, чтобы быть, порождая угрозу самому человеческому существованию.

В семидесятые годы XX века на фоне критики натурализма, интуитивизма и эмотивизма формируются подходы, стремящиеся к целостному, комплексному освещению проблемы природы ценности, к преодолению противоречий, возникших в рамках той или иной отдельной традиции. В частности, Глен М. Вернон предложил объяснение природы ценности в контексте концепции симво-

лического интерактивного взаимодействия. Постигание эмпирических и неэмпирических символов происходит соответственно опытным, рациональным и сверхопытным способами, при этом реальность их для субъекта совершенно не связана с научной доказанностью. Аналогичного подхода придерживается и Роберт Брюнбау, отмечая, что основание ценности – «интуитивное требование», а потому, все стремления его логически идентифицировать неизбежно будут наталкиваться на неразрешимые трудности. При этом ценности не существуют в вакууме, они всегда ситуативны, всегда являются результатом определенного индивидуального опыта и зависят как от самого индивида, так и от цели, условий.⁷ Существование человека обязано его способности создавать ценности определенных вещей и явлений, поэтому не материальные условия выступают первичными для его бытия. И это один из тех выводов, который, по нашему мнению, безусловно, следует учесть современным исследователям ценности. Сам человек трактуется, исходя из его ориентированности на абсолютное царство ценностей и сущностей, которые усваиваются в результате активного творчества. В XX веке возникает новый тип философствования, акцентирующий моменты индивидуальности, свободы и утверждающий независимость личностного бытия и мира ценностей, стремящихся, в свою очередь, к трансценденции и коммуникации.

Роль ценностей в благополучии существования современного человека и общества действительно велика. Философами-теоретиками было показано, что наши текущие глобальные кризисы являются в большей мере результатом неадекватных социальных ценностей и воззрений, что человеческая судьба, все сферы человеческой жизни и судьба всей биосферы находятся в полной зависимости от тех воззрений и ценностей, которые выберут следующие поколения.

В настоящее время развитие аксиологии и человеческой мысли тесно связано с ответственностью каждого отдельно взятого человека по отношению к своей жизни и к жизни общества в целом. Человек становится способен к изменениям через себя к изменениям в окружающем мире. Обладая силой личности и силой единения общества, он способен на глобальные изменения так же, как и на касающиеся только его, в соответствии с собственными

интересами. В этом проявляется объективность представления человека как созидателя жизни вообще и наук в частности. Только человек способен один или в сообществе оценить что-либо, дать оценку. Без человека само понятие ценности абсолютно теряет значение.

Конечно, когда мы говорим о высшем положении ценностей по сравнению с частными идеями или чувствами, то мы понимаем, что идеи или чувства в значительной степени провоцируют и определяют направленность поведения в соответствии с тем ценностным вектором, который и необходимо регулировать у человека в частности и общества в целом. Выработав и доказав правоту полученного ценностного вектора, можно вступать в стадию объединения ценностей личности и общества. Ценности должны служить человеку и обществу. В то же время, жизнь человека должна оставаться высшей ценностью в обществе, со временем принимая внеценностное значение.

Наиболее полно охватить современную концепцию ценности может позволить себе принцип любви как энергии, пронизывающей все понятия, направленной на значимость другого, на отношения, в котором происходит совпадение противоположного – высшей ценности. Любовь может проявляться в абсолютно разных видах взаимоотношений людей и общества, основываясь на принципе жизни как феномена, сущность которой внеценностна. Только любовь со своим огромным потенциалом, слепая ко всем недостаткам любимых, способна через трансцендентные особенности своего существования объединить и помирить все, что иначе никогда не существовало бы. Так любящий человек оказывается существом, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего существования, в чем, возможно, и состоит реальная ценность этой жизни. Человек перестает быть просто винтиком бездушной системы, реализует себя в своей любви и творчестве, тем самым гармонично развиваясь.

Придание же аксиологии свойств трансцендентальной диалектики (что означает притязание рассудка на сверхфизическое применение) и трансцендирования от аксиологии вообще, позволит найти новые особенности и направления в развитии аксиологической мысли. Основываясь на этих утверждениях и полагая, что

отношения и чувства человека вместе должны образовать органическую целостность, можно прийти к заключению, что современным этапом развития аксиологии должна стать стадия поэтапного глубокого взаимопроникновения тех качеств и смыслов различных теорий, которые скрупулезно подготовили нам все мыслители аксиологического толка. Современная создаваемая теория позволит разработать новую схему взаимодействия человека и природы, всего, что может окружать человека, основываясь на принципах сохранения и преумножения полноты его бытия, которая реализуется в динамике созерцаний, переживаний, в свободе личности, человека и общества и их глубокого взаимодействия.

Значение ценности не может быть представлено как сумма ее компонентов – объективного и субъективного, оно подобно «симфоническому оркестру» – органической целостности, что не существует в вакууме и всегда ситуативно. Это значение является результатом определенного индивидуального опыта и зависит как от самого индивида, так и от условий его существования. Обогащение аксиологического развития определяется постоянным проявлением воображения человека, его мышления и творческой деятельности. Соответственно, иерархия ценностей не может быть линейной и вертикальной, она может быть лишь результатом очень сложного взаимоотношения ценностей, которая будет изменяться в зависимости от состояния субъекта, его потребностей, возможностей, его мироощущения, общества в котором человек находится.

Взаимовлияние, столкновение, слияние всех этих подходов и составляет своеобразие современного аксиологического видения мира, в конечном итоге, из которого появится новая концепция ценностей.

¹ Гайденок П. П. Аксиология. // Современная западная философия. М., 1991. С. 156.

² Шелер М. Человек и история. Вып. 3 // М. 1993. С. 45.

³ Риккерт Г. О системе ценностей. // Логос. М., 1914. С. 118.

⁴ Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996. С. 96.

⁵ Зиммель Г. Избранное. В 2-х тт. М., 1996. С. 47.

⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 53.

⁷ Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 247.

Интерсубъект как культурный концепт

Метафорика «тел и вещей» пронизывает классическую ментальность в той же степени, в какой современное мировоззрение расцветивается символическими образами «линий и разломов». Фрагментированный дискурс нашей эпохи представлен лишь калейдоскопическим набором децентрированных культурных объектов. В числе прочих «руинизированных» социокультурных феноменов оказывается и новоевропейский антропологический идеал, реализованный и воплощенный в идее индивидуальной и суверенной субъективности. Как оказалось, данный идеал проективен по самой своей сути, то есть его существование может быть объяснено логикой «временных контрактов», негласно заключаемых ради пресловутого социального равновесия.

Антиуниверсализм современных философских практик связан с парадигмальной ментальной установкой на отрицание идеи внешнего «причиняющего» контроля. Философия «линий и разломов» в данном случае противостоит метафизике «узлов и сочетаний». Как известно, классическая наука и философия традиционно представляют универсалии (идеи, понятия, представления, смыслы) как существующие объективно (в природе, языке, культуре и т.д.), независимо от опыта познания. Реляционизм и коннекционизм не мыслят тела в качестве вещей, и призваны не «вещать», а только говорить о телах мысли, предлагая событийную историю смыслообразования. То, что когда-то обозначалось термином «универсалии», давно уже потеряло свой онтогносеологический статус в качестве «платоновских эйдосов». «Универсалии» производны акта межсубъектной коммуникации и их генезис можно проследить в анализе феноменов интертекстуальности и интерсубъективности.

Поиск «исчезающей предметности»¹ продолжается, однако отношения копии и оригинала вряд ли могут быть восстановлены в их прежнем метафизическом статусе. Лингво-семиотический переворот изменил господствующие представления о значении и роли языка в репрезентации мира. Именно язык становится актив-

ной средой по производству смыслов, то есть отвергается его (языка) роль в качестве нейтрального медиатора, сервера по обслуживанию речи. Язык принципиально не прозрачен, он самостоятелен в порождении этих самых культурных универсалий.

Пристальный интерес исследователей прикован к природе межтекстовых связей и отношений. Открытие или, правильнее было бы сказать, переоткрытие и переосмысление феномена интертекстуальности связано с общим трендом семиотизации мышления и бытия. Семиотическая революция предлагает ревизию существующей концептосферы. Практика децентрации как «развеществление» всех ныне существующих фоновых значений и смыслов основана на представлении о лингвобытии или бытии языка в качестве «самоговорящего бытия человеческого рода».

В начале был перевод. Данная максима, сформулированная Ж. Деррида, отражает весь драматизм взаимоотношений референта и репрезентации, оригинала и копии, означаемого и означающего, характеризующих культурную историю Запада эпохи онто-теологии. В начале запись, а потом имя. Обнаружить или выследить предсуществующие смыслы (универсалии) – значит нарушить равновесие между языком и реальностью.

Пантекстуальность и панъязыковость становятся важнейшими характеристиками актуализированной сегодня семиотической онтологии постмодерна. Лингво-семиотическое кредо современной философии состоит в уподоблении мира интертексту, своеобразному семиотическому континууму. Изменяются и представления о границах и пределах субъективного произвола в отношении производства общекультурных смыслов. Нынешний субъект или интересубъект (субъект интертекста) помимо его воли вовлечен в нефинальный процесс означивания, в непрерывный семиозис, в котором нет и не может быть никаких «первичных сущностей».

Идея непрерывности семиозиса восходит своими корнями к основателю семиотики Ч. Пирсу,² который использовал данное понятие для характеристики триадической природы элементарного знакового отношения объект-знак-интерпретанта. Согласно Пирсу, каждый знак порождает интерпретанту и этот процесс не имеет завершения. Самой сложной, исчерпывающей и завершающей интерпретанты данного в опыте объекта просто не существует. Вспомним хрестоматийное для всей постструктуралистской

традиции утверждение Ж. Деррида, что всякое означаемое – это всегда лишь непрерывная и безграничная цепь означающих. Таким образом, оригинал не имеет фиксированной идентичности, любая вещь не самотождественна, она меняется при каждом новом переводе.

Ж. Бодрийяр называет фундаментальный для классической ментальности гештальт, определенный рамками субъект-объектной дихотомии, интеллектуальным изобретением классики: «Мир нас мыслит, но тогда, когда мы его мыслим... В сущности, мышление дуально, оно вовсе не является мышлением обособленного субъекта, оно распределяется между нами и миром: мы можем мыслить вселенную только потому, что сами определенным образом подвергаемся осмыслению с ее стороны. Мысль, следовательно, — это не субъект, который, как думали, навязывает действительности некую упорядоченность и который располагается вне своего объекта, удерживая его на расстоянии. Такого рода взаимоотношения между мыслью и миром, по всей видимости, никогда не существовало: скорее всего, оно представляет собой лишь величественную и потому легко принятую нами на веру интеллектуальную конструкцию».³

Бодрийяр в данном случае фиксирует основной пафос «неофеноменологической» интеллектуальной традиции, которая связана с «неклассическим» по духу представлением об изначальной фрагментарности и несамотождественности субъекта. По мнению М. Фуко, «вопрос не в том, как же собственно, опыт природы допускает необходимое сущее, но в том, как человек может мыслить то, чего он не мыслит, как, безмолвно вторгаясь, оно занимает то место, которое от нас ускользает, как оно оживляет каким-то застылым движением тот свой обман, который упорно предстает перед нами как нечто внешнее?»

Реальность вне текста – это и есть то внешнее, которое стремительно теряет метафизический субстанциальный статус в теоретических построениях современных интеллектуалов. Сегодня данное пространство универсальных значений дезавуировано, теоретически преодолено. В спорах о понятиях преобладающее место начинает занимать неосхоластическая позиция, которая рассматривает универсалии лишь с позиции их контингентности. Универсалии получают смысл в акте межсубъектной коммуника-

ции, они, по мнению Р. Рорти, являются только языковыми способами выражения, чтобы дать людям немножко больше порядка в постоянно меняющейся, безграничной и многогранной действительности конкретных индивидуумов.

Сложно оспорить «историцистскую» позицию Р. Рорти,⁴ ибо она недвусмысленно указывает нам на ограниченность наших познавательных средств рамками той или иной культурной традиции. Радикальное «историческое» убеждение Рорти вполне релевантно его представлениям об имманентности культурного поля любым человеческим актам и проявлениям. Нет ничего, что могло бы избежать исторического процесса. Все связано в сеть, которая с течением времени беспрерывно сплетается заново. Понятия нашего языка, нашей самости и нашей общности участвуют в некой исторической культуре, которая имманентна абстрактному бытию и в основе которой лежит исторически необходимый смысл. Все «узлы и сочетания» культурных объектов сосуществуют в едином интертексте культуры, поэтому нет абстрактных предметов, нет и подлинного мира или существующей действительности по ту сторону пространственно-временного многообразия чувственного познания.

Идея интерсубъекта – субъекта интертекста нашла отражение в системе представлений о «контингентности самости», высказанной такими признанными лидерами западного интеллектуального сообщества как М. Шелер, Ю. Хабермас и Р. Рорти. Указанные авторы справедливо полагают, что человеческое «Я» не обладает целостностью. Это всего лишь суммативное образование. Человеческое «Я» не обладает никаким центром, собственно никаким основанием, никакой сущностью, а является только варьируемым сплетением из убеждений и желаний, которые постоянно вливаются в поток ситуаций, с которыми сталкивает нас жизнь.

Интерсубъект с одной стороны, затерян в пространстве межтекстовых коммуникаций, а с другой стороны, обязан этим отношениям своей ситуативной идентичностью. Субъект в процессе, субъект, обладающий культурой редискрипции, постоянно вынужден переписывать и переописывать собственную идентичность в соответствии с изменяющимися режимами истины и справедливости. Именно таким представляется нынешний образ релевантного субъекта Р. Рорти. Субъект как воплощение рациональности усту-

пает место субъекту как сети верований, желаний и эмоций, за которыми нет ничего – никакого субстрата, лежащего за атрибутами. Человек – это сеть, которая постоянно обновляется и пересоздается, без обращения к трансцендентальным ценностям. Данные ценности принадлежат области теоретических абстракций. Их содержательная ценность создается в рамках определенного метарассказа. Рорти и его сторонники выступают с предложением прекратить добиваться «божественного взгляда» и переключить свое внимание на анализ «современных» проблем и ситуаций. «Философы, – утверждает Р. Рорти, обратились к образам будущего лишь после того, как они оставили надежду познать вечность».⁵ Философия, начавшаяся как «попытка бегства в мир, в котором ничего никогда не менялось», устремленная для познания иного лучшего мира уступила место философии, озабоченной проблемами и вызовами мира повседневного.

Взгляд современника – ироничный и прагматичный одновременно. Ему чужды метафизические искания и сомнения. Он всегда остается наедине с самим собой и со своей ответственностью перед миром. В рамках отстаиваемой логики мы можем и должны принимать решения исходя из тех «сетей», которые имеют определяющее значение для нашей самоидентичности. Наши действия более не детерминированы божественными лучами Блага и Справедливости, поэтому надеяться мы можем только на эффективность собственных поступков в рамках существующей культуры и традиции.

Ж. Бодрийяр, характеризуя образ мысли и стратегию поведения современного субъекта, использовал концепты «соблазна» и «игры». В данном случае, автор отнюдь не противопоставляет классическое «ответственное» мышление «безотчетному» поведению современника. Просто он фиксирует сложность и неопределенность условий его самореализации и самобытования: «Объективное мышление в свое время являлось абсолютно адекватным миру, который выступал для нас в качестве пространства детерминации. Однако миру нестабильности, миру неоднозначности оно уже не соответствует. Нам, следовательно, необходимо открыть своеобразную мысль-событие, которая в состоянии сделать из неопределенности принцип, из невозможного обмена правило своей игры и которая хорошо понимает, что не вступает в обмен

ни с истиной, ни с реальностью. Не обмениваясь на них, она всегда остается загадкой. Но только такой и может быть мысль, погруженная в поток видимостей и не стремящаяся властвовать над значением, мысль, не связывающая себя с истиной. Она существует согласно принципу невозможного обмена и, как мне кажется, должна отдавать себе в этом полный отчет, превращая неопределенность в правило игры. Но она должна также осознавать и то, что играет в игру, из которой невозможно выйти, что она навсегда вошла в игровое пространство, где на карту поставлено все, включая и ее собственный статус мысли».⁶

Бодрийяр повествует об особом радикальном мышлении, об особой стратегии мысли. В представленном ракурсе идеи Бодрийяра и Рорти оказываются созвучны друг другу. Мысль-событие Бодрийяра и процессуальный образ субъективности Рорти взаимно соотнесены с представляемым образом будущего философии, ибо, как отмечает французский исследователь, «радикальная мысль не должна быть отвлеченной, озабоченной исключительно абстрактной спекуляцией и манипулированием философскими идеями прошлого».⁷

Необходимо радикальное освобождение от какого бы то ни было «референциального или финалистского способа рассуждения», способного к омертвлению и «овеществлению» философских идей. Предложенный Бодрийяром принципиально «нетоталитарный» способ ментального существования не является примером банальной руинизации как деструкции всех метафизических надежд и оснований. В большей степени, это проект конструктивного обновления духовной жизни, в котором мысль должна играть с одной стороны, «роль разрушителя, быть элементом катастрофы, провокации во вселенной, стремящей к завершению, с другой стороны «оставаться гуманистической, внимательной к человеку и, следовательно, вскрывать реверсивность добра и зла, гуманного и негуманного».⁸

¹ См.: *Киященко Л.П.* В поисках исчезающей предметности: (Очерки о синергетике языка). М., 2000.

²² *Пирс Ч.* Начала прагматизма. СПб., 2000.

³ *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург. 2006. С. 32.

⁴ *Rorty R. Postmodernist bourgeois liberalism / Rorty. R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume I. Cambridge University Press, 1991.*

⁵ *Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. №6. С. 29.*

⁶ *Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург. 2006. С. 36.*

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 37.

Новые технологии в искусстве: перспективы влияния

В современном мире становится всё более заметной рассогласованность в отношениях искусства и области современных технологий. Актуальность проблемы очевидна, поскольку эта стремительно развивающаяся область становится источником множества новых направлений творческой деятельности. На протяжении всего развития человечества имело место взаимодействие искусства и техники. Новые технологии изменяют не только средства выражения в культуре, они меняют и культуру в целом, провоцируют формирование новых историко-культурных феноменов.¹ Технологии интегрируются в сам творческий процесс, становятся средствами и способами создания нового. Рассматривая перспективы использования технологий для создания новых форм искусства, стоит отметить, что стремительное развитие компьютерных технологий несёт в себе огромное количество возможностей.

Творчество тесно связано с технологическими механизмами. Например, развивающееся сегодня интерактивное телекоммуникационное искусство совершенно отчетливо демонстрирует социально-коммуникативную природу искусства, не всегда проявляющуюся открыто в других областях творческой деятельности.

Современное искусство обладает огромным критическим потенциалом. В настоящий момент функции искусства осуществляются через поиск и представление возможных моделей поведения и существования с целью сохранения личности. Помещая технологию в свой творческий контекст, искусство производит модели отношений с окружающим миром, которые направлены в будущее. Со всей очевидностью можно отметить, что имеет место проявление актуальности исследования места и роли искусства в современном обществе.

Компьютерные технологии качественно изменяют само поле искусства через системы обработки информации. По прогнозу французского психолога А. Моля, сделанного еще в 60 -е годы XX столетия, «с помощью компьютера, могущего запоминать, синтезировать и воспроизводить широчайший ассортимент аудио и ви-

зуальных сегментов, каждый художник, занимаясь комбинаторикой, пермутацией этого разнообразнейшего знакового материала, будет создавать уже не просто новые произведения искусства, а новые его виды».²

К недавнему периоду относится реакция сферы искусства на события в использовании некоторых технологий для создания новых форм искусства, например, фотографии. Также можно привести в пример видеоарт, прогрессирующий благодаря цифровым технологиям. Каково же влияние новых технологий на искусство? Ответ на этот вопрос содержит в себе и сами черты современного искусства, сформировавшиеся под влиянием технологий, таких как интерактивность, новые художественные средства и элитарность цифрового искусства.

Появление цифровых искусств повлекло за собой возникновение новых художественных жанров и форм. Такие области как, например, трехмерная анимация, виртуальная действительность, интерактивные системы и интернет обнаружили широкие творческие возможности. Появление цифрового искусства противопоставило себе искусство традиционное, другими словами, аналоговое.

Искусство новых технологий разрушает традиции культуры, в которой присутствуют объектность, посредничество в отношениях между субъектами. Оно создаёт связь со зрителем без материализации работ в виде объектов. Такое резкое смещение акцентов взаимодействия субъекта и объекта не только дематериализует объект искусства, но и изменяет представление о субъекте творчества.

В классической линейной модели творчества художник является создателем произведения, которое имеет физическую, знаковую и семантическую целостность и открыто лишь для интерпретаций. Современные технологии способствуют развитию иной парадигмы, представляющей художника в качестве инициатора открытого коммуникативного поля, в котором осуществляется творческое взаимодействие. В таком случае произведения как такового не существует, система смыслов и значений не репрезентируется, а непосредственно присутствует, она создается художником совместно со зрителем, ставшим участником творческого диалога.

Поскольку искусство представляет собой специфическую форму общественного сознания, отражающую действительность в художественных образах, существование информационного пространства дает возможность взглянуть на процесс творчества не только как на самостоятельный процесс создания индивидом новых и социально значимых, интеллектуальных и материальных аспектов, но и как на процесс своеобразного подключения творческого индивида к информационному пространству.³ Изучая характер влияния технологий на процессы создания и восприятия произведений искусства, нельзя не обратить внимания на особенность того, что с развитием техники творческий процесс все в большей степени приобретает открытость для продолжения; с одной стороны, законченный, но, с другой стороны, предполагающий в дальнейшем продолжение.⁴ Задача искусства новых технологий сводится к созданию событий, представляющих собой не столько результаты в качестве произведения, сколько процессы. Возможен, например, такой диалог, в процессе которого один художник по телекоммуникационным каналам отправляет электронное изображение другим художникам, а те, в свою очередь, некоторым образом трансформируют исходное изображение (или используют его в качестве фона для нового изображения) и передают его для следующих изменений и т. д. На аналогичных принципах строится очень распространенное в настоящее время интерактивное сочинительство в коммуникационных сетях – совместное написание или составление литературного произведения на основе самых разных мотивов и сюжетов.

Ни состояние нового искусства, ни его статус в культуре не могут быть зафиксированы или точно определены, поскольку оно представляет собой в принципе бесконечный процесс конструирования, становления и трансформации смыслов, не выливающийся во что-то законченное и готовое к трансляции. В интерактивном творчестве нет произведения, есть система создания культуры в реальном времени, где пересекаются творческие направления.

Новейшие коммуникационные технологии уже практически превратились в парадигму человеческого существования в современном мире, и необходимо серьезное осмысление их влияния на культуру и творчество. В последнее время, помимо многочисленных выставок произведений – инсталляций современного искусства

ва, проводятся мощные дискуссии и представительные симпозиумы, объединяющие культурологов, философов, представителей изобразительных искусств, кинематографа и компьютерной индустрии. На сегодняшний день сложилась уникальная ситуация для процветания компьютерного искусства. Новые технологии не только влияют на ход развития определённых видов искусства, они даже способны порождать новые. И возможно, что уже в ближайшем будущем будут появляться кардинально новые виды искусства.

¹ Митрофанова А. Новый авангард, или хаос как творческое наслаждение // NewMediaLogia. М., 1996. С. 62.

² Моль А., Фукс В., Касслер М. Искусство и ЭВМ. М., 1975. С. 265.

³ Негодаев И. А. Информатизация культуры. Ростов-на-Дону, 2003. С. 200.

⁴ Гершкович З. И. Художественное творчество и техника массовой коммуникации (эстетико-социологические проблемы) // Художественное и научное творчество. Л., 1972. С. 209.

Статус тела в христианском антропологическом дискурсе

Как в «популярной» литературе, так и в сознании некоторой части философствующего сообщества в последние десятилетия сложился и укрепился своего рода «ментальный штамп» о несовместимости христианства и «заботы о теле», о враждебности христианского образа мысли самой идее ценности «плоти». Этот ложный тезис запросто используется в полемике атеизма против христианской доктрины и в «научном» изложении христианского антропологического учения. Фридрих Ницше, пожелавший стать рупором воинствующего атеизма, думает (и других агитирует думать так же), что христианство призывает «прекратить общение с земным, скинуть земную оболочку».¹ «Тело здесь презирается»,² — заявляет Ницше. И на основании этого заключения христианство спешат обвинить в «ненависти к естественному».³ В основе данного обвинения лежит (в лучшем случае) незнание реального положения дел. Христианская доктрина в своём антропологическом сегменте ориентирована прямо противоположным образом.

Дуализм христианства имеет отношение к *способу бытия* сущего, а не к самому сущему. Здесь противопоставлены не телесное (как «негативное») и бестелесное (как «позитивное»), а духовное (как истинное) и бездуховное (как ложное). Тело, чувство, материальная природа никогда не были осуждены в христианстве. При акцентированном и непреложном *онтологическом* дуализме Творца и творения в христианской доктрине подчёркивается *аксиологическое* единство бытия, артикулированное в концептах *синергии* и *обожения*. Это означает (в самом общем смысле), что телесный аспект существования не исключается, но гармонически «встраивается» в перспективу совершенства всякой эмпирической личности.

Презрение к телу актуализирует морально-дуалистический дискурс с его отождествлением «телесного» и «злого». Орфические, неоплатонические, гностические, манихейские доктрины

связывают греховное с материальным, укореняют зло в телесности. Вот каким учениям надо адресовать упрёки в ненависти к телу и к веществу мира. В библейской же парадигме материальный мир изначально (в своём истоке, в своей природе) хорош весьма (Быт 1:31); и борьба за это «хорошо весьма» требовала ставить преграды пессимизму борцов с плотью, разъедающему первичную твёрдость программы спасения тела. «Только догма могла сдерживать разгулявшуюся фантазию пессимистов, восставших против природы, – противостоять их зонам, их демиургу, их странному Логосу и невесёлой Софии».⁴ Прояснение позиции в области соматологии, таким образом, требуется, с одной стороны, в качестве *необходимого* элемента формулирования и интерпретации доктрины христианства в целом; с другой стороны, такое прояснение постоянно провоцируется антропологическими вызовами христианству со стороны нехристианских и антихристианских учений и практик. Мы можем даже говорить о своеобразной «онтологии тела»⁵ в составе христианской доктрины – как по преимуществу латентном, но всё более эксплицируемом её элементе.

Эта онтология тела развивается как в сотериологическом (прежде всего), так и в аскетическом контекстах. Тело воспринимается и осмысливается, таким образом, как в плане личностного спасения, так и в плане персонального самовоспитания и роста.

Статус тела, телесности, материальности в Новом Завете предстаёт как достаточно (и для многих неожиданно) высокий. Так, *телесность* Иисуса Христа есть главное условие победы над грехом (в противовес бесполезности жертв и всесожжений): «Посему [Христос], входя в мир, говорит: жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне» (Евр 10:5). «Он, – пишет о Христе апостол Пётр, – грехи наши Сам вознёс телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его мы исцелились» (1 Пет 2:24). Тем самым не только положено экзистенциальное основание перспективы спасения человека, но и засвидетельствовано отсутствие тождества между телом и грехом. По словам апостола Павла, «ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху» (Рим 6:6); поэтому «да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его; и не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте

себя Богу, как оживших из мёртвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим 6:12–13). Тело, освобождённое от порабощения злу, есть та «парадигма», которая явлена человеку в воплощении Бога и тем самым задана личности как её идеал: «Наше же житительство – на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничижённое тело наше преобразует так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп 3:20–21).

Именно это «уничижённое», несовершенное, падшее в порок тело не воспринимается в христианстве как зло само по себе или как однозначно (по природе) злое; именно ему предоставляется возможность из несовершенного стать совершенным, из смертного превратиться в бессмертное. Плоть всякого рождающегося «сеется в тлении, восстаёт в нетлении; сеется в уничижении, восстаёт в славе; сеется в немощи, восстаёт в силе; сеется тело душевное, восстаёт тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор 15:42–45). Зло связывается не с телом как таковым, а с его бездуховным (извращённым) употреблением. Поэтому речь идёт не об уничтожении, а о *выздоровлении* плоти. «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечётся в нетление и смертное сие облечётся в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою» (1 Кор 15:53–54).

Для Нового Завета, как видим, термин «духовный» означает «подверженный взаимообщению с Богом», «причастный к действию Святого Духа»; как явствует из первого Послания к Коринфянам, *тело* может быть духовным (*πνευματικόν*), а может быть и душевным (*ψυχικόν*), безблагодатно аффективным; однако в европейском квази-христианском спиритуализме «духовное» постепенно начало пониматься как «нематериальное»⁶. Платонический дуализм телесного и бестелесного исказил первоначальную христианскую диспозицию тела и духа, постепенно уводя антропологическую мысль на почву отречения от тела. Только в XX веке эта тенденция была осознана и критически осмыслена как небиблейская и нехристианская. Например, о. Павел Флоренский (наряду с прочими христианскими ортодоксальными мыслителя-

ми) «решительно возражал против того, что он называл онтологическим дуализмом, сиречь против спиритуалистического отождествления духовности с нематериальностью. Разумеется, не он один, и это довольно характерно для нашего столетия». ⁷ Непатристическое возрождение одной из своих ярчайших черт имеет как раз неукоснительно проводимый тезис о благодатном сотворении и высочайшем предназначении *тела* в составе личностной конституции – в противовес ложному спиритуализму, не имеющему никаких оснований в Писании. Именно «литература христианского Востока, может быть, особенно ярко даёт нам чувство духовного тела и вообще духовности-реальности, которая вовсе не является относящейся к миру нематериального». ⁸

Такое понимание тела предполагает «преодоление отвлечённого спиритуализма, противопоставляющего дух телу и видящего в теле враждебное духу начало. Дух включает в себя и тело, он одухотворяет тело, сообщает ему иное качество» ⁹. Тело не обречено на пребывание в пороке и не присуждается на этом основании к проклятию и уничтожению. Это «учение платоников противопоставляет душу и тело, связывая их с различными этическими реальностями: душу – с добрым началом, подлежащим спасению, а тело – с дурным началом, обречённым на уничтожение. В христианском откровении (а также у св. Ириней и других отцов) этическое противопоставление между душой и телом отсутствует: человек сотворён как единство души и тела, и оба они, будучи творением Божиим, “хороши”, потому что подчинены Духу Божию» ¹⁰. В синергичную коммуникацию с Богом призывается вступить не автономная душа, а *человек* вместе с его телом. Согласно Иринею Лионскому, только «целый» человек может «участвовать» в Боге, и если нет тела, то нельзя говорить и об «участии». ¹¹

В период формирования раннего христианства складывались две тенденции в понимании онтологии телесности.

А. «Первое направление, – пишет Ежи Косевич, – связанное с платоновско-гностической ориентацией, оспаривает всякое позитивное значение тела в процессе приближения к Богу. Указывалось скорее, что тело является ограничением, источником всякого зла и несчастий, проклятием человека». ¹² Данная позиция акцентирует прежде всего «идеальный» и «божественный» характер

человеческой души (а не человека в целом); поэтому здесь уместна речь о «блаженстве» либо «спасении» не человеческой личности в целом, не человека в его полноте, а лишь о достоинстве и предназначенности к совершенству одной лишь *нематериальной* составляющей личности. «Именно в этом видении человека углублялась антропологическая двойственность, увеличивался разрыв между природной структурой субъекта, его связями с земным миром и сверхъестественными свойствами души, главная цель которой – как можно более быстрое освобождение от оков телесности, чтобы приблизиться к Богу и достичь спасения».¹³ Для этого направления характерно не столько «подчёркивание перевеса души над телом»¹⁴ (мотивы аксиологического приоритета души в сравнении с телом мы встретим и в ортодоксально-христианских суждениях), сколько установка на *исключение* тела из сотериологического «проекта». Основания такого отношения к телу являются гетерогенными по отношению к библейской традиции. «Источники этого явления проистекают, несомненно, из эллинских и ориентальных мистерийных действий, которые оказывали на протяжении десятка с лишним столетий до нашей эры преобладающее влияние на греческую, иудейскую и римскую культуры, на религиозные и философские рассуждения о человеке».¹⁵ Эти влияния проявились как в околохристианском гностицизме, так и в тех раннехристианских еретических движениях, которые были ориентированы на крайний аскетизм, борьбу с телом и «уничтожение плоти» (монтанисты, энкратиты, докеты). Пренебрежение плотью бросало тень и на краеугольные тезисы христианства – идеи *воплощения* Бога и Его искупительной жертвы с последующим воскресением *в теле*. Так, в соответствии с воззрениями докетизма, считается, «что Иисус после чудесного сошествия на землю только призрачно облёкся в тело. В связи с этим считали, что Его телесная смерть была также призрачной. Воскресение и спасение касалось, по их мнению, только души человеческой. Они отвергали воскресение тела, так как в материи усматривали жилище зла. Выступали против полового сожителства (телесного общения), чтобы предупредить рождение детей, т. е. умножение материального, телесного зла».¹⁶

Такая *негативная* теология телесности, конечно, не может считаться подлинно христианской (библейской) и должна быть признана следствием искажения доктрины в результате антично-

гностических влияний. Плоть как «психофизический континуум», по словам о. Александра Меня, «в Библии не третируется как “гробница” души (платонизм) или творение сатаны (гностицизм). Подобно всей природе, одушевлённая плоть есть создание Божественной благодати».¹⁷ Отсюда развитие в христианстве не *аннигиляционной*, а *сублимационной* аскетики.

Б. Второе направление в ранней христианской антропологии можно назвать *библейским*, поскольку его истоки обнаруживаются в Священном Писании. В Ветхом и Новом Завете «подчёркивается, правда, двуделимый, дихотомический характер онтологии человека, но указывается также на взаимно дополняющиеся свойства тела и души, двух самых существенных компонентов человеческой личности. В этой ориентации исчезают некогерентность и дисгармония между телом и душой, так как эти компоненты необходимы <...> для выполнения условий, которые ставит Бог на пути к спасению. <...> Эту ориентацию представляют первые отцы Церкви».¹⁸ К этой традиции Ежи Косевич относит блаж. Августина и Фому Аквинского.¹⁹ Ранняя патристика, заимствуя логико-понятийный аппарат из традиции античного (языческого) опыта мышления, активно противилась переносу специфического содержания этого опыта в поле нового переживания человеческого существования. «Именно представители указанной тенденции, их концепции способствовали тому, что, несмотря на двоякое отношение к человеческому телу, ортодоксальная ветвь христианства, черпавшая очень обильно из богатого источника античных традиций и культур <...>, так на самом деле никогда не ассимилировала до конца греческий миф о душе».²⁰ Перспектива спасения, таким образом, в раннем христианстве была чётко установлена в качестве идеала *личности*, а не цели отдельно взятой *души*. В общем, христианское отношение к телу изначально выстраивается как достаточно оптимистичное, «главным образом ввиду соперничества с манихейской религией и философией, которые провозглашали фаталистические воззрения, считали, что материя вместе с телом — это зло».²¹

Итак, первый антропологический «тренд», основанный на традициях орфизма, пифагореизма и платонизма (в той степени, в которой Платон следовал в этом вопросе за орфиками, пифагорейцами и Эмпедоклом) и предельно ясно артикулированный у неоп-

латоников и гностиков (а также у неопифагорейцев и манихеев), способствовал упрочению в области антропологии «мнений о духовности души и её превосходстве над телом; озарении души Богом; порабощении и заключении души в теле; возложенной на душу необходимости освобождения от греха и тела, а также о загробной жизни».²² Во второй антропологической парадигме «христианская мысль, принимая в качестве неоспоримого догмата превосходство души над телом, подчёркивала вес и значение тела для конституирования человека <...> как необходимого элемента формирования, развития и совершенствования человеческих ценностей в процессе приближения к Богу, т. е. в сотериологической перспективе воскресения».²³ Христианская доктрина тела сформировалась как необходимо обусловленная генеральной сотериологической интенцией христианства, выразить которую можно так: *созданный Богом человек, «состоящий» из тела и души, весь призван к вечной жизни.*

Этот идеал человека достигается как итог его духовного роста. И хотя ограниченное человеческое действие (и даже сколь угодно большая сумма этих действий) не приводит к абсолютному результату, всё же спасение личности не может быть достигнуто без её участия, вне и помимо синергийной Бого-человеческой активности. Отсюда столь велико значение аскетики в составе христианской доктрины. Аскетика же предстаёт в немаловажной своей части как искусство «управления телом».

Христианская аскетика с «внешней» позиции зачастую воспринимается в ложном свете: как *отрицание* человеческой телесности. Однако вовсе не в этом «нигилизме» состоит суть аскетического отношения к телу в христианстве. «Церковь, – пишет Честертон, – горела самым чистым огнём целомудрия, она умерщвляла плоть»; но при этом Церковь смогла провести чёткую границу между аскетикой и ненавистью к жизни. «Человек мог стоять день и ночь на столпе и прославиться аскезой. Но стоило ему сказать, что мир гадок или что жениться грешно, как его осуждали за ересь. Если христиан путают с гностами, это не их вина, особенно когда одни и те же люди обвиняют их в преследовании аскетизма и в сочувствии ему. Церковь не была манихейским движением. Она была скорее укротительницей, чем покровительницей аскезы».²⁴ Христианин, если он желает быть

аутентичным христианином, никогда не *служит* аскетизму, а только *использует* его в качестве средства достижения святости жизни.

Христианство, конечно, всегда было аскетичным; но это был не пессимистический, а *оптимистический* аскетизм. Призыв бороться с грехом выражает собой установку на очищение плоти, а не на презрение к ней; это не война с телом, а борьба *за* него. Церковь должна была и стремилась объяснять, что «не считает человека безнадежно гнусным, мир – непоправимо дурным, брак – грехом, рождение ребёнка – несчастьем. Христиане были аскетами, потому что только аскеза могла очистить от греха; но в громе своих анафем они провозвестили, что не борются ни против людей, ни против природы; что они очищают, а не разрушают мир».²⁵ Блаженный Августин пишет: «Скажет кто-нибудь, что причиною всякого рода пороков, отличающих безнравственную жизнь, служит плоть: ибо душа живёт как бы под влиянием плоти. Но говорящий так не обращает достаточного внимания на природу человека во всей её совокупности» (De civ. XIV 3). Хотя мы и отягощены «тленным телом», однако «знаем, что причиною отягощения служит не природа или сущность тела, а повреждение его»; поэтому-то христиане желают не «совлечь» с себя тело, но «облечь» его в бессмертие. Следовательно, «думающие, что всякое душевное зло происходит от тела, заблуждаются» (De civ. XIV 3). По словам Максима Грека, «не уды телес наших отсеци нам Спас велит, но лукавые похоти душ наших, сими удесы действуемых».²⁶

Христианский аскетизм – это не борьба с телом (как чем-то *дополнительным* к субъекту), но духовная *забота* о нём, созидание его как «*духовного* тела» (необходимого аспекта личности и, следовательно, «элемента» образа Божия – образа Сверхобразного, видимого явления Невидимого). Не война на уничтожение предполагается здесь, но деятельная сублимация (возвышение), просвещение и освящение – как освящается в таинстве всякая плоть (вещество) мира. Не тело есть враг человека, а дурное его употребление. Не телесность есть грех (как думали неоплатоники во главе с Плотинем), а нарушение *статуса* телесности в личностной институции. В так называемом «Втором послании к коринфянам св. Климента, епископа Римского» (гл. 8) говорится:

«Итак, братья, мы тогда только получим жизнь вечную, когда исполним волю Отца, сохраним в чистоте плоть и соблюдаём заповеди Господни».²⁷ Соблюдение чистоты плоти, *забота о теле* есть, согласно этому авторитетному раннехристианскому тексту, одно из условий вечной жизни! Пост – не унижение и не уничтожение тела, а его *воспитание*. Ведь даже «если я раздам всё имение моё и отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор 13:3).

Православная аскетика утверждает себя как путь спасения человека в его полноте. «Человеческая природа, – пишет Владимир Лосский, – должна измениться, должна всё более и более благодатно преображаться на пути своего освящения, которое есть не только освящение духовное, но и телесное, а потому и космическое».²⁸ Аскетическая практика призвана выводить личность из-под власти утратившей духовную ориентацию плоти, из-под деспотии тела, впавшего в угар самоуслаждения. «Святые посты – начатки просветления тела»; так утверждал о. Павел Флоренский.²⁹ Пост *просветляет* тело, возвращая последнему разумность, выводя его из автономного «запоя», отрезвляя его руководством духа. «Тело без духа мертво», – говорит апостол Иаков (Иак 2:26). С помощью верующего ума тело становится духовно «зрячим» и тем самым выводится из тени. «Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то всё тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо, то всё тело твоё будет темно» (Мф 6:22–23). Тело имеет свою духовную перспективу; оно «растёт возрастом Божиим» (Кол 2:19), возрастая в своё отрезвленное умом, просветлённое духом состояние. «Лишь через жизнь мы утверждаем благоденствие, – пишет Климент Александрийский, – и лишь в этой телесной оболочке, упражняясь в добродетели, достигаем бессмертия» (Strom. IV 18, 2).

Просветлённое тело перестаёт быть «темницей души», препятствующей теологическому познанию; более того, тело начинает включаться в сам процесс такого познания. «Тело не должно препятствовать мистическому опыту. Манихейское презрение к телесной природе чуждо православному подвижничеству <...>. Тело, по выражению апостола Павла, должно стать телом духовным. Наша конечная цель – не только созерцание Бога умом; если бы это было так, то не нужно было бы воскресение из мёртвых».³⁰

Наиболее яркий пример в этом отношении даёт традиция исихазма как *умно-телесного* постижения Бога. «Когда тело используется как духовное оружие, это даёт значительные возможности, согласно богословию святого Григория Паламы, телу стать сосудом ума».³¹ Исихасты «учили о вовлечённости тела в жизнь духа, о вовлечённости бытовой жизни в религиозную»,³² поэтому «телесному началу в человеке антропология исихазма придаёт важное значение».³³ Именно поэтому исихазм принципиально противоположен неоплатонизму, делающему ставку на *преодоление* тела в перспективе богопознания и спасения.

Отношение к телу может быть негативным (неоплатонизм, гностицизм, манихейство и т. п.) или потребительским (гедонизм). В христианстве оно является позитивным. Человек, созданный Богом, есть, кроме всего прочего, существо из плоти и крови; человек задуман и создан *в теле*, и тело входит в понятие человека и в его естество. Человеческое тело с позиции целого человека (а не отвлечённо взятой души) – не «моё», не «принадлежащее мне», но Богом данная часть моего «Я». Тезис о том, что тело – не я, а некая вещь, имеющая *отношение* к моему «Я» («темница души», «оболочка», «преграда», «орудие» и т.п.), – не христианский тезис, а языческий, античный; принятие такого представления о теле ведёт прямым путём к пренебрежению телом, к его «использованию», к разврату и проституции, иначе говоря, к личностной деградации. «Отсутствие чувства “воплощённости”, переживание своего “Я” как существующего отдельно от тела, а тела – как простого объекта, “вещи” – характерный симптом деперсонализации».³⁴ Что может отстоять дальше от христианского мировоззрения, чем установка на деперсонализацию? Удержание себя от вкатывания на эти рельсы *личностной аннигиляции* и есть главное содержание и специфический смысл теоретической и практической соматологии в составе христианского антропологического дискурса.

¹ Ницше Ф. Антихрист // Сочинения. В 2-х томах. Т. 2. М, 1990. С. 641.

² Там же. С. 647.

³ Там же. С. 642.

⁴ Честертон Г. К. Вечный человек // Собрание сочинений. В 5-ти томах. Т. 5. СПб., 2000. С. 172.

-
- ⁵ Косевич Е. Раннехристианская философская и теологическая мысль в отношении проблематики тела // Философские науки. 1992. № 3. С. 84.
- ⁶ Аверинцев С. С. Христианский Восток и мы // Традиции и наследие Христианского Востока. М., 1996. С. 19.
- ⁷ Там же. С. 20.
- ⁸ Там же. С. 21.
- ⁹ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека : Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 19.
- ¹⁰ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. М., 1992. С. 32.
- ¹¹ Там же. С. 33.
- ¹² Косевич Е. Каз. соч. С. 83.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же. С. 85.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же. С. 87–88.
- ¹⁷ Мень А., прот. Человек в библейской аксиологии // Мень А., прот. Трудный путь к диалогу. М., 1992. С. 399.
- ¹⁸ Косевич Е. Указ. соч. С. 83.
- ¹⁹ Там же. С. 83–84.
- ²⁰ Там же. С. 84.
- ²¹ Там же. С. 93.
- ²² Там же. С. 101.
- ²³ Там же. С. 101–102.
- ²⁴ Честертон Г. К. Вечный человек // Собрание сочинений. В 5-ти томах. Т. 5. СПб., 2000. С. 172–173.
- ²⁵ Там же. С. 172.
- ²⁶ Цит. по: Громов М. Н. Максим Грек. М., 1983. С. 154.
- ²⁷ Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 186.
- ²⁸ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 105.
- ²⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 127.
- ³⁰ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 243.
- ³¹ Хризостом, архим., Авксентий, иеромонах. Святой Григорий Палама об исихастах // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 5. С. 49.
- ³² Климов О., свящ. Опыт безмолвия. СПб., 2001. С. 19.
- ³³ Там же. С. 45.
- ³⁴ Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978. С. 272.

Мистико-аскетическая практика православного подвижничества и католическая мистика

В настоящее время возрастает интерес к религиозной философии: вопросам, связанным с проблемами бытия, призвания человека, а также с подвижнической практикой в различных религиях. Данная статья посвящена теме мистико-аскетической практики в православном подвижничестве и католицизме.

Подвижнический опыт мистико-аскетической традиции – духовный опыт, который главной частью принадлежит к роду мистического опыта. Возможно ли рассмотрение мистики с точки зрения религиозной философии? С одной стороны, мистика есть область, содержащая в себе неизреченную тайну, сокровенную глубину, что может быть скорее пережито, чем познано, и принадлежит особому опыту, превосходящему способности суждения и чувственного восприятия. В то же время, мистика не отделима от *реального опыта* богопознания, а значит, поддается философско-религиозному анализу.

По словам святых отцов, назначение человека, данное ему при самом замысле его Богом, есть обожение, когда путем длительного подвига существенного самоуничужения (смирения себя), личность способна к духовному перенесению себя из своей природы в природу Божества.

Православие отличается большим разнообразием форм своей духовной подвижнической жизни. В первые три века подвижниками называли тех, которые добровольно упражнялись в строгой и воздержанной жизни, оставаясь в обычных условиях, в обществе. Подвижники, которые уединялись, удалялись от общества, носили наименование анакоретов.

Знаменитый христианский апологет Минуций Феликс в своем сочинении «Октавий» отмечает в качестве особой доблести первых христиан их подвижническую направленность.

«Такова была тогда вся Церковь, – говорит авва Пиаммон Египетский, – каких ныне (т.е. в конце IV века – авт.) весьма мало с трудом можно найти в киновиях. Но когда после смерти апостолов начало охладевать общество верующих <...> те, у которых

была еще горячность апостольская, помня о том прежнем совершенстве, <...> стали пребывать в местах подгородных и уединенных, <...> назывались монахами, единожительствоующими, по строгости одинокой и уединенной жизни. Отсюда последовало, что по совокупному сожительству они назывались киновитями, а кельи и местожительство их – киновиями».¹

Пресвитер Руфин, современник и очевидец расцвета древнехристианского подвижничества, свидетельствует: «Видел я в Египте отцов, живущих на земле, но проводящих жизнь небесную... Некоторые из них так свободны от всякой мысли о пороке, что забывают, было ли в мире что злое... Они обитают в пустыне, рассеянные и разделенные по келиям, но соединенные любовью... Все они нисколько не заботятся о пище или об одежде и тому подобном..., прибегают не к людям, но, обращаясь к Богу с просьбой, как к Отцу, получают просимое, потому что такова у них вера, что могут и горы переставлять..., так что нельзя сомневаться в том, что их добродетелями стоит мир».²

Говоря о высоком значении подвижничества, святитель Григорий Богослов в одном из своих писем называет его «третьим рождением» в сравнении с другими двумя рожденьями – «плотским и благодатным». Через три рождения может проходить человек во время своей жизни: первое рождение ведет начало от плоти и крови, по нему люди являются на земле и скоро исчезают; потом есть рождение чистого Духа, когда нисходит озарение на омытых водою. Но есть и третье рождение, которое слезами и скорбями очищает в человеке *образ Божий*.

Путем телесных подвигов и через подвиг непрестанной молитвы подвижник постепенно поднимается вверх по ступеням восхождения к Богу: первая ступень – освобождение от чувственного мира и достижение бесстрастия; вторая – созерцание духовного мира и вхождение в него; высшая ступень – стремление возвыситься над всем тварным, частичным и ограниченным, устремление в самую глубину божественного бытия.

Что же лежит в основе *истинного* подвижничества? Крайнее воздержание, телесные подвиги, непрестанная молитва? Как известно, многие из православных подвижников отводили для сна самое неудобное и неподходящее место: спали на голой земле (например, преп. Ефрем Сирин), или на кирпичах и камнях

(преп. Серафим Саровский), или даже на навозных кучах и грудах мусора (многие юродивые). Многие отшельники жили в брошенных гробницах, в глубоких пещерах и отдельных хижинах, иногда таких малых размеров, что в них нельзя было ни встать, ни лечь. Некоторые просто под открытым небом проводили всю жизнь.

Понуждая себя на телесный труд (рукоделие, поклоны и пр.), сочетая его с непрестанной молитвой, подвижники стремились как бы умертвить свое тело, чтобы покорить ум к размышлению о божественном.

Кроме того, подвижники соблюдали также и крайнее воздержание во время принятия пищи, в ее составе, в ее качестве и количестве. Например, Сирийский подвижник св. Савин питался мукою, смоченной водой, да и то уже заплесневелой. Св. Симеон Ветхий мог быть без пищи целую неделю. Пост по целой неделе был обыкновенным образом жизни св. Макария Александрийского. Многие из святых в подражание Самому Господу проводили без пищи и питья всю св. Четыредесятницу (40 дней). Но особенно в подвижничестве ценилось воздержание не от пищи, а от питья. Так древние подвижники в тропический зной, с пересохшим от жара горлом, кормили себя «похлебкой» из соли.

Помимо всего, многие подвижники не заботились об одежде. Так, св. Симеон Ветхий имел вид человека неубранного и неопрятного и носил на плечах козью кожу, одежда св. Ефрема Сирина вся состояла из лоскутков, то же и у других святых.

Что касается формы самой одежды, то у древних монахов она состояла из хитона (рубашка из холста с короткими рукавами), милоти (верхняя широкая одежда из овечьей или козьей шерсти) и власяницы у строгих подвижников (из грубой колючей шерсти, надеваемой прямо на голое тело).

Но самым необычным явлением признаем то, что в древности были подвижники, которые пренебрегали и самым малым покровом одежды, а ходили совершенно нагими. Это те, кто жили в самых дальних пустынях, или уже упоминаемые нами «воски» («пасущиеся»), жившие в горах, кого никогда не видел глаз человеческий и кто только перед смертью был открываем Божиим промыслом людям. Господь одевал их, как диких зверей, природным волосяным покровом по всему телу (из этого рода подвижников укажем – св. Онуфрия Великого, Марию Египетскую, Петра

Афонского, Василия Блаженного). Так, известно об одном отшельнике Синаиской горы, что он в течение пятидесяти лет не имел другого покрова, кроме длинных волос.

Число поклонов, которые клали святые, по нынешним представлениям, покажется феноменальным. Даже в то время, когда жили святые, этому удивлялись. Так, преп. Серафим Саровский клал по тысяче земных поклонов ежедневно, когда находился в затворе, не считая его остального большого правила. А преп. Симеон Столпник свою почти непрестанную молитву сопровождал бесчисленными поклонами, и когда попытались сосчитать их количество, то, дойдя до числа 1244, утомились и перестали считать, а подвижник между тем продолжал класть поклоны.

Кроме этого вида телесных подвигов, у подвижников был обычай носить вериги, имеющий свое начало с древних времен, когда подвижники носили вериги в воспоминание страстей Спасителя и мученичества апостолов. Целью этого вида подвига было усмирение своей плоти. Некоторые подвижники носили тяжелые вериги в продолжение сорока двух лет (и это были жены св. Марина и Кира). Иногда вериги заменяла грубая веревка или железная цепь, которой святой обвивал свое тело так, что после долгого ношения тело гноилось, и появлялись черви (преп. Симеон Столпник).

В чем заключается духовно - нравственный смысл телесных подвигов? В противоположность неестественному аскетизму, естественному свойственно положительное устремление: он ищет не разрушить, но преобразовать тело, соделывая его добровольным орудием духа, союзником, а не врагом.

Кроме того, воздержанием в пище и питии, лишением себя удобного крова душа подвижника приобретает смирение, «таинственную силу», которая дается силою благодати.

С постом всегда соединена и молитва, которая является необходимым средством в деле совершенствования человека. «По мере того, — пишет свт. Игнатий, — как мы возлагаем на себя благое иго поста, дух наш приобретает большую свободу: он устремляется в область духов, ему родственную, начинает часто обращаться к созерцанию Бога, погружаться в это неизмеримое и чудное созерцание, умедлять в нем».³

В этом состоянии подвижник приобретает единство духа, и его ум, пораженный новым видением, поселяется в глубине сердца. Тогда все содействует и приводит к еще большей полноте любви, и все в личности подвижника приобретает неуклонную направленность к Свету. В этом состоянии человек получает опыт бесстрастия и чувство освящения своего бытия, которое совершается действием божественной любви.

Удивителен тот факт, что даже в самом крайнем удалении от мира великие подвижники никогда не теряли его из вида. Устремив духовный взор к Богу, они как бы боковым зрением следили за судьбами мира. И это не является немощью человеческой природы, неспособной разорвать все связи с миром. Это *со-страдание миру, со-болезнование, со-ответственность миру* – неотъемлемые моменты подвижничества.

Любовь к ближнему – творческое орудие подвижника, выкованное и отточенное в уединении, смирении и созерцании. Св. Исаак Сирий, достигший высших степеней бесстрастия, говоря об этой любви, требует уходить от мира *сквозь мир*, преображая по дороге все то, что может быть преображено. «Крепкий пусть помогает немощному, усердный – утешает малодушного, трезвенный – возбуждает объятого сном, постоянный – подает совет непостоянному, воздержный – вразумляет беспечного и бесчинного».⁴ Вот положение подвижника по отношению к миру.

Теперь обратимся к мистико-аскетической практике в католицизме. Одним из основных отличий католической мистики от православной является то, что большое значение придавалось «*высшему сверхъестественному озарению*», под влиянием которого находились многие католические мистики.

Еще в период крестовых походов мистическое настроение преимущественно появлялось в женских католических монастырях, вследствие предрасположенности к тому женщин по личным индивидуальным особенностям своей природы. При этом подготовительной ступенью к мистическому созерцанию для женщин служил аскетизм, проявлявшийся нередко в форме варварского самоистязания.

Так, об одной монахине известно, что от постоянных бичеваний спина ее стала жесткою и твердою, как доска, причем ею изыскивались и другие формы самобичевания.

Так, Елизавета Штагель (XIV в.), не ограничиваясь ношением власяницы и железных оков, истязала себя острыми железными иглами. Христина Эбнер (1277–1345) объята была «такою пламенной любовью ко Христу», что вырезала на груди под сердцем крест и эта операция сопровождалась самым обильным истечением крови.

Аскетические подвиги ценились католическими мистиками настолько, насколько вызывали экстатические восторги, которые тоже проявлялись в различных формах, сообразно с индивидуальными особенностями монахинь. Некоторые из них лишались чувств и как мертвые лежали в то время, когда пред ними читали что-нибудь за столом, когда велась сладостная беседа, или совершались богослужебные действия. Иные, «преисполненные благодати», смеялись, прыгали и пели, неистово кричали, хотя сами не сознавали, что с ними происходило.

Некоторые из этих монахинь заранее предвидели наступление экстазов и период продолжительности их, о чем и предупреждали окружающих лиц. По свидетельству биографов, эта объясняется тем, что они получали откровение от Бога о предстоящих утешениях и в исполнении его не обманывались. Но такое свидетельство о божественном происхождении экстазов совершенно неоправданно, так как подобные аскетические самоистязания связаны с болезненными симптомами и сопровождаются полным упадком физических сил и крайним напряжением нервной системы.

Другим примером является мистика Франциска Ассизского, который был назван католиками «вторым Христом, дарованным миру для спасения людей», зеркалом Христа. Его мистический путь довольно необычен и сопровождается многочисленными видениями.

В своей молитве западный мистик представлял всю сладость рая, его бесконечную сладость и ликование блаженных. Во время одной из такой молитв Франциск почувствовал себя «превращенным в Иисуса», Которого он тут же и увидел в образе шестикрылого серафима, поразившего его огненными стрелами в места крестных язв Иисуса Христа. Это и послужило причиной появления болезненных кровоточащих ран (стигматов), следов «страданий Иисусовых» на теле Франциска.

Стигматы означали «зримые знаки» страстей, дабы исполнить мученическое предназначение и стать «хоругвеносцем». Эти раны имели черный и плотный вид, с обеих сторон походили на гвозди (шляпка и острие их торчали наружу) и постоянно кровоточили до самой смерти Франциска.

Томас де Челано, биограф Франциска, описывая стигматы, писал, что они выглядели не как следы гвоздей, но как «сами гвозди, состоявшие из его плоти и сохранявшие цвет железа...чудесно выкованного силой Бога, вставленного в его плоть так, что, если на них надавить с одной стороны, они тут же выдвигаются с другой, как будто состоят из одного целого сухожилия».⁵ На правом же боку, словно пробитом копьем, у Франциска вздулся багровый рубец, из которого с тех пор часто сочилась кровь.

В чем же состоит истинная природа подобных явлений? Ответ, возможно, кроется в области психиатрии. Непрерывная концентрация внимания на крестных страданиях Христа чрезвычайно возбуждает нервы и психику человека и при длительных упражнениях может вызывать это явление.

Кроме того, известен тот факт, что Франциска сильно одолевали физические страдания и болезни. Так, при описании его подвигов сказано, что «глаза, черные, нежные глаза, которые говорили о Боге, окаймились кровью из-за неизлечимой восточной болезни, которая по толкованию современников была вызвана его постоянными слезами о страданиях Спасителя».⁶ Кроме того, в последние годы жизни Франциска, «когда от него оставались кожа да кости, на руках и ногах горели стигматы, прогрессировали болезни печени, селезенки, желудка, от которых целыми днями его рвало кровью».⁷

Встречались ли подобные явления у православных мистиков? Для сравнения рассмотрим подвиг столпничества, когда подвижники восходили на столпы для свободного, ничем не стесняемого, богомыслия. Так, св. Симеон Дивногорец с помощью благодати Божией многие дни и ночи (30 дней и 30 ночей) проводил без сна. Св. Алипий, пораженный язвами на ногах, за 14 лет до своей смерти, и лишенный возможности стоять, стал лежать на одном боку до конца жизни. И когда ученики св. Алипия хотели перевернуть его на другой бок, то святой не попустил этого, но терпел все, благодаря Бога. Св. Никита Переяславский нагой отдавал себя

на съедение комарам и мошкам, которые покрывали его так, что не было видно даже тела, и текло много крови. От многого стояния у св. Симеона I загноилась левая нога, на которой он стоял целый год, черви падали со столпа на землю, а Антоний, ученик св. Симеона, по повелению его собирал червей и носил ему на столп; св. же Симеон снова прикладывал их к язве. Сильная боль в ноге не смогла отвести ум подвижника от богомыслия.

И многие другие подвижники изнуляли свою плоть, несли великие, высокие подвиги самоотвержения для того, чтобы, победив плоть, вознести свой дух к Богу. Умерщвляя свое тело, подвижники освобождались, таким образом, от *влияния своих чувств* и совершенно отдавались созерцанию.

Сравнивая мистико-аскетическую практику Франциска со святоотеческим учением о подвижничестве, следует отметить, что все видения и откровения ассизский аскет получал в результате бурного проявления чувств и эмоций.

Таким образом, вопрос о «благодатности» подобных состояний вызывает сомнение, ибо в таком сострадании (*compassio*) Христу нет той истинной любви, о существовании которой Господь прямо сказал: *«Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам»* (Ин 14,21).

По словам преподобного Исаака Сирина, «начало истинной жизни в человеке – страх Божий. А он не терпит того, чтобы пребывать в чьей-либо душе вместе с парением ума, потому что при служении чувствам сердце отвлекается от услаждения Богом».⁸ И далее: «Кто скорбит сердцем и дает свободу чувствам своим, тот подобен больному, который страждет телесно и у которого уста отверсты для всякой вредной ему снеди... И если дерзновенно возмечтает он, и возведет взор к духовному, и будет доходить до него разумением не вовремя, то скоро притупляется зрение его, и вместо действительного усматриваются им призраки и образы».⁹

Подмену борьбы со страстями мечтательными переживаниями «сострадания» святые отцы считают одной из тяжелейших ошибок в духовной жизни, которая и приводит многих подвижников к сомнению и очевидной прелести, нередко связанной с прямыми психическими расстройствами.

Так, святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «...*прелесть есть усвоение человеком лжи, принятой им за истину*. Прелесть действует первоначально на образ мыслей, будучи принята и, извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения; овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет самое тело, как неразрывно связанное Творцом с душою».¹⁰

Таким образом, ожидание и принятие благодатных ощущений, видений и прочее ведут к гордости и падению и являются не признаком того, что человек любит Бога, но душевной болезнью.

В Восточной мистике православные подвижники заботились об очищении сердца, обуздывали нечистые стремления тела, чтобы сделать его легким, способным к духовной деятельности. Далее они обращались к уму, «выправляли» образ мыслей, очищали разум. Суровость такой борьбы святые отцы выражали следующим образом: «Дай кровь и прими дух». Здесь звучит призыв к умерщвлению всех пожеланий, всех движений ума и сердца, зависящих от плоти и крови, чтобы ввести тело, ум и сердце в область духа.¹¹ Существо жизни духовной православные подвижники видели в переложении душевно-телесности в духовность, в одухотворении души и тела.

Следует отметить, что любовь Франциска зачастую носит пантеистический характер.¹² И хотя источником этой пантеистической любви является прославление Бога в Его творениях, но, тем не менее, у западных мистиков она заметно переходит границу, отделяющую благоговейное отношение к Творцу от пантеистического обожествления твари. Так Франциск славит Всевышнего в Его тварях, но при этом оживляет и наполняет божественным брата Солнце и сестру Луну, брата Огня и сестру Воду. Среди подобных примеров проповеди птицам и цветам; требование отпустить пойманную рыбу и животных; благоговейное отношение к огню, когда Франциск не позволил тушить загоревшуюся одежду и хижину; отношение к воде, когда католический мистик считал себя недостойным попить воду, стекавшую после мытья рук. С трепетом внутренним ступает Франциск по скалам, с нежной иронией называет свое тело «братом ослом» и т. п. Слова Христа: «*Идите и проповедуйте Евангелие всей твари*» относятся, по мнению

Франциска, не только к человеку: «вся тварь» для него вмещает в себя все сотворенное, от солнца до червяка и камня.

Из жизнеописания святых апостолов известно, что слова о проповедании Евангелия «всему миру» означали призыв к просвещению всех народов разных стран. Проповедуя Слово Божье, апостолы, как повествует история, отправились по разным странам, подтверждая своей подвижнической жизнью истинность православной веры.

Далее обратимся к теме покаяния в жизни православных подвижников, которое, по словам епископа Афанасия (Евтича), имеет «самый красивый цвет человеческой честности». Преп. Исаак Сирин говорит, что «ежечасно надлежит нам знать, что в сии двадцать четыре часа дня и ночи имеем мы нужду в покаянии».¹³

В чем состоит цель подвижнической жизни Франциска Ассизского? «Я трудился и хочу трудиться... потому что это приносит честь»,¹⁴ — пишет он в одном из своих сочинений. Плодом же всех усилий является откровенное признание в конце своей жизни: «Я не сознаю за собою никакого прегрешения, которое не искупил бы исповедью и покаянием».¹⁵

При всем кажущемся своем смирении, Франциск болел недугом духовной гордости. Особенно ярко это сказалось в прощальных предсмертных его словах, с которыми он обратился к францисканцам. Умирая, он прощает всем своим братьям, как присутствующим, так и отсутствующим, их обиды и их заблуждения и *отпускает им грехи*, насколько это в его власти. Судя по этим словам, Франциск сознавал себя вправе совершать все это, что возможно только лишь при убеждении в своей святости. В таком сознании он и прощался со своей земной жизнью.

Иным образом умирали восточные подвижники. Все они, наоборот, умирали в сознании своего несовершенства и в надежде на прощение милосердным Господом их собственных грехов. Так, Фиваидский подвижник V века Сисой Великий, окруженный в момент своей смерти братиею, молился, как бы беседуя с невидимыми лицами. На вопрос братии: «Отче, скажи нам, с кем ты ведешь беседу?», — Сисой отвечал: «Это ангелы пришли взять меня, но я молюсь им, чтобы они оставили меня на короткое время, чтобы покаяться». Когда же братия, зная, что Сисой совершенен в добродетелях, возразила ему: «Тебе нет нужды в покаянии, отче»,

– то Сисой ответил так: «Поистине я не знаю, сотворил ли я хоть начало покаяния моего». В подобном же сознании своего несовершенства умирали многие святые Восточной церкви.

С одной стороны, Франциск называет себя «презренным червем» и «никчемным рабом», но встречаются в его жизнеописании места, которые явно отличаются от православного понимания смирения. Более того, многие фрагменты его «мистических озарений» за отсутствием живых свидетелей носят мифический характер.

Так в одном из озарений «смиренному Франциску» «Всевышний осветил для [него] ярчайшим факелом бездну божественного величия и скорбный провал человеческого ничтожества. Потом факел остановился, увеличился, принял форму неопалимой купины, явившейся Моисею, и из этого пламени был глас Господень к Франциску: «Я хочу получить от тебя три дара»... Святой посмотрел [в подол своей рясы] и нашел три золотых шарика и все три отдал Господу, который объяснил, что они означают три добродетели, послушание, нищету и целомудрие, и что он, Франциск, обладает ими полностью».¹⁶

Другой случай, указывающий на «безгрешность» Франциска, произошел перед служением заутрени, когда Франциск, желая, по видимому, облечь свою душу в смирение, приказал брату Леоне вторить ему. Франциск начал говорить следующее: «“Я скажу так: о, брат Франциск, ты сделал столько зла и так нагрешил в мире, что ты достоин ада; а ты, брат Леоне, на это ответишь: это правда, что ты заслужил быть повергнутым в самую глубину ада”. Леоне обещал исполнить приказание, но когда до него доходила очередь вторить, то, как ни настаивал Франциск и как ни старался Леоне быть послушным, он говорил против воли как раз противоположное тому, что ему было внушено. Вместо того, чтобы сказать: “Правда, что ты достоин быть повергнутым в самую глубину ада”, он отвечал: “Господь сделает через тебя столько добра, что ты войдешь в рай”. И так продолжалось во время всей заутрени».¹⁷

Основным моментом, отличающим восточное подвижничество от западного, является отношение к видениям и сверхъестественным дарованиям. «Кроме находившихся в прелести, – пишет один из известных православных духовников XX века, игумен Никон (Воробьев), – все восточные святые отцы считали себя со-

вершенно недостойными никаких видений и дарований, а если помимо своей воли получали их, то умоляли Бога или отнять от них эти дарования, или дать им особую охрану, чтобы дарования не оказались бы для них вредными или даже губительными. Они считали, что всем до конца жизни необходимо глубокое непрестанное покаяние, потому что человек — неоплатный должник пред Богом...».¹⁸

Приведем пример из жития преп. Моисея Мурина. Епископ, желая испытать смирение подвижника, сказал клирикам изгнать Моисея, когда тот войдет в алтарь, а после идти за ним и слушать, что он будет говорить. Клирики изгнали Моисея из алтаря, сказав: «Выйди вон, Мурин!»¹⁹ Он же, выйдя и став в отдельном месте, начал укорять себя, говоря: «Хорошо поступили с тобою, пес, хорошо поступили с тобою, мракообразный эфиоп; ибо ты недостойн, и как ты осмеливаешься войти в святое место; ты не человек: как же осмеливаешься ты подходить к людям и служителям Божиим?» Тогда епископ сказал братии: «Поистине этот человек достоин божественной благодати; ибо Бог дает благодать смиренным».

Теперь попробуем представить похожую ситуацию с Франциском Ассизским. Однажды он пояснял одному из своих учеников: «Я не буду считать себя миноритом²⁰, пока не достигну следующего состояния: вот я, став, например, прелатом, вхожу в капитул и проповедую и наставляю братьев, а они мне говорят: “Ты нам не годен, потому что ты необразован, некрасноречив, ты невежа и глупец”; меня с позором выталкивают, и все меня презируют. И вот что я тебе скажу: “Если я не выслушаю всего этого с тем же выражением лица, с тем же *внутренним довольством*, с тем же стремлением к благочестию, то я никоим образом не буду настоящим миноритом”».²¹

Здесь нетрудно распознать то внутреннее самодовольство, и даже скажем больше, самолюбование «смирненного» Франциска, который, видя преклонение пред собой, сравнивал себя со статуями святых, к которым обращаются с молитвой.

Кроме того, подобное «смирнение» носит и черты экзальтации, когда предвкушается некая сладость и радость от предстоящих мучений и страданий. При этом Франциск полностью уверен, что он собственными силами сможет перенести их.²² Так в одной из

своих бесед он красочно описывает брату Леоне самую «совершенную радость»: «Я приду в Санта Мария дельи Анджели вымокший, замерзший, голодный, в грязи; ледышки налипли на край моей рясы, в кровь изрезали мне ноги; и вот, я буду долго стучаться в дверь и звать привратника. Тогда придет брат привратник и спросит: “Кто там?” – и я отвечу: “Брат Франциск”; а он ответит: “Уходи, сейчас не время для странствий, ты не войдешь сюда”. Но я стану стучать, и он в ярости выбежит наружу и вытолкает меня, осыпая бранью, с такими словами: “Уходи, ты прост и слаб умом, и не приходи к нам! <...>”; я все это вынесу и почувствую любовь к нему в своем сердце и веселость в душе».²³

Характерное отличие мистики Франциска от мистики православных подвижников состоит и в различном отношении собственно к Христу. По сравнению с православными подвижниками, которые в сердце своем ощущали духовную силу Христову и принимали Христа внутрь себя, Франциск в представлении о Христе воспринимал, прежде всего, впечатление от земной жизни Христа, был поглощен Его внешними страданиями. И поскольку это впечатление шло на Франциска как бы извне, он стремился *внешне* всеми силами подражать Христу. Отсюда для него Христос был внешним объектом, и, исходя от образа Христа и Его страданий, развивалась мистика Франциска.

При воспоминании его о земных страданиях Иисуса Христа в особенности сказывалась идеализированная восторженность Франциска. В житии Франциска говорится, что «опьяненный любовью и состраданием ко Христу», блаженный Франциск иногда поднимал кусок дерева с земли и, взяв его в левую руку, правую водил по нему на манер смычка по скрипке, припевая французскую песнь о Господе Иисусе Христе. Оканчивалось это песнопение слезами жалости о страданиях Христа и усиленными вздохами, и Франциск, впадая в забытие, останавливал глаза на небе...

При этом надо отметить, что такое подражание Христу доходило у Франциска до прямого копирования им жизни Спасителя. Так, например, когда у Франциска в начале его деятельности собралось до семи учеников, он, подобно Спасителю, пославшему своих апостолов на проповедь, послал на проповедь и своих «апостолов», причем дал им почти те же наставления, говоря: *«Идите же по два по разным областям земли, проповедуя мир людям и*

*покаяние ради отпущения грехов».*²⁴ Спаситель же, как известно из Евангелия, *«призвав двенадцать, начал посылать их по два... они пошли и проповедовали покаяние»* (Мк 6,7,12).

Далее, интересен и следующий факт прямого копирования Христа Франциском. Незадолго до своей смерти Франциск воспроизвел перед своими учениками даже нечто подобное самой великой Тайной вечери. Перед смертью он велел принести хлеб, благословил его, приказал разломить и каждому из стоявших рядом с ним учеников дал по кусочку.

В сцене, совершившейся перед смертью, Франциск уподобил себя в глазах своих учеников как бы самому Спасителю мира. Пройдя свой подвижнический путь апостольства, и создав свой могущественный францисканский орден, обновивший католичество, Франциск в конце дней своих почувствовал себя осуществившим великую миссию к спасению людей; поэтому, сознавая себя свершившим свое дело учительства, он в вышеописанной символической форме, скопированной с Тайной вечери, и выразил своим ученикам, или вернее своим апостолам, свой завет их нерушимому братству и свое напутствие на их дальнейшее служение. Внутреннее смирение Франциска такому его самосознанию не препятствовало.

Более того, в жизнеописании ассизского мистика есть момент, где он беседует с демоном. На вопрос демона о смысле страдания, Франциск отвечал: *«Мне хочется (нравится: il plaît) страдать, чтобы помочь нашему Спасителю загладить на Кресте грехи всех людей»*. За это Спаситель показал ему видение, в котором освободил одну руку с Креста и облокотился на Франциска Ассизского, сказав ему: *"Франциск! Ты своими страданиями помогаешь Мне страдать, ты даешь Мне немного облегчения"*.²⁵

Как мы знаем из житий православных святых, никто из них ни на что подобное, по своему величайшему смирению, не решался. Взирая на страдания Спасителя, подвижники *духовно*, а не физически стремились подражать Господу. *«Тебя, Господи, вознесли некогда на древо, – говорит преп. Ефрем Сирин, – теперь каждый должен возносить себя самого на крест любви и вместо гвоздей употребить пост, вместо терний – заповеди. Пусть будет у нас Крест Твой колесницею для членов, а чистые мысли – духовными*

конями, и как на колеснице, влекомой духами, да восседает на дуге нашем слава Твоя».²⁶

Согласно святоотеческому учению о богопознании, человек, созерцая мир, должен, не останавливаясь на видимом, восходить умом к Божеству. Именно таким путем чувства и чувственные вещи могут служить к духовному созерцанию. Поэтому православные подвижники, отвлекая свой ум от всего «настоящего и видимого», стремились созерцать только будущее и желать «невидимого». В связи с этим стоит аскетическое учение о необходимости воздержания телесных чувств, ибо душа, наполняясь образами чувственных вещей, теряет памятование о Боге и ослабевает в созерцании Бога. По словам преп. Исаака Сирина, жизнь духовная есть *«деятельность без участия чувств»*. Под чувствами здесь следует понимать страстные помыслы, мечтательность, которые не совместимы с созерцанием Бога.

При этом, обращая все свое усилие на помыслы, подвижник отсекает лукавые помыслы, строго различая их от естественных, то есть устремленных к Богу. Такое аскетическое делание называется трезвением; это духовный метод, при помощи которого подвижник способен полностью освободиться от страстных мыслей, слов и злых дел. Иначе оно называется «сердечным безмолвием».

Итак, видим, что православные подвижники-созерцатели стремились изолировать себя от всех возможных внешних впечатлений, которые могут давать толчок к мечтательности, избегали останавливать свое внимание даже на прекрасных видах природы. В процессе богосозерцания ими отвергалась всякая чувственная образность и конкретность. По словам преп. Исихия, свет Божества только тогда осиявает ум, когда он освободился от всего и сделался совершенно *безвидным*, т. е. свободным от всякой образности.

Святые отцы предостерегали, что не следует преждевременно искать высоких созерцаний. И те, кто поддался искушению домогаться духовных дарований прежде очищения души от страстей, приобрели себе «гордость и падение». Евангельская заповедь: «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8) ясно указывает на прямую зависимость способности к боговидению или богопознанию от нравственного состояния человека.

Чистота сердца в подвижнической жизни определяется как *целомудрие*. Сердце представляет, по словам П. Флоренского, «очаг

духовной жизни”, и одухотвориться – это значит не иное что, как “устроить” как “ублагоустроить”, как “уцеломудрить” свое сердце.²⁷

Таким образом, богопознание возможно только при условии нравственной чистоты.

Далее, приступающий к созерцанию «без света благодати, – пишет св. Григорий Синаит, – да ведает, что он строит фантазии, а не созерцания имеет, мечтательным духом будучи опутываем фантазиями и мечтающий».²⁸

Разгоряченная, часто иступленная мечтательность заменяет всякое духовное, и признается католическими мистиками благодатью. В напряженной «аскетической» деятельности здесь разгорается воображение, порождающее мечтательные ожидания в прелестных образах и заоблачных созерцаниях.

Нетрудно выявить здесь элементы тщеславия, самообольщения, состояния, которые производят в сердце обольстительные, ложные утешения, упоения и наслаждения. И если св. отцы Востока отвергали всякое разгоряченное состояние крови, то западный мистицизм искал «пролития» крови.

Различие между Франциском и православными подвижниками мы видим и в необыкновенной восторженности Франциска и идеализации им самого подвига, которому он предавался. Эта восторженность контрастирует с той простотой, с которой многие подвижники совершали работу над собою, хотя внутреннее горение духа и подвиги их были сильными и глубокими.

При этом перед нами предстает глубина смирения подвижников, ибо, по словам преп. Силуана Афонского, только «смиренной душе Господь открывает тайны свои». «Хотя бы каждый день Бог возводил меня в созерцание небесной славы, – говорил преп. Силуан, – я все-таки буду плакать о своих грехах».²⁹

Пребывая в созерцании, истинный подвижник пребывает в таком смирении, что плачет, как малое дитя обо всем, что дает ему Господь, считая себя самым убогим, недостойным того, чтобы существовать на свете:

«И до тех пор, пока он так думает, Тот дает ему еще больше.

– Достаточно! – взывает он к Богу.

А благодать умножается еще. Он становится сыном Царя.

И если скажешь:

- Чье то, что на тебе?
- Господа моего, – говорит он.
- А хлеб и другая пища, которую ты ешь?
- Господа моего.
- А деньги, которые носишь с собой?
- Господа моего.
- А что у тебя свое?
- Ничего.

Я земля, я грязь, я пыль.

Ты меня поднимаешь – я поднимаюсь.

Бросаешь меня – падаю.

Возносишь меня – лечу.

Кидаешь меня – ударяюсь.

Естество мое – ничто.

Он говорит это ненасытно». ³⁰

Таким образом, смирение православных подвижников было не столько временным мысленным сознанием своего греха, сколько *постоянной эмоцией*, и притом эмоцией весьма глубоко чувствуемой. Более того, в описаниях их жизни, как словесных, так и письменных, нигде не говорится, чтобы кто-либо из них сопоставлял себя с Божеством и мысленно давал себе должную оценку. Свое смирение подвижники всегда носили в собственном сердце без каких-либо подобных сопоставлений. Вместо этих сопоставлений они постоянно имели внутри себя лишь одно эмоциональное движение – чувство своего греха (несовершенства) и сердечное сокрушение об этом грехе, совершая непрестанную молитву, возносимую ими к Богу: *«Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного»*.

¹ Цит. по: *Беляев В.* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетике. Т. 3. Нижний Новгород, 1997. С. 126–127.

² *Руфин*, пресвитер. Жизнь пустынных отцов. Клин. 2002. С. 56.

³ *Брянчанинов И.*, святитель. Аскетическая проповедь // Творения. Т. 4. М., 1997. С. 87.

⁴ Сокровищница духовной мудрости. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. С. 416.

⁵ *Челано Томас де.* «Трактат о чудесах». Цит. по: *Елецкая Е. А.* Стигматы: загадочные пророчества на коже. Ростов-на-Дону, 2007. С. 88.

-
- ⁶ Цит. по: Подвижники. Избранные жизнеописания и труды. Самара, 1994. С. 162.
- ⁷ Там же. С. 163.
- ⁸ *Сирин И.*, преп. Слова подвижнические. *Слово 1*. М., 2002. С. 6.
- ⁹ Там же. *Слово 89*. С. 645. *Слово 55*. С. 415.
- ¹⁰ *Брянчанинов И.*, святитель. Аскетические опыты. М., 1993. Т. 1. С. 229–230.
- ¹¹ Ср.: «*Всесожжения не благоволиши ... жертва Богу дух сокрушен. Сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит*» (пс.50).
- ¹² Примером тому «проповеди» Франциска птицам, волку, горлицам, змеям, цветам; его благоговение перед огнем, камнями, червями.
- ¹³ *Сирин И.*, преп. Слова подвижнические. *Слово 47*. С. 317.
- ¹⁴ *Св. Франциск Ассизский*. Сочинения. М., 1995. С. 145.
- ¹⁵ Цит. по: *Лодыженский М. В.* Сверхсознание и пути его достижения. М., 2002. С. 428.
- ¹⁶ Цит. по: Подвижники. Указ. изд. С. 165.
- ¹⁷ Цит. по: Подвижники. Указ. изд. С. 186–187.
- ¹⁸ *Воробьев Н.*, игумен. Нам оставлено покаяние. М., 2005. С. 424.
- ¹⁹ Т. е. эфиоп.
- ²⁰ Минорит – член монашеского ордена францисканцев.
- ²¹ Цит. по: Подвижники. Указ. изд. С. 187.
- ²² В многочисленных житиях святых, где описываются подвиги и страдания христианских подвижников, их мучения за Христа, не встречаются моменты «предвкушения» своих страданий, наоборот, готовые к страданиям, мученики просят у Бога помощи, чтобы Тот укрепил и в вере, дабы с мужеством перенести их до конца и не отречься от Господа.
- ²³ Цит. по: Подвижники. Указ. изд. С. 204.
- ²⁴ Ср.: «*И сказал им: идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари*» (Мк., 16, 15).
- ²⁵ *Федченков В.*, митрополит. Католики и католичество. Духовный лик Польши. М., 2003. С. 86.
- ²⁶ Цит. по: Сокровищница духовной мудрости. С. 70.
- ²⁷ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2002. С. 268–269.
- ²⁸ *Синаит Г.*, преп. Главы о заповедях и догматах...// Творения. М., 1999. С. 153.
- ²⁹ Цит. по: *Сахаров С.*, архимандрит. Духовные беседы. Т. 1. М., 2003. С. 232.
- ³⁰ *Старец Иосиф*. Выражение монашеского опыта. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 167–168.

**Русское религиозное искусство
как фактор воспитания духовности в светской школе**

Духовно-нравственное воспитание личности учащихся является одной из важнейших задач современной российской школы. Но вопрос, как школа будет осуществлять данное воспитание, до сих пор остаётся открытым. Введение в школу изучения религиозной культуры может стать тем шагом, с которого произойдёт «поворот» к личности учащегося.

Процесс воспитания тесно связан с определением ребёнком своей культурной идентичности, то есть идентификации себя с определённым образом человека в конкретно-исторических социокультурных условиях. С кем же должен себя идентифицировать современный ребёнок?

Это зависит от образа «культурного героя» времени, своего рода воспитательного идеала. В средневековой Руси воспитательным идеалом был образ Иисуса Христа и святых (А. Невский), в имперской России – полезного царю и Отечеству гражданина (А. Суворов, М. Ломоносов), в советский период – личности, ориентированной на героическое служение Советскому Союзу и партии (Ю. Гагарин, З. Космодемьянская). Современная молодёжь ориентируется на героев развлекательных телевизионных сериалов («Универ», «Даёшь молодёжь», «Комеди клуб», «Папины дочки», «Ранетки» и др.). Ориентацию на ценности массовой культуры можно объяснить тем, что современный воспитательный идеал ещё только формируется.

На правительственном уровне была разработана «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания гражданина России» (2009 г.), где современный национальный воспитательный идеал был определён как «высоконравственный, творческий, компетентный гражданин России, принимающий судьбу Отечества как свою личную, осознающий ответственность за настоящее и будущее своей страны, укоренённый в духовных и культурных традициях многонационального народа Российской Федерации».¹

Что же понимается в «Концепции» под духовными традициями многонационального народа Российской Федерации? Под ду-

ховными традициями, прежде всего, понимаются традиционные религии России. Все традиционные религии несут в себе общечеловеческие ценности, являющиеся необходимым компонентом формирования духовно-нравственной личности учащихся.

Особенностью современной российской религиозности является преобладание численности «верующих вообще» над приверженцами конкретных конфессий или религиозных учений. Среди последних больше «пассивных», «непрактикующих» верующих, которые идентифицируют себя, например, как православных.² Само «идентифицирование» не даёт человеку духовных ориентиров в жизни, так как воспитание духовности возможно только из понимания сущности религиозной культуры, основой которой является религиозный культ.

По словам Павла Флоренского, «культура, как показывает и этимология слова *cultura* от *cultus*, ядром своим и корнем имеет слово культ...»³ Он объясняет это так: «*Cultura* как причастие будущего времени, подобно *natura*, указывает на нечто развивающееся. *Natura* – то, что рождается присно, *cultura* – что от культа присно отщепляется, – как бы прорастания культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни – это первичное творчество человека; культурные ценности – это производные культа, как бы отселяющаяся шелуха культа, подобно сухой коже лукавичного растения».⁴

Ещё в XIX в. великий русский педагог К. Д. Ушинский отмечал положительное влияние религиозной культуры на народные принципы воспитания, на нравственный облик народа, его национальное самосознание. Выдающиеся представители школы философской антропологии конца XIX – начала XX в. И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, Ю. В. Самарин, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский, С. И. Булгаков, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин отмечали в своих трудах, что русская культура прежде всего культура религиозная.

В резолюции XI Всемирного Русского Народного Собора (Москва, март 2007 г.) была признана значимость изучения учащимися нового предмета «Основы православной культуры» (ОПК) «в качестве обязательного элемента их этнической и культурной самоидентификации, а также мощного средства нравственного развития и формирования личности ребенка».⁵ Но в резолюции также

было обозначено, что подобное преподавание нужно обеспечить для учащихся, принадлежащих к другим традиционным религиям России.

О значимости религиозной культуры для воспитания учащихся и возможности её изучения в светской школе на протяжении первого десятилетия XXI в. велись бурные дискуссии. Позиции научной общественности разделились на тех, кто полностью поддержал введение «Основ православной культуры», и на тех, кто выступил за вариативность курса по религиозной культуре для учащихся разных конфессий и атеистов. В защиту каждой позиции собирались подписи.

В советский период в России система религиозного образования последовательно уничтожалась на протяжении многих десятилетий. Так выросло несколько поколений людей, ничего не знающих о своих корнях, культуре и вере предков. В Западной Европе, в отличие от России, традиция религиозного образования не прерывалась. Даже в самой секулярной европейской стране Франции учащимся выделяется время для получения религиозного образования, а в частных школах оно является обязательным. В 18 из 27 стран ЕС религиозное образование является обязательным, в остальных – факультативным, имеющим в качестве альтернативы светскую этику. При этом в 75% стран ЕС знания преподаются в виде вероучения традиционной религии и в 25% стран – в виде истории религий. Преподавание религии в Европе связано с общей системой образования и с культурным наследием каждого государства.⁶

В последнее время в Европе наблюдается большой приток учащихся в католические школы. В Германии в католических школах учатся 3% всех учеников, в Бельгии – 50%, во Франции и Испании – 20%, а в Италии – 10%. Списки детей, ожидающих свободного места в одной из 39 тысяч европейских католических школ, становятся все длиннее. Это можно объяснить тем, что родители хотят, чтобы их дети приобщились к христианским ценностям и получили воспитание, ориентированное не только на потребности экономики и карьеру.⁷ Православие преподается в качестве обязательного предмета в Греции.

Согласно предварительному анализу Международного бюро просвещения (МБП) ЮНЕСКО в Женеве преподавание религии

является обязательным предметом в 73 из 140 стран мира как минимум однажды в течение первых девяти лет школьного обучения.⁸

Проведённый в сентябре 2009 года опрос Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ) на тему «Закон Божий или светская этика: чему учить детей в школе?» показал, что в период с 2001 по 2009 год количество положительно ответивших на вопрос «Вы были бы за или против, чтобы в школе детям преподавали основы религии, Закон Божий?» выросло с 48 до 53%.

По данным Фонда «Общественное мнение» за 2001 г. верующими, исповедующими православие, считают себя 53% населения (исповедующими другие религии 10%). Посещают храм раз в месяц и чаще – 6%; несколько раз в год, но не реже, чем один раз в месяц – 13%; один-два раза в год – 18%. Причащаются раз в месяц и чаще – 1%; несколько раз в год, но не чаще, чем один раз в месяц – 9%; один-два раза в год – 8%.⁹ Поэтому введение ОПК в российские школы является отражением запроса православных граждан в духовном воспитании своих детей.

В апреле 2010 г. в светские школы (4-5 классы) 19 регионов России экспериментально была введена новая общеобразовательная область «Основы религиозных культур и светской этики», состоящая из 6 модулей на выбор учащихся (основы православной, иудейской, мусульманской, буддийской культур, религиоведение, светская этика). При успешной реализации эксперимента планируется включение данной области с 2012 г. в школы всех регионов России. Введение данной области является попыткой возрождения утраченной духовности современной молодёжи.

Содержание предмета «Основы православной культуры» (ОПК) направлено на ознакомление учащихся с православной культурой, являющейся неотъемлемой частью русской культуры. Мы согласны с позицией Д. С. Лихачёва, который отметил: «Мне представляется необходимым рассматривать культуру как определённое пространство, сакральное поле, из которого нельзя, как в игре в бирюльки, изъять одну какую-либо часть, не сдвинув остальные. Общее падение культуры непременно наступает при утрате какой-либо одной её части».¹⁰

Изучение элементов религиозной культуры обеспечивает духовно-нравственное (религия как хранительница духовных ценностей и этических норм), художественно-эстетическое (религиозное искусство как воплощение идеи Красоты) воспитание и интеллектуальное развитие учащихся.

Одним из путей приобщения учащихся к духовным ценностям в светской школе является изучение религиозного искусства. Искусство, принадлежащее каждому конкретному историческому и этническому типу культуры, «становится его образной моделью, его “портретом”, его “самосознанием”»; но тем самым для всех других типов культуры оно начинает играть роль “кода”, позволяющего проникнуть в глубинную суть представляемой им культуры». ¹¹ Через искусство учащимся легче понять изучаемую религиозную культуру, так как искусство передаёт её духовное содержание в лаконичной форме средствами художественной выразительности.

В системе культуры искусство следует рассматривать как неотъемлемую часть художественной культуры, так как художественная культура есть слой культуры, «кристаллизирующийся вокруг искусства» (М. С. Каган).

В энциклопедии «Культурология. XX век» искусство понимается как «форма культуры, связанная со способностью субъекта к эстетическому освоению жизненного мира, его воспроизведению в образно-символическом ключе при опоре на ресурсы творческого воображения». ¹² Искусство ставит перед нашим умственным взором «смысл мира в конкретном, чувственно воплощённом выражении его, что и даёт высокие ступени красоты». ¹³

Формула искусства, по концепции Ю.М. Лотмана, представляет: «Я знаю, что это не то, что оно изображает, но я ясно вижу, что это то, что оно изображает <...> Поэтому содержанием искусства как моделирующей системы выступает мир действительности, переведённый на язык нашего сознания, переведённого на язык данного вида искусства». ¹⁴

Проблема «религия и искусство» носит двусторонний характер: религии требовалось искусство для наглядного воплощения своих идей, но сами религиозные сюжеты до сих пор вдохновляют художников, поэтов, скульпторов, архитекторов и др. на создание новых произведений. Огромная часть всех выдающихся памятни-

ков художественной культуры создана на религиозную тему. Например, «Троица» Андрея Рублёва.

Религиозное искусство – это искусство, выражающее в художественных образах ценности религиозной картины мира и принадлежащее к церковному культу.

Изучение религиозной культуры в школе носит межпредметный характер, так как элементы знаний о ней представлены в содержании предметов гуманитарного и социально-экономического профиля (ИЗО, музыка, МХК, литература, история и культура Санкт-Петербурга, история, обществознание и др.). Интеграция разрозненных знаний в целостную систему может произойти в рамках культурологического подхода к изучению религиозной культуры.

А. Я. Флиер в работе «Культурология для культурологов» (2000) отметил, что в любой области социального и гуманитарного знания может иметь место культурологический подход. Культурологический подход предполагает: 1) рассмотрение изучаемой проблемы через «призму» культуры как целостного механизма, имеющего определённую структуру и все характеристики системы (горизонтальный срез), 2) исследование проблемы в контексте истории культуры (вертикальный срез).¹⁵

Под культурологическим подходом к изучению религиозной культуры в светской общеобразовательной школе Л. А. Харисова понимает многоаспектный блок, который включает в себя культурно-исторический, психологический и социальный феномены (знания о человеке и обществе). По её концепции, «стержневым началом, вокруг которого образуется учебно-воспитательный процесс и поле религиозной культуры, является человеческая деятельность, т. е. социальная роль человека в обществе, которая проявляется в отношении человека к миру и себе в этом мире».¹⁶

Из всех видов религиозного искусства изобразительное искусство (фреска, мозаика, скульптура, икона, книжная миниатюра) с наибольшей наглядностью воплощает идеи религиозной картины мира. Не случайно в средние века люди «читали» по фрескам и иконам церквей и соборов всю историю христианства. Таким образом, религиозная картина мира тесно связана с художественной.

Целостное представление о православной картине мира учащиеся могут получить, изучая её как духовно-нравственно-

эстетическую через «наглядные образы» религиозного изобразительного искусства. Основу христианского вероучения составляет вера в Иисуса Христа – Богочеловека, пришедшего в мир с целью искупить смертью на кресте человеческие грехи. Воспитательный потенциал уклада жизни русского народа дореволюционного времени был насыщен этическими нормами, исходящими из евангельских заповедей в их православном понимании.¹⁷ Возрождение этих норм есть залог возрождения духовности и нравственности подрастающего поколения.

В произведениях религиозного искусства в художественной форме воплощаются идеи Истины, Добра, Любви и Красоты. Великое искусство всегда «стоит в связи, сознательной или бессознательной, с проблемами религии и со всеми абсолютными ценностями, с Богом, с Истиною, с нравственным добром, свободой, полнотою жизни».¹⁸

Под русской религиозной культурой в образовательных стандартах обычно понимается средневековая культура Руси, носившая религиозное содержание. Изучение русского религиозного искусства в школе нельзя ограничивать эпохой Средневековья, чтобы у учащихся не складывалось впечатление, что это искусство с того времени никак не развивалось. Это искусство не только прошлого, но и настоящего. Выстраивая содержание уроков надо внедрять элементы религиозного искусства наряду со светской живописью, делая соответствующие акценты. Религиозное изобразительное искусство должно быть представлено в его генезисе от древности до современности.

В начале XXI в. развиваются новые иконописные направления, которые, ориентируясь на византийские и древнерусские образцы, стремятся воссоздать духовность русской иконы на основе привнесения в неё своего творческого начала в трактовке второстепенных деталей. Таким образом, происходит возвращение к культурным традициям Святой Руси.

Что такое для нас «Святая Русь»? На этот вопрос ответил Д. С. Лихачёв: «...Это, разумеется, не просто история нашей страны со всеми присущими ей соблазнами и грехами, но – религиозные ценности России: храмы, иконы, святые места, места поклонений, и места, связанные с исторической памятью... Святини

“Святой Руси” не могут быть растеряны, проданы, поруганы, забыты, разбазарены: это смертный грех...».¹⁹

По нашему мнению, чтобы облегчить задачу изучения религиозного искусства в школе, необходимо введение метапредметного подхода. Данный подход сделает возможным параллельное изучение религиозной культуры на целом ряде предметов, непосредственно не связанных с религией, через сквозную тему культурологического содержания. Такой подход закрепляет знания о религии в «ненавязчивой» форме. Метапредметная тема предполагает взаимосвязь «вертикали» и «горизонтали». Под вертикалью мы понимаем изучение данной темы на одном учебном предмете на протяжении нескольких лет. Горизонталь предполагает синхронное изучение темы на разных предметах одного класса в течение одного учебного года. В качестве одного из вариантов такой темы может выступить изучение «художественного образа ангела».²⁰

Введение метапредметного подхода удобнее в тех школах, в которых изучение МХК начинается с 6 класса, а не с 10. В 6 классе изучение религиозного искусства на уроках МХК легче синхронизировать с изучением культуры эпохи Средневековья на уроках истории, которые в школе считаются одними из основных. На уроках МХК возможно более глубокое системное изучение русского религиозного искусства по сравнению с другими предметами. Также огромный потенциал для изучения данного искусства заложен в ОПК, в котором есть содержательная линия «Художественная культура Православия».

Изучение религиозного искусства в светской школе способно сформировать у учащихся яркую наглядную художественную картину мира, наполненную духовным смыслом: для чего я живу? как жили мои предки? Ознакомление с религиозным искусством, а не навязывание религиозного образа жизни, поможет учащимся сформировать собственное ценностное отношение к родной культуре через ситуацию экзистенциального выбора: принять или не принять культурное наследие предков. Таким образом, изучение русского религиозного искусства выступает фактором воспитания духовности в светской школе и осознания учащимися своего места в истории и культуре России.

¹ Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А. Концепция духовно-нравственного воспитания и развития гражданина России. М., 2009. С. 23.

² Рыжов Ю. В. Традиционная религиозность в системе культуры // Системные исследования культуры '05. СПб., 2006. С. 104–105.

³ Флоренский П., священник. Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 75.

⁴ Там же.

⁵ Резолюция ВРНС «О преподавании Основ православной культуры в школе» [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь: [Официальный сайт Московского Патриархата] <<http://www.patriarchia.ru/db/text/209473.html>> (07.03.2007).

⁶ В 18 из 27 стран ЕС преподавание религии является обязательным [Электронный ресурс] // УНИАН – Религии: [сайт] <<http://religions.unian.net/rus/detail/1492>> (24.08.2009).

⁷ Католические школы в Европе: "Немецкая волна": 22 июня 2003 года [Электронный ресурс] // Научный атеизм: [сайт] <<http://www.atheism.ru/archive/text/1297.phtml>> (09.09.2010).

⁸ ЮНЕСКО: растёт ли религиозное образование в мире? [Электронный ресурс] // ЛПГА. Новости: [сайт] <<http://news.liga.net/news/N0312089.html>> (26.05.2003).

⁹ Вигилянский В., отец. Слово об ОПК // Наука и религия. Февраль 2010. С. 6.

¹⁰ Лихачёв Д. С. Культура как целостная среда // Лихачёв Д. С. Об интеллигенции. (Приложение к альманаху «Канун». Вып 2). СПб., С. 427.

¹¹ Каган М. С. Искусство как феномен культуры // Искусство в системе культуры. Л., 1987. С. 14.

¹² Губман Б. Л. Искусство. // Культурология XX век. Энциклопедия. Т.2. СПб., 1998. С. 274.

¹³ Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998. С. 298.

¹⁴ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 104–105.

¹⁵ Алексеева Т. Б. Культурологический подход в современном образовании: Научно-методическое пособие. СПб., 2008. С. 41.

¹⁶ Харисова Л. А. Религиозная культура в содержании образования. М., 2002. С. 224.

¹⁷ Берсенева Т. А. Воспитательный потенциал уклада жизни в русской культурной традиции. СПб., 2007.

¹⁸ Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998. С. 299.

¹⁹ *Лихачёв Д. С.* Культура как целостная среда // *Лихачёв Д. С.* Об интеллигенции. (Приложение к альманаху «Канун». Вып. 2). СПб., С. 428.

²⁰ См.: *Марсадолова Т. Л.* Метапредметный подход к изучению религиозной культуры в школе // *Метаметодика как перспективное направление развития предметных методик обучения: сборник научных статей.* Вып. 6. СПб., 2009. С. 89–93.

**«Бесплодная земля» культуры
в эпоху возрождения Диониса**

*Я стал для себя землей.
бл. Августин*

«Возможно ли, что вся история человечества ложно истолкована? Что все прошедшее искажено, ибо нам вечно толкуют о массах, тогда как дело совсем не в толпе, а в том единственном, вокруг кого она теснилась, потому что он был ей чужд и он умирал?»¹. Эти строчки, описывающие творческие муки, сидящего в своей каморке, «на пятом этаже, в серый парижский денек» героя из романа Рильке, завершаются принятием окончательного решения – «писать день и ночь напролет, да, надо писать, вот и все».

Творчество относится к духовной сфере деятельности человека, которая предполагает, как правило, определенный уровень сознания, требует от человека соотнесенности с другими социальными и экзистенциальными ценностями. Творчество, не реализованное в социуме, – разрушительная ситуация для человека. Ведь потребность в творчестве и потребительство – вещи несовместимые. Поэтому, необходим ответный поступок, а поступание – это всегда выбор, требующий максимальной собранности воли. Эту экзистенциальную ситуацию предельного выбора достаточно точно описал Ницше: «Этот длинный путь позади – он тянется целую вечность. А этот длинный путь впереди – другая вечность. Эти пути противоречат один другому, они сталкиваются лбами, – и именно здесь, у этих ворот, они сходятся вместе. Название ворот написано вверху: “Мгновение”».² Творческая активность берет начало от «вспышки», сравнимой с геометрической точкой, являющейся началом геометрического построения. Если происходит метанойя, «понимание бытия», то открывается – «мгновение», озаренное светом «трансцендентного», после этой сущностной перемены человек теперь не есть «само собой разумеющееся достоинство космоса», но «любовное дарение Творца, на которое

мир... может ответить только трепетным изумлением и потоками благодарных слез».³

Иерихонскими трубами, звучание которых сигнализировало крах стен традиционной культуры и наступление эпохи современной либеральной культуры, для нас могут стать слова самого громкого рупора постмодернистской мысли – Ролана Барта, одновременно являющиеся для сегодняшней культуры самодиагнозом, доказывающим правильность избранной нами аналитики: «Я чувствую себя дикарем, ребенком, маньяком. Я отказываюсь от любого знания, любой культуры, я воздерживаюсь от того, чтобы получить в наследство всякий иной взгляд».⁴ Сегодня культура находится перед разворачиванием двух возможных сценариев цивилизационного процесса: первый – это качественный скачок на абсолютно иной уровень развития духа (искусства, философии, религии, экономики). Необходимость создания нового культурного сообщества вызвана еще тем, что в ситуации современности три основных культурных архива, а именно Греция, Индия и Китай, исчерпывают свой символический ресурс, подходящий для обеспечения цивилизационного единства. Таким образом, чтобы стать субъектом собственной, а не объектом чужой культурной деятельности, необходимо развить новый культурный тип человеческой субъективности, новую систему ценностей человека.

Второй – это сценарий истончения духовных сюжетов, погружения культуры в «мерзость запустения»;⁵ возникновение «общества зрелища», в котором нет онтологического измерения, где человеческое бытие, точнее, существование, превращается в «зависание компьютера», всплывание черного экрана, которое сменяется калейдоскопичной игрой бессмысленных образов. Человек в такой культуре даже не может умереть реально, потому что он живет виртуально, не по-настоящему; восплеменятся, а не воспламеняется культурой. Точный клиницист состояния современной культуры Жан Бодрийяр сравнивал выражение «испустить дух» с образом проколотой автомобильной шины. В посткультуре смерть утрачивает свой истинно трагичный смысл, превращаясь в техническую деталь виртуальной жизни, симуляцию или просто финал так называемой «combat play» – «game over!». Скорость научно-технического экспериментирования уже сегодня загнало человечество на край пропасти, заглядывая в бездну которой чело-

век теряет духовное равновесие. Используя яркую метафору атомной бомбы с часовым механизмом, причем таймер, отсчитывающий приближение взрыва, человек на ней установил сам, можно представить ужасающие масштабы катастрофы цивилизации, и человечества в целом, вплоть до самоуничтожения на семиотических маршрутах, которые напоминают пустыню духа, «бесплодные земли» Томаса Элиота, над которыми давно не вставало яркое солнце символического, золотые лучи которого не падают больше на духовные сады, где деревья так хотят коснуться неба, неба смысла, дарующего полную жизнь. В этой катастрофе, в этой фундаментальной рационально-прагматической бомбежке, урагане абсурда, «сорвавшего нам крыши», из человечества было изъято, эвакуировано символическое содержание реальности, изъят неизъяснимый кристаллик вечности, в котором смысл. Каждое «зернышко» творения связано друг с другом, и их конечное происхождение возводится к Единому/Целому. Как поэтично высказался Флоренский, мир надтреснут, и сквозь эти трещины видна лазурь вечности. Все сказанное кажется прописными истинами, но «величайшая почесть, которую можно оказать истине, – это руководствоваться ею» (Ежи Лец).

Характер культуры – это специфика ее порядка, который, возникнув однажды, всецело включает в себя проживающего в ней человека. Это означает, что способ человеческого существования далеко не самопонятен: его характер обусловлен тем культурным фоном, внутри которого он формируется, а, следовательно, и подвержен культурно-историческим трансформациям. Человек не существует вне культуры. Исходя из этого неоспоримого факта, культура учреждает системы человеческих ценностей, являющиеся результатом дрессуры человека культурными механизмами – коллективными обычаями, нормами, познавательными установками. Помимо обоснования культурного производства человеческих ценностей, культура позволяет человеку развернуть и осмыслить все магистральные феномены культурного опыта (искусство, философию, религию, экономику) как нуминозные точки человеческого бытия. Обоснованием подобного взгляда служит то, что человек – существо созидающее, причем источником созидательной энергии выступает такая уникальная характеристика человеческого существования как дух.

Движение, то есть актуализация возможностей, духа находит свое выражение в вышеупомянутых формах культурного опыта. Именно поэтому они могут быть раскрыты как выражение сущностно-человеческой нехватки, то есть как уникальные человеческие способности. Таким образом, культура, обеспечивая собственное единство посредством создания различных механизмов дрессуры способностей человека, тем не менее, не отменяет творческий характер его бытия. Реставрация забытых культурных практик или обнаружение новых контекстов для общепринятых – процесс потенциально не ограниченный, поскольку создание новых культурных форм – принципиально открытая для человека возможность.

Системы ценностей человека, которые составляют ткань развития культуры, подвержены смысловым сдвигам и переосмыслению содержания. Динамику этих систем также описывал в своих трудах Эрнст Юнгер. По его мнению, XX век, насыщенный войнами и отчаянием, разбудил в человеке хтоническое начало, которое он определил как «титаническое». Юнгер полагал, что позитивистское прочтение человека в XIX веке, как «свободного разумного индивидуума», потерпело поражение, а XX век проявил его «дикую» «подземную природу». По Юнгеру, XX век – это «век титанов». XXI век, по его убеждению, должен будет стать «веком богов», а на смену «титанической» природе, «восстанию плоти» придет время «возрождения Диониса». *Futura sunt in manibus deorum.*⁶⁷

Следует продолжить – не только в руках богов, но и в руках «сверхчеловека». Сразу хочется настроить оптику правильного восприятия гештальта «сверхчеловека», о проекте которого в контексте культуры (а человек получает свое значение, свой смысл и свой статус только в зависимости от культурного контекста) мы будем вести речь. Это не терминатор, спасающий мир от очередного апокалипсиса, сверхчеловек в точном и законченном виде является нам в образе князя Мышкина, как бы парадоксально это не прозвучало. Взяв в кадр кризис человека в современной культуре, мы неминуемо приходим к мысли, которой Ницше, редкий знаток творчества Достоевского, дал следующее определение: «Человек есть нечто, что следует преодолеть». Узурпация человеком бытия для самого себя привело к утрате миром онтологиче-

ского измерения, а следующим неминуемым шагом человека в пропасть нигилизма была утрата собственной бытийной природы, что явилось следствием попытки мыслить порождающую природу в антропоморфической раскадровке. Ницше предлагает процедуру расчеловечивания, избавления от «человеческого-слишком-человеческого» (религии, морали, рассудка), но такая встреча с ужасом чистой реальности может потребовать от человека жертвы (по словам А. Ф. Лосева, жертва – это и есть то самое, что единственное только и осмысливает жизнь), вероятнее всего, что своей собственной, а может привести к триумфу, если воля пребудет с ним в момент этой встречи, которую он относил к грядущим временам, временам прихода «сверхчеловека». Мысль Ницше развивает в XX веке Хайдеггер, говоря о важности «соседства» человека с бытием. Поэтому, если всю мировую культуру собрать в точку, то получится квинтэссенция культуры, а «сверхчеловек» является мощным средством открытия для себя этой целостности, сверхзадачей такого человека является возвращение себе этого «соседства» с Единым/Целым, которое возможно только в отсутствие человека, то есть сверхчеловека.

Что он может знать? Что он должен делать? На что он должен надеяться? И что такое «сверхчеловек»? Вот вопросы, на которые мы собираемся дать свой ответ, несмотря на ауру вечности, присутствующую им.

Итак, данность уникальных, характерных только для человека способностей (мыслить, сочинять и понимать музыку, испытывать религиозные чувства и мистические прозрения, неавтоматически использовать язык, реализовывать в поступках свободную волю), мотивирует надчеловеческое конструирование человеческой реальности, то есть формирование культурной утробы. Не имеющая аналогов в живом универсуме организация сознания, а не морфологические особенности телесности человека, является условием возможности преобразования человеческой системы ценностей и способностей в иные культурные формы, способные запустить машину ресимволизации. Преобразование человека в сверхчеловека есть, в первую очередь, формирование новой инстанции сознания.

Делёз разработал теорию «поверхности», как символического пространства, находящегося там, где проходит невидимая грань

между телом и сознанием. Философия «поверхности» рассматривает сознание как продукт сложной «репрессивной» надстройки над простейшими импульсами, поднимающимися из глубин тела, а возникновение первичных смыслов помещает на саму эту «поверхность». Между телом и сознанием также находится язык, имеющий бесспорно символическую природу, являющийся важнейшим инструментом придания культурного содержания человеческим потребностям. Человек – существо, творящее язык и обусловленное языком. Выступая фильтром, не пропускающим в сознание содержания, не совпадающие с его структурой, язык формирует культурную картину мира и, таким образом, регулирует поведение, формулирует цели и ценности. Однако язык человеку дан только как потенциальная способность принять язык извне, но не как способность самостоятельно создать полноценный язык вне культурного контекста. Поскольку человек – существо, обусловленное культурной морфологией. В этом качестве он подчинен основному культурному процессу, влекущему его в сторону дифференциации системы ценностей и способностей. Основные его жизненные способности предопределены и обусловлены строением организма, подчинены физиологическим процессам, протекающим в теле. Только включаясь в культурный процесс, то есть открывая в себе культурно предустановленное сознание, а затем, открывая его вечному времени (Эону), человек может ориентироваться на внебиологические ценности, трансформировать собственные ценности в соответствии с культурной логикой. Человек формируется в своей человеческой специфике культурой и впоследствии предоставляет свое сознание в пользование культуре. Лишь иногда и у немногих пробуждается внутреннее «Я», не созданное культурой и независимое от нее.

Есть два общепринятых взгляда на соотношение человека и культуры. Один рассматривает человека как продукт двойного зачатия – биологического оплодотворения и оплодотворения сознания содержаниями культуры. С этой точки зрения жизнь человека и жизнь культуры – совпадающие процессы. Другой демонстрирует, что человек, будучи сформированным культурой, предоставляет собственное сознание в «аренду» и подавляет потенциальное развертывание в сознании своего «Я». Такой человек, предоставляя свое сознание в качестве сцены для куль-

турного процесса, становится партнером культуры. Но человек есть не только результат дрессуры сознания культурными механизмами, но и культурносозидающая сила. Иными словами, человек может быть и не обусловлен культурой тотально, он может свободно создавать различные культурные формы, поскольку органичной для него средой выступает не какая-либо определенная культура, а метакультура, понимаемая как динамичный процесс развертывания различных целостных культурных форм во времени, а не в пространстве. Эта точка зрения обнаруживает сверхчеловеческую интенцию.

Таким образом, выходя в целостность культурного опыта человечества, совершив прыжок в чистое прошлое, реставрируя его забытые пласты или находя новые культурные контексты для традиционных, такой человек реализует преодоление человеческих обусловленностей и раскрывает новые измерения человеческой реальности: имманентное, онтологическое, космологическое и временное. Это даст ему возможность «удерживать одновременно мертвого Бога и надломленное Я» (Ж. Делёз). В такой ситуации Гельдерлин видел сущность трагического, «но где опасность, там вырастает и спасительное».

Путь к такому человеку лежит не через генетические манипуляции, а через превращение сознания в активный творческий инструмент. Но свойства активного человека – это свойства, неизвестные пассивному человеку. Новые качества можно приобрести, лишь превратив сознание в активный творческий фактор, поскольку истоком нового выступает автономия сознания, выражающаяся в волевых акциях преобразования культурных форм.

В подобных культурносозидательных проявлениях человек предстает как существо развертывающейся формы, имитирующей и отражающей процесс творения, план имманенции, вселенную, как явление в себе. В своем развертывании волевое действие имитирует акт творения – от наиболее тонких составляющих сознания до реального действия в неподатливом материальном мире, устанавливая отношения между живым телом и материальной вселенной. Активизация и реализация в себе таких сверхчеловеческих сил требует формирования особого строя культуры, поддерживающего подобное начинание. Для этого должны быть восстановлены в качестве ведущих ценностей и потребностей внутренняя

свобода, свободное развертывание смысла в любых средах. Это новый тип культуры с новыми задачами и такая культура должна создаваться целенаправленно.

Предпосылками этого являются: разрыв с тенденцией упадка и специализации, что означает формирование обособленного, но эффективного культурного сообщества с соответствующей системой ценностей и потребностей. Условием создания данного типа коллективности выступает, в свою очередь, формирование в сознании зачатка, культурного прототипа такого образа человека, и разработка методов жизненного воплощения данного способа человеческого существования в мире, который, как известно, дарует нам свет, разворачивающий жизнь во времени.

В наше время вновь актуальна постановка задачи, которую пытался разрешить древнегреческий философ Диоген Синопский, занимающийся в сообществе хорошо осведомленных и профессионально специализированных людей «поиском человека». Философская дерзость Диогена сегодня уместна как никогда: вокруг нас есть люди, но есть ли среди них тот, кто, на самом деле, является человеком – человеком в ценностном и культурном смысле. Если да, то его следует отыскать. Если нет, то – создать. Эта сверхзадача должна стать для нас императивом, властным установлением, постановлением или, говоря словами Павла Флоренского, это – дискурс, который «поставлен уставно».

Итак, общий итог наших медитаций можно резюмировать следующим образом: путь развития современной культуры – это в большей степени путь поражений и потерь на духовном фронте человечества. Крах эпохи разума, развенчание прежних идеалов, свобода от каких-либо правил и ограничений, приведшая к паразитарному существованию человека, сюрреализации мира и эрозии жизненных миров, а самое главное – то, что опустошающая раскадровка вселенной через образ человека привела к абсурдному желанию видеть повсюду собственного двойника. Культура погрузилась в хаос, анемию, апатию и одновременно в истерическую эйфорию. Мир завис в режиме *intermezzo*. На смену старым идеалам не пришли новые, и еще не известно, придут ли такие вообще. Щемящая тоска по утерянному сакральному кокону монизма, который культура сменила на пестрый безвкусный наряд плю-

рализма, выпорхнув в свободное от предрассудков пространство, где всякое эффективное движение к определенной цели обречено на неудачу. Только в условиях монокультурной, целостной модели, единство которой является наиболее чутким барометром и сейсмографом состояния культуры, мы можем быть уверены в точности компаса, что корабль культуры держит правильный курс на будущие героические свершения духа, демарш символического. Зерно, брошенное в землю, умирает и возрождается каждый год в новом урожае. Возможно ли, что этому – *быть*? Да, возможно.

¹ Рильке Р. М. Записки Мальте Лауридса Бригге. М., 1997. С.18.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1990. С. 35.

³ Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 47.

⁴ Барт Р. Camera lucida. М., 1997. С. 34.

⁵ Библия. Дан. 9,27.

⁶ Будущее в руках богов (лат.)

От редакции: С именем генуэзского хрониста Иакоба де Во-
рагине (Jacobus de Voragine) связана значительная часть средневе-
ковой латинской литературы Западной Европы. Мы публикуем
легенду «об апостоле Петре» из знаменитой: «Золотой легенды
или Ломбардской истории» Иакоба де Во-
рагине по тексту док. Грассе, Дрезден – Лейпциг, 1846; *Legenda Aurea, vulgo Historia
Lombardica dicta. Ad optimorum librorum fidei. Dr. Grassae,
potentissimi Regis Saxoniae bibliothecarius. Dresdae et Lipsiae.
MDCCCXLVI.*

Перевод с латинского и примечания *А. А. Клестова*

О святом Петре, апостоле¹

Петр передает три имени: во-первых, *Симон Бариона*. Симон –
послушный, или *облаченный в печаль*. *Бариона* – сын голубки, по-
сирийски *бар* – сын, а по-еврейски – *Иона* значит голубь. Действи-
тельно, был он послушен, когда Господь призвал его; он послу-
шался сразу призыва Господа и облачился в печаль, когда отрекся
от Христа: «Он вышел и горько заплакал»²; был сыном голубки,
поэтому служил Богу в простоте; во-вторых, *Кифа*, что значит
глава, или *камень*, или *призывающие уста*. *Глава*, потому что был
первенцем в священстве, *камень* – по твердости, какую обнаружил
в страдании, *призывающие уста*, потому что был постоянен в
проповедовании. В-третьих, *Петр* значит *познающий*, *разобла-
чающийся*, и *разрешающий*, потому что *познал* божественность
Христа, когда сказал: «Ты – Христос, Сын Бога Живого и т. д.»;³
в чувствах он *отрешился* от творений смертных и земных, когда
сказал: «Вот, мы все оставили, чтобы служить Тебе»⁴; *Петр ра-
зорвал [разрешил]* оковы греха ради ключей, которые получил от
Господа. У него было три прозвища: во-первых, *Симон Ионин*, что
означает *краса Господня*, во-вторых, *Симон Иоанн*, что значит,
который посвящен, в-третьих, *Симон Бариона*, что означает *сын
голубки*. По прозвищам становится понятно, что обладал он *кра-
сотою нрава*, *дарами добродетели* и обильным *слезным даром*,
ибо голубка плачет вместо того, чтобы петь. А что касается имени,
Петр: во-первых, Христос предложил ему имя, когда сказал: «Ты
будешь называться Кифа, что значит Петр»⁵; во-вторых, Хри-
стос дал ему имя, о чем говорит Марк: «Он дал Симону имя
Петр».⁶ В-третьих, Христос определил ему имя, так как сказал:

«А, Я тебе говорю, что ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою». ⁷ Его мученичество описали Марцелл, папа Лин, Гегесипп и папа Лев. ⁸

1. Апостол Петр среди других апостолов и более, чем многие из них, обладал великим рвением, ибо хотел знать, кто предал Господа и, как говорит Августин, если бы узнал, кто предал, разорвал своими зубами. Поэтому Господь не захотел открывать имя предателя ⁹, и так же Хризостом ¹⁰ говорит, что если бы Христос произнес имя предателя, Петр встал бы и убил его. Петр пошел по морю к Господу ¹¹, был избран свидетелем преображения Господня, ¹² присутствовал при воскресении дочери Иаира. ¹³ Он нашел во рту рыбы серебряную монету в четыре драхмы; ¹⁴ получил от Господа ключи Царства Небесного. Ему было поручено пасти овец. ¹⁵ В день Пятидесятницы по молитве обратил он три тысячи человек, ¹⁶ предсказал смерть Ананьи и Сапфиры, ¹⁷ излечил Энею от паралича, ¹⁸ крестил Корнелия, ¹⁹ воскресил Тавифу, ²⁰ вернул здоровье больной тенью своего тела. ²¹ Будучи посажен в тюрьму Иродом, был он освобожден ангелом. ²² О пище и одежде своей он свидетельствует сам в книге Климента: *«Я питался, – говорит он, – хлебом и оливками и редко овощами. Что касается одежды, вы ее видите: туника и плащ и при том, я не прошу иного»*. Передают так же, что он носил с собой платок, чтобы вытирать слезы, какие навертывались у него на глаза, ибо, когда часто приятное воспоминание о Господе приходило ему на память, он не мог сдерживать слез – такова была сила его любви. А когда вспоминал он постыдное отречение от Христа, у него струились потоки слез. ²³ Как говорит Климент, до того охватывала его привычка плакать, что лицо его казалось блестящим. Тот же Климент передает, что услышав под утро пение петуха, Петр имел обыкновение вставать, молиться и обильно плакать. Как находим мы в *«Церковной истории»* ²⁴ и тот же Климент говорит, что, когда вели на мученическую смерть жену Петра, последний воспламенившись от охватившей его радости, позвал ее по имени и крикнул: *«О, жена, вспомни Господа!»* ²⁵ Однажды он отправил двоих учеников проповедовать. И когда прошли те по дороге двадцать дней, один из них умер, а другой отправляется искать Петра и рассказывает тому о несчастном случае. Говорят, что то был Марциал или по,

другим свидетельствам, Матерн. Между прочем, мы читаем, что первый был Фронтон, который был товарищем Петра, а тот, второй, который умер, пресвитер Георгий. Тогда Петр дал Марциалу посох, приказал найти товарища и положить посох на мертвое тело. Когда тот исполнил, умерший сорок дней назад поднялся живым.

2. В те времена находился в Иерусалиме маг по имени Симон,²⁶ который называл себя первой истиной и говорил, что те, кто поверят в него, – станут бессмертными. Он утверждал еще, что для него нет ничего невозможного. И еще, читаем в книге Климентя, что Симон говорил: *«Меня должны почитать как бога и должны воздавать божественные почести и все, что я хочу, я могу сделать! Придет время, моя мать Рахиль попросит меня пойти в поле на косьбу, я явлюсь с косой на землю, где начну косить! Я буду косить травы в десять раз больше, чем другие косцы!»* Согласно Иерониму Симон прибавил: *«Я – слово божие, я – прекрасен, я – святой дух, я – всемогущ, я – совершенство божие!»* Он двигал бронзовых змеев, заставлял смеяться бронзовых и каменных идолов, а собак – петь. Как говорит Лин, Симон пожелал беседовать с Петром, а также показать, что он – бог. Петр пришел в назначенный день на место встречи и говорит присутствующим: *«Мир вам, братья, кто любят истину!»* Симон ему говорит: *«Мы не нуждаемся в твоём мире, ибо, если мир и согласие будут здесь, мы не сможем приблизиться к истине! Только мошенники ищут мира между собой! Так что, не призывай мир, но призывай войну! Между двумя борцами не может быть мира, но один должен превзойти другого!»* А Петр ему ответил: *«Что же ты боишься услышать слово о мире!? От войны рождается грех, а там, где отсутствует грех, там – царство мира! Правду мы обретаем в совете, а праведность в трудах!»* Симон отвечает: *«Все, что ты говоришь, – пустое, я тебе покажу силу моей божественности, и ты будешь меня почитать! Я есть первая истина, я могу летать по воздуху, создавать новые деревья, превращать камни в хлебы, быть в огне без всякого вреда и все, что я захочу, я могу сделать!»* Петр выступил против него и обличил его хитрости. Тогда Симон видя, что не может противостоять Петру, выбросил все магические книги из страха, что будет изобличен как маг и отправился в Рим, чтобы утвердиться там, как бог. Тотчас же Петр уз-

нал об этом и отправился за ним в Рим. На четвертый год императора Клавдия Петр прибывает в Рим, где пробыл XXV лет. Он поставил епископами Лина и Клета, которые были помощниками, как передает Иоанн Белеф,²⁷ один – в Городе, другой – за городскими стенами. Начав с великим рвением проповедовать, Петр обратил многих в веру, а многих излечил. А так как прославлял и превозносил он всегда преимущества целомудрия, то обратил четырех наложниц префекта Агриппы, которые отказались оставаться у того. Тогда префект впал в ярость и искал случая навредить Петру. Затем Господь явился апостолу и говорит: *«Симон и Нерон замышляют против тебя, но не бойся ничего, ибо Я – с тобой, чтобы защитить тебя и я даю тебе в утешение слугу Моего Павла, который завтра придет в Рим!»*. Итак, как говорит Лин, Петр, зная, что скоро должен покинуть свою храмину, в собрании возлагает руки на Климента, назначает того епископом и возводит на свою кафедру. После, как сказал Господь, Павел приходит в Рим и начинает проповедовать с Петром. Маг Симон так пришелся по сердцу Нерону, что тот подумывал сделать его охранителем своей жизни, здоровья и всего Города. Вот однажды перед Нероном, как говорит об этом папа Лев, облик Симона вдруг стал меняться то на старый, то на молодой. Нерон, который это наблюдал, почел его за сына бога. Потом маг Симон говорит Нерону, как передает тот же Лев [папа]: *«Чтоб ты знал всемогущий император, я – сын бога, прикажи обезглавить меня и через три дня я воскресну!»* Нерон приказывает палачу, чтобы тот обезглавил Симона. Палач, думая, что обезглавливает Симона, отрубил голову барану по колдовству Симона, а тот остался невредимым и целым. Взяв барана, Симон спрятал его тело и голову, затем спрятался на три дня. Кровь барана засохла на том месте. На третий день Симон предстал перед Нероном и говорит: *«Прикажи собрать мою кровь, ибо вот, я воскрес на третий день, как предполагал!»* Нерон, видя его, был изумлен и посчитал его истинным сыном бога. Так говорит папа Лин. Однажды, когда Симон был во внутренней комнате с Нероном, демон, приняв вид мага, говорил слово народу. Римляне имели к нему такое великое почтение, что воздвигли ему статую, на которой они поместили такую надпись: *«Симону, святому богу»*. По свидетельству Льва, Петр и Павел пришли к Нерону и разоблачили все хитрости Симона, а Петр добавил, что как во Хри-

сте две природы: божеская и человеческая, так и в этом маге две природы: человеческая и дьявольская. По рассказу Марцелла и Льва, Симон говорит тогда: *«Я не потеряю больше недруга, я прикажу моим ангелам отомстить этому человеку!»* Петр ему говорит: *«Твоих ангелов я не боюсь, пусть они меня боятся!»* Нерон говорит: *«Ты не боишься Симона, который доказал свою божественную природу делом?!»* Петр ему ответил: *«Если божество присутствует в нем, пусть он скажет мне, что я думаю, или делаю, но сначала я скажу тебе, Нерон, что я думаю, чтобы у него не было дерзости солгать!»* Нерон ответил: *«Подойди ко мне и скажи, что ты думаешь!»*. Итак, приблизившись, Петр говорит на ухо Нерону: *«Прикажи, чтобы мне принесли ячменного хлеба и подали его скрытно!»* Когда хлеб принесли, Петр его благословил и спрятал в одеждах, а затем говорит: *«Пусть Симон, который сделался богом, скажет, что я думаю, что сказал и что сделал!»* Симон ответил: *«Петр сказал, скорее всего, то, что я сам думаю!»* А Петр говорит: *«Что думает Симон, показывает то, что и я знаю, хотя не сделал бы того, что он думает!»* Тогда Симон в гневе закричал: *«Пусть явятся огромные собаки и разорвут тебя!»* Вдруг появляются три собаки, которые бросаются на Петра, но тот дал им благословенный хлеб, и тотчас собаки убегают. Тогда Петр говорит Нерону: *«Ты видишь, я показал тебе, что знаю, что Симон замыслил против меня и это вовсе не слова, а дела. Ибо тот, кто обещал, что пошлет против меня ангела, послал собак, поэтому, очевидно, что ангелов у него нет, а только собаки!»* Симон говорит: *«Послушайте Петр и Павел, если я не могу ничего вам сделать здесь, то мы придем туда, где я буду судить! Но сейчас я желаю вас пощадить!»* Так говорит Лев. А как передают Гегесипп и Лин, Симон, раздувшись от гордости, осмелился хвастаться силой воскрешать мертвых. Случилось так, что умер один юноша. Итак, позвали Петра и Симона, и по совету Симона единогласно постановили, что будет убит тот, кто не сможет оживить мертвого. Итак, когда Симон совершал магические заклинания над трупом, то присутствующим показалось, что голова покойника сдвинулась. Тогда все принялись кричать, намереваясь забросать камнями Петра. Петр едва добился тишины, чтобы сказать: *«Если мертвец является живым, пусть он встанет, пойдет и заговорит, если же случится по-другому, знайте, что действие*

движения головы трупа не более, чем привиделось! Пусть Симона удалят от ложа, чтобы хитрость дьявола полностью обнаружилась!» Итак, Симона удаляют от места, где был труп и юноша остается неподвижным. Тогда Петр, не подходя, сотворил молитву, затем возвысил голос: *«Юноша, — вскричал он, — во имя Иисуса Христа из Назарета, встань и иди!»* И тотчас тот восстал к жизни и пошел. Так как народ захотел забросать камнями Симона, Петр говорит: *«Он достаточно наказан уж тем, что понял, что побежден. Ибо, наш Учитель учит нас воздавать добром за зло!»* Тогда Симон говорит: *«Знайте, вы, Петр и Павел, что вы ничего не получите из того, что желаете снискать венец мучеников!»* Петр отвечает: *«Пусть с нами будет то, что мы желаем, ну, а у тебя не может быть ничего хорошего, ибо твое слово есть ложь!»* Святой Марцелл говорит, что тогда Симон вошел в дом ученика (Петра) Марцелла и привязал к двери огромную собаку, говоря: *«Вот, я посмотрю теперь, сможет ли Петр по обыкновенно войти к тебе!»* Через некоторое время Петр пришел, сотворил крестное знамение и отвязал собаку. Собака принялась ласкаться ко всем и не подходила только к Симону. Она схватила его и опрокинула на землю с намерением разорвать, тогда Петр прибежал и крикнул, чтобы та не причиняла зла. Собака не коснулась Симона, но только порвала его одежду и оставила голым на земле. Народ, особенно дети, побежали с собакой, преследуя Симона, пока не прогнали далеко от Города, будто был тот волком. Не в состоянии вынести такого оскорбления, Симон не показывался целый год. Видя чудеса, Марцелл привязался к Петру. Впоследствии Симон вернулся и снова вошел в доверие к Нерону. Итак, согласно Льву, Симон призвал народ и объявил, что был жестоко оскорблен галилеянами, поэтому выразил желание покинуть Город, к которому благоволил. Он определил день, когда поднимется на небо, ибо не соблаговоляет оставаться на земле. День был назначен. Итак, он поднялся на высокую башню, или, согласно святому Лину, украшенный лавровым венком, поднялся на Капитолий, бросился и начал полет. Павел говорит Петру: *«Мне молиться, а тебе повелевать!»* Нерон же говорит: *«Тот человек чист, а вы только обольстители!»* Петр говорит Павлу: *«Павел, подними голову и посмотри!»* Павел поднял голову и увидел Симона в воздухе и говорит Петру: *«Петр, что ты медлишь!? Заверши то, что на-*

чал, Господь уже нас призывает!» Тогда Петр говорит: *«Я заклинаю вас, ангелы сатаны, поддерживающие его, нашим Господом Иисусом Христом! Не поддерживайте больше, но пусть он упадет!»* Тотчас те оставили Симона. Он упал, разбился и испустил дух. От того, что потерял такого человека, придя в совершенную ярость, Нерон говорит апостолам: *«Вы вызываете во мне подозрение, и поэтому я вас примерно накажу!»* Так говорит Лин. Итак, Нерон предал их в руки известного лица по имени Паулин, который заключил апостолов в Мамертинскую тюрьму под охрану Процесса и Мартиниана, солдат, которых Петр обращает в веру. Поэтому те открыли тюрьму и позволили апостолам выйти на свободу. После же мученичества апостолов, Паулин, призвал к себе Процесса и Мартиниана и когда узнал, что те были христианами, то солдатам отрубили голову по приказу Нерона. Итак, братья понуждали Петра уйти, а он не хотел, пока не пришлось ему уступить просьбам. Лев и Лин утверждают, что как только Петр подошел к воротам, которые сегодня называются Санкта Мария ад Пассус, видит он Христа, шествующего навстречу, и говорит Ему: *«Господи, куда Ты идешь?»* Христос отвечает: *«Я иду в Рим, чтобы быть распятым!»* *«Ты будешь распят еще раз!»* – восклицает Петр. *«Да!»* – отвечает ему Господь. Тогда Петр Ему говорит: *«Господи! Я вернусь, чтобы быть распятым с Тобой!»* После этих слов Господь поднялся на небеса на виду у плачущего Петра. И тогда Петр понял, что изречено – мученичество назначено ему; вернулся он и рассказал братьям, что произошло. Его схватили слуги Нерона и препроводили к префекту Агриппе. Как говорит Лин, лицо его сделалось как солнце. Агриппа ему говорит: *«Не ты ли тот, кто прославляешься в собрании, где собирается простой народ и женичины, которых ты похищаешь с ложа мужей!»* Апостол ему отвечает, говоря, что хвалится только крестом Господним. Тогда Петр, как чужеземец, был приговорен к распятию, а Павел, как гражданин Рима – к усекновению главы. Дионисий говорит в послании к Тимофею о смерти Павла и о приговоре: *«О, мой брат Тимофей! Если бы ты присутствовал при последних мгновениях мучеников, ты бы плакал от боли и печали! Кто же не заплачет, когда объявлялся приговор о распятии Петра и об усекновении главы Павла!? Видел бы ты толпу язычников и иудеев, избивающих и плюющих им в лицо! И вот настал*

страшный момент, когда они должны были принять мученическую смерть. Их разделили, пришли толпы людей, так что братья не могли слышать крики и стенания. Тогда Павел говорит Петру: «Мир тебе, основание церквей, пастырь овец и ягнят Христовых!», а Петр говорит Павлу: «Иди с миром проповедник добрых нравов, помощник и водитель к спасению верных!» И вот, их удалили одного от другого, и я последовал за моим господином, ибо их убивали не в одном и том же районе». Как передают Лев и Марцелл, когда Петра привели к кресту, он говорит: «Мой господин сошел с небес на землю и был он возведен на крест, а для меня, который удостоился быть призванным с земли на небеса, следует повернуть крест вниз, чтобы моя глава была у земли в ноги – к небу! Я недостойн, быть на кресте в том положении, как мой Господь! Поверните крест и распните меня головой вниз!» Тогда повернули крест и прибили его ногами вверх, а головой вниз. В то время народ, исполненный гнева, захотел убить Нерона и префекта и освободить апостола, который молил не мешать распятию. Но как говорят Гегесипп и Лин, Господь открыл глаза народа и все плакали и видели ангелов в венцах из роз и лилий и Петра среди них на кресте, берущего книгу, какую подавал ему Христос, в которой читал он слова, какие изрекал. По свидетельству того же Гегесиппа, Петр говорит на кресте: «Тебе, Господи, пожелал я подражать, но не было во мне надменного желания быть распятым прямо. Ты всегда пребываешь прямо, возвышенно и в высоте, мы же – дети первого человека, который скрыл главу свою в землю, падение которого показывает, что он перешел в мир, да, мы заслуживаем того, что равняет нас с землей! Наше положение опрокинуто, и то, что мир считает справа, в действительности, слева. Ты, Господь, для меня все; все, чем Ты являешься, Ты есть и для меня, и нет у меня ничего, кроме Тебя одного! Я благодарю Тебя за мой дух, которым я живу, мыслю и говорю!» Известны и два других мотива, по которым он не хотел быть распятым прямо. Петр, видя, что верные стали свидетелями его славы, воздал благодарность Богу, и, поручив верных Ему, испустил дух. Тогда Марцелл и Апулей, которые были братьями и учениками Петра, сняли его с креста, умастили тело благовониями и погребли. Исидор в книге «О рождении и смерти святых мужей»²⁸ выражается так: «После того, как Петр основал церковь в Антиохии, пошел он

в Рим при императоре Клавдии цезаре, чтобы выступить против Симона. Он проповедовал благую весть в течение XXV лет в городе, где занимал первенствующее место и на тридцать шестом году после страстей Господних, был распят Нероном, головой вниз, как того и хотел» Так говорит Исидор. В тот день Петр и Павел явились Дионисию, поэтому тот говорит в письме в таких словах: *«Послушай о чуде Тимофей, брат мой! Воззри на чудесное явление в день принесения их в жертву! Ибо я был в момент, когда их разделили. После же видел я их держащимися за руку у входа во врата Города, одетыми в одежды света, украшенных венцами, сияющими светом!»* Так говорит Дионисий.

3. Нерон не остался ненаказанным за это преступление, ибо убил себя собственной рукой, да и другие, кто преступили закон. Мы расскажем сейчас кратко со слов людей об этих преступлениях. Читаем в одной апокрифической истории, что Сенека, воспитатель Нерона, надеялся получить от него вознаграждение за свои труды. Нерон предоставил ему выбрать ветку дерева, на которой тот будет вздернут, говоря при этом, что это и будет вознаграждение, какое Сенека заслужил. Когда тот спросил, на каком основании заслужил он такого рода казнь, Нерон несколько раз потряс мечом над головой Сенеки, которую тот склонил, чтобы не получить удар, ибо чрезвычайно опасался умереть. А Нерон ему говорит: *«Учитель, почему ты склоняешь голову от грозного меча?»* Сенека отвечает: *«Я – человек, вот почему я боюсь смерти, тем более, смерти против моей воли!»* Нерон говорит ему: *«А я, вот, боюсь тебя, как боялся, когда был ребенком! Поэтому, сколько бы я ни жил, я не могу жить спокойно!»* А Сенека говорит: *«Если нужно, чтобы я умер, позволь мне, по крайней мере, выбрать вид смерти, какой бы мне подошел!»* *«Выбирай быстрее – отвечает Нерон, – и не задерживай смерть!»* Тогда Сенека велел приготовить себе баню, где вскрыл вены на руках и кончил так свою жизнь, истекая кровью. Его имя Сенека было для него знамением: се песанс, тот, кто убивает себя сам, ибо в некотором роде он предал себя смерти, хотя его и принудили. Читаем, что Сенека имел двух братьев: первый Юлиан Галлий, знаменитый ритор, который убил себя собственной рукой; второй – Мела, отец поэта Лукана, как рассказывают, того самого Лукана, который умер по приказу Нерона, вскрыв себе вены. Кроме того, известно из апокрифиче-

ской истории, что Нерон, ведомый безумством неистового ума, приказал убить свою мать и разрубить ее на две части, чтобы узнать, как он пребывал в ее утробе. Врачи высказали ему порицание в связи со смертью матери, говоря: *Законы и высшая справедливость не позволяют, чтобы сын убивал мать. Она родила тебя с болью и воспитала в стольких трудах и заботах!*» Нерон ответил им: *«Научите меня зачать и родить ребенка, чтобы я мог знать, какова была боль моей матери!»* Он еще раз выразил волю родить, проходя по городу и услышав крики женщины в родах. Врачи ему ответили: *«Это невозможно, это против законов природы. И не так легко устроить то, что не согласуется с разумом!»* Однако, Нерон говорит им: *«Если не устроите мне беременность и роды, я всех вас предам жестокой смерти!»* Тогда в прописанной микстуре, врачи дали проглотить ему лягушку, так что он и не заметил, и при помощи искусства надули ее в животе, поэтому живот его стал болеть и раздуваться от неестественного состояния. Нерон посчитал, что в животе у него ребенок, а врачи предписали режим, необходимый, чтобы питать лягушку под видом, будто бы поддержания ребенка. Наконец, измученный невыносимой болью, тот говорит врачам: *«Поторопите время родов, ибо едва ли, когда придут роды, слабость даст мне силы выжить!»* Тогда ему дали микстуру, чтобы его вырвало. И вышла лягушка, страшная на вид, пропитанная слизью и покрытая кровью. Рассмотрев плод и устранившись, Нерон, пораженный подобному чудовищу. Врачи сказали, что он произвел бесформенный зародыш, потому что не захотел ждать нужное время. *«Был ли у меня, как у матери живот?»* – спросил Нерон. *«Да!»* – отвечают ему. Он приказал кормить свой плод и закрыть в особой комнате для сохранения. Однако, этого нет в хрониках, ибо это апокриф. Затем, будучи восхищен величием пожара Трои, Нерон приказал поджечь Рим и в течение семи дней и ночей вид пожара наблюдал с высокой башни, весьма радуясь красоте огня, с пафосом декламируя стихи из Илиады. В хрониках мы читаем, что он ловил рыбу золотой сетью, предавался музыкальному искусству, так что превосходил всех трагиков и кифаристов. Как говорит Орозий, он держал мужчину и тот познавал его как женщину.²⁹ Римляне, не желая выносить более его безумные выходки, поднялись против него и выгнали из Города. Видя, что не может ускользнуть, он за-

точил зубами палку и ею пронзил себя, и кончил жизненный путь. Однако еще читаем, что был он разорван волками. В свою очередь римляне отыскиали лягушку, спрятанную под навесом. Выбросив из Города, они сожгли ее, а часть Города, где лягушку обнаружили, по словам некоторых людей, получила имя Латеран.

4. Во времена папы святого Корнелия вороватые христиане из греков вынесли тела апостолов, но демоны, обитавшие в идолах и принужденные божественной силой, закричали: *«Мужжи Рима, бегите! Уносят ваших богов!»* Верующие поняли, что речь идет об апостолах, избранных Богом, и тогда все собрались, верующие и неверующие, чтобы преследовать греков. Испугавшись, те бросили тела апостолов в колодец недалеко от катакомб, но потом верующие вытащили тела. Григорий говорит об этом в *«Регистре»*,³⁰ что тогда же раздался страшный удар грома, и было великое сияние так, что все от страха бросились в бегство и оставили апостолов в катакомбах. Но так как не могли отличить мощи блаженного Петра от мощей блаженного Павла, то после молитв и постов верующие и страждущие получили ответ с небес: *«Большие кости являются костями проповедника, а малые – рыбака»*. Таким вот образом они отделили кости одного от костей другого и положили в возведенных каждому их них церквах. Другие, однако, говорят, что папа Сильвестр, освящая церкви [Петра и Павла], взвесил на весах с великой тщательностью кости малые и большие и положил половину – в одной церкви, а половину – в другой. Григорий еще передает в *«Диалоге»*,³¹ что в церкви, где было тело святого Петра, был святой человек великого смирения по имени Агонтий. В церкви находилась молодая парализованная девушка, которая там жила. Принужденная ползать на руках, она должна была таскать тело и ноги по земле и давно уж просила чуда [исцеления] у блаженного Петра. Явился в видении ей Петр и говорит: *«Иди, найди Агонтия, настоятеля, он исцелит тебя!»* Девушка принялась ползать туда, сюда по церкви в поисках Агонтия, но тот предстал перед ней: *«Наш пастырь и кормилец, – говорит она, – блаженный Петр, апостол послал меня к тебе, чтобы ты освободил меня от болезни!»* Настоятель ей отвечает: *«Если ты от него послана, тогда встань!»* Он берет ее за руку и помогает встать. Она излечивается, и не осталось у нее вовсе следа болезни. В той книге Григорий говорит, что молодая девушка Галла, дочь консула и

патриция Симмаха, из самых благородных в Риме, осталась вдовой после года замужества. Ее возраст и положение требовали того, чтобы она вышла замуж во второй раз, но она предпочла соединиться с Богом духовной связью, начало которой протекает в печали; но через что приходят на небеса вернее, чем после плотской свадьбы, которая начинается с радости, а заканчивается печалью. Так как Галла была в цветущем возрасте, врачи предположили, что если не будет она с мужчиной, то сильный жар желания породит у нее бороду. Что и случилось в действительности, вопреки природе. Но Галла не испугалась внешним изменениям, и не правда, что, если она изуродована, то оставлена будет и небесным супругом. Она отринула земные наряды и осталась в монастыре, в церкви святого Петра, где служила в простоте Богу и провела долгие годы в молитвах, собирая милостыню. В конце концов, у нее случился рак груди. Два светильника всегда были зажжены перед ее кроватью, потому что любила она свет и страшилась духовной и телесной темноты. И узрела она перед ложем посередине между светильников благословенного Петра-апостола. Любовь придала ей отваги и она говорит: *«Ты ли это, господин? Разве мои грехи прощены?»* С великой доброжелательностью Петр склонил голову и отвечает: *«Да, прощены, иди!»* А она говорит: *«Пусть сестра Бенедикта пойдет со мной, прошу!»* Апостол же отвечает: *«Нет, но пусть пойдет такая-то с тобой!»* Стало известно это аббатисе, которая умерла через три дня. Григорий рассказывает в том же произведении, что один священник большой святости, придя к концу [жизни], принялся кричать с великой радостью: *«Ну вот, мои господа идут! Ну, вот, мои господа идут! Как же удостоились вы прийти к такому жалкому слуге!? Иду! Иду! Благодарю вас! Благодарю вас!»* А так как те, кто там были, спросили, о ком это он, тот отвечает: *«Разве не видите, что святые апостолы Петр и Павел сюда пришли!»* Он повторил произнесенные слова громче, и святая душа его освободилась от тела. Есть сомнения у некоторых авторов, было ли это в тот день, когда Петр и Павел пострадали? Некоторые утверждали, что это было в тот же день, но годом позже. Однако, Иероним и все святые мужи, которые исследовали этот вопрос, посчитали, что это было в тот же день и час, как и стало очевидным из письма Дионисия и как рассказывают Лев и Максим в проповеди, где выражается так: *«Не*

без основания, в тот же день и в том же месте, они получили приговор от одного тирана. Они пострадали в тот же день и наконец, отправились вместе ко Христу!». Это было в одном месте и Рим их принял. При одном гонителе и одинаковая жестокость их поразила. День выбран по заслугам, место – во славу, гонитель – один во имя добродетели. Так говорит Лев. Хотя пострадали они в один день и час, однако, то не было одно, но разные места, а что говорит Лев, то следует понимать так, что пострадали они в Риме. На этот предмет поэт составил стихи:

Мечом коронован Павел, крестом – Петр,

Оба вместе, в правление и времена Нерона в Риме.

Некто говорит: мечом посвящен Павел, Петр – крестом,

Оба одним и тем же палачом и единой славой в Риме.

Хотя оба пострадали в один день, однако, Григорий постановил, чтобы в первый день праздновали службу в честь Петра, а на следующий день был праздник в воспоминание о Павле. Потому что Петр более достоин, потому что первым обращен, и наконец, обладает первенством в Риме.

Послесловие переводчика

Послесловие к переводу и перевод легенды об апостоле Петре из *«Золотой легенды»* Иакоба де Ворagine являются для меня продолжением статьи *«Образ мученика и святого в средневековой латинской литературе (Иакоб де Ворagine и его “Золотая легенда или Ломбардская история”)*» и переводов из *«Золотой легенды»* в сб. ст. *«Мученичество и святость в XX веке. Материалы II Международных Патристических чтений. 25–26 января 2007 года» СПб, 2007.*³² Мне хотелось бы дополнить высказанные там мысли о *«проповеди телом»* и *«передаче святости»* (*translatio sacriorum*), прежде чем сказать об особенностях перевода.

Итак, *«Золотая легенда»* посвящена мученикам эры великих гонений первых веков христианства. Огромный труд Иакоба де Ворagine дает исторические свидетельства и скрупулезно описывает эти высшие проявления христианской веры, самую встречу Бога с человеком в кульминационный момент жизни последнего. Действительно, мы видим, что в легендах Бог не оставляет праведника в страданиях, и даже до них, в выборе решения принять или отвергнуть пытки. Однако, праведник, да и всякий человек по

«греховности плоти», не может легко согласиться на смерть, не может быть равнодушен к своей жизни, поскольку и эта жизнь – дар Божий, хотя в отношении «высшей жизни» – несовершенный. Итак, диалог «греховной плоти» человека с Богом, как динамическая составляющая антропологического целого жизни, как конкретно мыслимое понятие, описывающее положение мученика, зафиксирован в словосочетании «*проповедь телом*» из легенды о Лаврентии: «*Это то, что напоминает нам древнюю проповедь и делает его (Лаврентия) похожим только на Павла. Павел имел привилегию на основании совершенства проповеди, Лаврентий – на основании совершенства мученичества*»³³. Иначе говоря, Павел проповедовал словом, а Лаврентий – телом. Более того, если мы проберемся сквозь тонкости суждений Иакова с дефинициями первого, второго, третьего... порядков, отодвинем в сторону его бесспорные достижения как оратора... все описания лиц, событий, чудес, участвующих в произведении, и приблизимся к одному из главных персонажей христианства, к апостолу Петру, к его легенде у Иакова, то мы найдем и подтверждение корректности данного понятия. Действительно, Петр по легенде такой, каким мы знаем его в Евангелиях: слабый в своих силах, дерзновенный в духе и первый в поступках – «*Господи, я вернусь, чтобы быть распятым с Тобой!*»³⁴. Первым он решает свою судьбу. И затем у Иакова дается то, что является смыслом «проповеди телом» – особенная причастность человека к Богу, выраженная Петром: «*Ты, Господи, для меня все; все, чем Ты являешься, Ты есть для меня, и нет у меня ничего, кроме Тебя одного! Я благодарю Тебя за мой дух, которым я живу, мыслю и говорю!*»³⁵. Можно оспорить философскую значимость или рациональную корректность высказывания, но нужно помнить: речь не идет о суждении для публики; речь о *внешнем* поступке человека, *внутри* которого высказывание существует как часть его – как *рука, нога, голова, глаз* и далее, как *фигура, положение, статус, значение* говорящего и излагающего мысль, если это вообще мысль. «*Проповедь телом*» *ведется* всем человеком в отношении к Богу. Результатом является *ценностно-ориентированное знание о мире*. Но, почему Петр? Вот ответ по Иакову в оценочных суждениях и лучших традициях латинской риторики: «*tum quia major est dignitate, tum quia prior conversione, tum quia primatum tenuit Romae*»³⁶.

В силу исключительных особенностей места и времени появления «Золотой легенды», повествования шире, чем раньше, обращаются среди христиан, «замещая в некотором смысле реальные паломничества и просвещая народы, не выходя за городскую стену»³⁷. В этом случае для объяснения положения вещей мы вводим в практику понятие «*translatio sacriorum*» (*передача святости*) по аналогии с понятиями «*translatio imperii*» (*передача высшей власти*) и «*translatio studiorum* или *studii*» (*передача знания*). Понятием «*передача святости*» мы фиксируем минимальные социально-значимые изменения в христианском полисе, указываем на обновление ценностных ориентаций церкви, на мировоззренческую направленность, сдвиг в сознании христианина в сторону потребности расширения знания о вере. По существу с Иакова де Ворагине, с триумфального шествия «Золотой легенды» в XIV веке, следует говорить о *христианском ренессансе* в Западной Европе.³⁸ Конечно, дело не в том, что во времена Иакова снизилось духовное значение таинств, мощей и т. д, но, вот, совершенно точно, увеличилась их *религиозно-культовая значимость* в обществе, в котором вера христианина отступала на задний план душевной жизни. Так же, как понятия «*передача высшей власти*» и «*передача знания*» фиксировали более глобальные значащие элементы власти в христианском обществе: в одном случае, в отношении природы власти, уже с Карла Великого, и в другом – функции знания, с момента рождения университета в XIII веке. Итак, требовалось укрепить веру примерами подлинно христианских подвигов и легенды Иакова, передавая образцы деяний святых, справляются с задачей. Чтобы проиллюстрировать мировоззренческую направленность «*передачи святости*» в протяженности истории, нам следует вспомнить, что процесс осмысления природы веры мучеников, раз начавшись с Иакова, ищет новых и иных, чем прежде, средств и наконец, перетекает в *Ренессанс живописи XV–XVII веков*, размножая сюжеты «Золотой легенды» в сотнях живописных полотен. Теперь Петр проповедует о Христе с картин Караваджо³⁹ и Леонелло Спада⁴⁰, выражая в художественной форме смысл тех же слов: «*Я не достоин, быть на кресте в том положении, как мой Господь! Поверните крест и распните меня головой вниз!*»⁴¹ И в этом духовное величие ренессанса в живописи, и также исто-

рическое преломление сюжета из древней легенды об апостоле, в сторону *богословия в образах*.

Латинский текст Грассе не имеет комментария, кроме отсылок на исправленные слова. Переводчик ввел библейский комментарий и ссылки на некоторые сочинения древних авторов. Для удобства читателя прямая речь персонажей в переводе выделена курсивом. Например, фраза: «*cum uxor Petri ad passionem ducitur, Petrus ingenti gaudeo exultavit ac eam proprio vocans nomine, post eam clamavit: o, conjunx, memento Domini*» записана: «когда вели на мученическую смерть жену Петра, последний воспламенившись от охватившей его радости, позвал ее по имени и воскликнул: *«О, жена, вспомни Господа!»*». Во всем остальном переводчик придерживался записи Грассе, стараясь быть ближе к латинскому тексту.

¹ *Jacobus de Voragine, Legenda Aurea... De sancto Petro, apostolo. Cap. LXXXIX (84), pp. 368–379.*

² Ср. Лк. 22, 62.

³ Ср. Мф. 16, 16.

⁴ Ср. Лк. 18, 28.

⁵ Ср. Ин. 1, 42.

⁶ Ibid.

⁷ Ср. Мф. 16, 18.

⁸ См., наприм., PL LIV, Epist. X, pp. 628–629.

⁹ Ср. Мф. 26 14–16; Мк. 14, 10; Лк. 22, 4;

¹⁰ В православной русской традиции, Иоанн Златоуст.

¹¹ Ср. Мф. 14, 26–29.

¹² Мф. 17, 1–2; Мк. 9, 2.

¹³ Лк. 8, 51–56; Мк. 5, 37–42.

¹⁴ Ср. Мф. 17, 27.

¹⁵ Ср. Ин. 21, 17.

¹⁶ Ср. Деян 2, 41.

¹⁷ Ср. Там же, 5, 3–6.

¹⁸ Ср. Там же, 9, 33–34.

¹⁹ Ср. Деян. 10, 24–48.

²⁰ Ср. Там же, 9, 36–41.

²¹ Ср. Там же, 5, 15.

²² Ср. Там же, 12, 11; 17.

²³ Ср. Мф. 26, 69–75.

²⁴ PG XX, Ecclesiasticae historiae, lib II, p.170;

²⁵ PG XX, lib. III, pp. 278–279.

²⁶ Ср. Деян. 8, 14–21; PG XX, ...p. 167.

²⁷ PL CCII, Rationale divinatorum officiorum, cap. CXXXVIII,... pp. 142–143.

²⁸ PL LXXXIII, De ortu et obitu patrum... p. 149.

²⁹ PL XXXI, Historiarum libri VII, cap. VII, pp. 1076.

³⁰ PL LXXVII, Registri epistolarium, lib. IV, Epist. XXX, p. 702–705.

³¹ PL LXXVIII, Dialogorum, lib. III, p. 280, lib. IV, 340–341.

³² В статье рассматривались темы: 1. Введение. «Золотая легенда» и translatio sacriorum; 2. Хроника жизни Иакоба де Ворagine; 3. О трудах Иакоба де Ворagine; 4. Образ мученика и святого; 5. Заключение. «Павел...Павел!» В приложении даны переводы легенд из этого труда.

³³ *Jacobi de Voragine, Legenda Aurea...* p. 501: quod solus ipse et Paulus habet, sed Paulus propter excellentiam praedicationis, ipse propter excellentiam passionis.

³⁴ См. ниже.

³⁵ См. ниже.

³⁶ *Jacobi de Voragine, Legenda Aurea...* p. 379: Потому что Петр более удостоен, потому что первым обращен, и наконец, обладает первенством в Риме.

³⁷ «Мученичество и святость в XX веке. Материалы ...», С. 224.

³⁸ После оглушительной критики «*Золотой легенды*» как образца религиозного мракобесия и невежества в век Просвещения и в XIX веке. Великий генуэзец воспринимался в европейских кругах гуманистичнее скорее только как хронист, автор «*Хроники Генуи*» (от основания до 1297 года). См. *Chronica de Civitate Januensi, edita a Fratre Jacobo de Voragine, ordinis de Fratrum Praedicatorum, Dei gratia Archiepiscopo Januense // in Rerum Italicarum Scriptores...Ludovicus Antonius Muratorius...Tomus nonus, Mediolani, MDCCXXIV, pp. 6–55*. С начала XX века интерес к «*Золотой легенде*» как источнику по истории гонений на раннюю христианскую церковь, возрастает. Практически, книга переведена на все языки Западной Европы и Америки, а также в Китае, Японии и в некоторых мусульманских странах.

³⁹ Микеланджело Караваджо (1571–1610) — итальянский художник, автор картины «Распятие святого Петра, апостола», Рим.

⁴⁰ Леонелло Спада (1576–1622) — итальянский художник, автор картины «Распятие святого Петра», Эрмитаж Санкт-Петербург.

⁴¹ См. ниже.

ПОРТРЕТЫ

Т. Дудар

Путешествие из Калининграда в Кенигсберг: размышления об Иммануиле Канте

Две вещи наполняют душу все новым и растущим восхищением и благоговением по мере того, как задумываешься над ними всё глубже и дольше: звездное небо надо мной и моральный закон во мне.

И. Кант

Кант, не утверждая себя в позиции учителя, предоставляет ученикам право всегда оставаться в свободе и неопределенности. Предъявляя к ним единственное требование мужества быть самим собой, он остается всегда современным и всегда актуальным.¹

Мечты украшают нашу жизнь. Когда человек мечтает, он выстраивает свое будущее. Почему же тогда многие мечты так и остаются лишь волшебными замками, тающими в сизой дымке повседневности? Чистыми прозрачными каплями копятся они в душе, западают глубоко в сердце, но исполнение их откладывается на неопределенное «потом», уходящее в бесконечность нашей жизни, наполненной заботами и тревогами. Мы перестаем верить в мечту, полет души замирает и разбивается на звонкие осколки несбывшегося. Но человек - существо свободное и волевое, он не игрушка в руках слепого случая и непредвиденных обстоятельств. Так что же тогда мешает осуществлению наших мечтаний? Ничего. Только мы сами.

Моей давней мечтой была поездка в г. Калининград. Хотелось не только познакомиться с колоритом городов балтийского побе-

режья Калининградской области, но и пройти «тропую Канта» – совершить путешествие в далекий Кенигсберг времен великого философа. Хотелось увидеть то, что видел Иммануил Кант, почувствовать тот дух Кенигсберга второй половины XVIII века, который делал его культурным центром Германии. Наконец, мечта-лось увидеть в великом философе простого человека.

«Мои родители из ремесленного сословия, - писал И. Кант, - были образцом добродетельности, нравственных приличий и порядочности. Они не оставили после себя ни состояния, ни долгов, но дали мне воспитание, которое, с моральной точки зрения, не могло быть лучше. Вспоминая об этом, я тронут самыми глубокими чувствами благодарности. Никогда не забуду своей матери. Она взлелеяла во мне первые зародыши добра, она открыла мое сердце впечатлениями природы, она пробудила и расширила мои представления, и ее поучения оказывали постоянное спасительное воздействие на мою жизнь».²

Я с нетерпением смотрю в окно автобуса, прибывающего на автовокзал Калининграда. Дома, улицы, люди – все манит и притягивает мой взор, взор человека, уже готового удивляться и впитывать увиденное. Сутолока местного автовокзала, поиски экскурсионной машины, знакомство с экскурсоводом, обсуждение плана поездки. Наконец, все хлопоты позади и можно окунуться в историю.

Город Кенигсберг был основан в середине XIII века пруссами, построившими здесь замок. Первоначально, именно замок называли Кенигсбергом, и только позднее это название стали распространять на весь город. По преданию, свое название, «Королевская гора», город получил в честь короля Богемии Оттокара II. С середины XIII века вблизи каменной крепости возникают три города: Альштадт, Нойштадт и Кнайпхоф. В XIII – XIV веках малонаселенные земли заселяются немцами, которые возводят здесь города, основывают монастыри, строят новые крепости и замки, а Кенигсберг в 1399 году вступает в торговый союз Ганзу. В XVI веке Великий магистр Тевтонского Ордена Альбрехт Гогенцоллерн отделяет Орден от государства, превращая церковное государство в герцогство, а затем в XVIII веке - в Прусское Королевство. В 1544 году в Кенигсберге он основывает всемирно известный университет Альбертина, в котором в разное время работали самые

разные видные ученые. С именем города связаны имена таких ученых как астроном Ф. Бессель, математик К. Г. Якоби, физик Г. Р. Кирхгоф, писатель Э. Т. Гофман, философ И. Кант. В 1697 году в составе Великого посольства Кенигсберг впервые посещает российский император Петр I. В начале XVIII века германские земли объединяются под короной Фридриха I со столицей в Берлине, а Кенигсберг становится центром провинции Восточная Пруссия. В период с 1758 по 1762 год Кенигсберг находится под властью России. Веком научно-технического прогресса становится вторая половина XIX века для Кенигсберга: строится железная дорога, проводится газовое освещение, первая трамвайная линия. Во время второй мировой войны город значительно пострадал. По решению Потсдамской конференции 1945 года Кенигсберг и прилегающая к нему область (северная Пруссия) вошли в состав Советского Союза, а 7 апреля 1946 года Кенигсберг был переименован в Калининград.³

Удивительное дело! Впечатления от знакомства с Калининградом оказались не похожими на те, которые порождает типичное знакомство с незнакомым городом, имеющим древнюю историю. Не дух событий давно минувших дней тревожит и манит, нет, совсем иное чувство – дух сопоставления. Город словно распадается в сознании на «до» и «после», упорно требуя сравнения и навязывая оценки не с позиции свежего взгляда вновь прибывшего человека, а в оппозиции «тогда» и «сейчас». Ускользающая тень Кенигсберга... Осколки истории, как кусочки балтийского янтаря, встречаются ищущему их в самых неожиданных местах. Ожившая история? Нет. Скорее, настоящее, искусно пытающееся скрыть историю.

«Мой сын, Эммануэль, родился на этот свет года 1724 апреля 22 дня, в 5 часов утра субботы и принял святое крещение 23-го. Вручаю его милости Господней до его блаженного покоя по воле Иисуса Христа! Аминь».⁴

С чего начинается жизнь любого человека, даже если он один из величайших философов мира? С дома, где он родился. И. Кант родился в доме по адресу Фордере Форштадт, 22. «Дом не сохранился, - слышу голос экскурсовода Инны, - мы можем лишь предположить, где он находился». Еще две минуты ходьбы и, наконец, зажатая между двумя окнами с современными пластиковыми ра-

мами скромная мемориальная доска. Надпись гласит: «Здесь стоял дом, в котором 22 апреля 1724 года родился и жил до 1740 года Иммануил Кант». Вновь ускользающая тень прошлого, рассекающая историю на «до» и «после»...

Во времена молодости И. Канта в Кенигсберге было около 40 тысяч жителей разных национальностей. По меркам того времени это был крупный город. А благоприятное положение на Балтийском море делало его экономическим центром очень большого региона. В 1788 году Кенигсберг насчитывал больше 300 улиц и площадей, 4400 домов, 590 складов, 6 рынков, 2 ратуши и 1 университет, 23 церкви и 7 школ, 3 книжных издательства, 6 госпиталей и лазаретов, 10 аптек!⁵

У каждого древнего города есть нечто, дающее головокружительное ощущение сопричастности истории, ощущение, что ты вот-вот поймашь ритм города, заставляющее учащенно биться сердце. В Калининграде это старинный замок, родоначальник города, ведущий свое существование с 1257 года. Величественное сооружение, возвышающееся над городом, которое каждый день мог видеть Иммануил Кант. Но ... вы его не увидите. «Тропа Канта» ведет нас к тому месту, где стоял этот древний символ города. Почему «стоял»? В 1968 году он был взорван, для того, чтобы на его месте оказался другой символ другой эпохи – Дворец Советов, который так и остался недостроенным.⁶ Невольно ловлю себя на мысли, что в Калининграде слишком настойчиво в впечатления вторгается прошедшее время: «стоял», «не сохранился», «утрачен»... Иду за экскурсоводом Инной к тому месту, где когда-то возвышался замок. И снова осколок истории, который бросает ищущему взору отблеск прошлого, отблеск Кенигсберга «до»: на остатках стены Кенигсбергского замка располагается памятная доска, посвященная И. Канту.

«Я держусь того мнения, - писал философ, - что иногда бывает небесполезно проявить известное благородное доверие к своим собственным силам. Подобного рода уверенность воодушевляет нас и сообщает нашим усилиям известный размах, весьма содействующий отысканию истины. ... Если даже тысячу раз ошибешься в каком-нибудь своем начинании, то все же выгода, которая отсюда будет получена для познания истин, будет гораздо более значительной, чем, если всегда идти по проторенному пути. Из

этого я исхожу. Я уже предначертал для себя путь, которого намерен держаться. Я вступил на него, и ничто не должно мне мешать двигаться по этому пути».⁷

Еще одним символом города, вне всяких сомнений, является Кенигсбергский университет, основанный 17 августа 1544 года герцогом Альбертом, в честь которого и получил свое название «Альбертина». В течение трех столетий университет располагался в Кнайпхофе рядом с древнейшим Кафедральным собором города. В 1862 году было построено новое здание университета в стиле итальянского Ренессанса. Во времена И. Канта в Альбертине было 4 факультета: теологии, права, медицины и философии.⁸

«Тропа Канта» продолжает вести меня все дальше и дальше, от одной вехи к другой, подчиняя своим внутренним законам и своему ритму, ритму истории города. Иду через старинный мостик и оказываюсь перед... современной дорогой, перейти которую не так-то просто – сильное движение требует внимания и осторожности, тогда как «тропа Канта» настраивает на внутреннее созерцание и неспешные размышления. Узкий проход между панельными домами, тенистые дворы, разлегшийся на солнце посреди тротуара рыжий кот, которого из уважения к его царственной лени пришлось обойти. И, наконец, университет, слева от которого очень буднично расположен памятник И. Канту. Взор философа направлен на знаменитую «Альбертину». И снова в душе возникает все то же томящее чувство диссонанса, не покидающее меня на протяжении всего знакомства с городом: университет искусно прячет под маской «после» очередной осколок истории «до». Что порождает это ставшее уже привычным ощущение? Будничность архитектурного облика здания университета, которая диссонирует с богатством его прошлого? Или неосознанные попытки отыскать неуловимые следы выдающихся людей, бывавших здесь и в то же время никогда не видевших то, что вижу сейчас перед собой я?

24 сентября 1740 года будущий философ стал студентом Кенигсбергского университета. Ему было 16 лет. Это событие связало на всю жизнь И. Канта с университетом. Поступая в него, он должен был дать обещание подчиняться университетским порядкам. При поступлении в университет нужно было выдержать экзамен. Для этого Канту пришлось выучить первые тридцать глав

Первой книги Моисея на древнееврейском, хорошо знать два евангелия на древнегреческом и уметь рассказывать о Цицероне на латыни. Кроме того, он должен был разбираться в географии и истории. Начиная свою учебу, И. Кант практически не мог рассчитывать на поддержку семьи. Поэтому он сам подрабатывал, занимаясь репетиторством с отстающими студентами. За это он получал либо деньги, либо такие роскошные для того времени товары, как кофе или белый хлеб. Кроме того, некоторый доход Кант обеспечивал себе, мастерски играя в бильярд. Когда никто уже не хотел с ним играть, он переключился на карточную игру «Эльмбре». Когда однажды Канту нужно было отдать одежду портному для ремонта, он одолжил у однокурсника сюртук, панталоны и сапоги. В университете будущий философ решил изучать математику, естествознание и философию. В 1746 году появилась первая работа Канта «Мысли об истинной оценке живых сил», в которой он полемизировал с философией Лейбница и выразил твердое намерение связать свою жизнь с университетом.⁹

Итак, практически вся жизнь И. Канта была связана с городом Кенигсбергом и университетом. В 1755 году за труд «Новое освещение первых принципов метафизического познания» он получил в Альбертине право чтения лекций студентам в качестве приват-доцента, в 1770 году Канта назначили ординарным профессором логики и метафизики. В 1779 году философ впервые становится деканом, а в 1786 и 1788 годах ректором университета.¹⁰ Сухие факты официальной биографии. Что сокрыто за ними? Какой живой человек ускользает от меня, пребывающей в эпохе «после», а какой был знаком современникам эпохи «до»? И. Кант тщательно следил за своей одеждой, одевался очень опрятно, даже щеголевато. Экскурсовод Инна рассказала примечательный случай. В пожилом возрасте, когда Кант уже не мог с особой тщательностью следить за своей одеждой, произошел такой курьезный случай. У философа разошелся шов на платье в области подмышки. Некто подошел к И. Канту на улице и воскликнул, увидев дырку: «А, господин Кант! Теперь я знаю, откуда проглядывает Ваша мудрость!» На что Кант немедленно возразил: «Это не моя мудрость выглядывает, а заглядывает Ваша глупость!» Вообще, философ отличался редким остроумием, умел не только вести научный диспут или читать лекции, но и поддерживать и дружескую бесе-

ду, и светский разговор. Круг его друзей был очень широк, сам он часто был гостем именитых кенигсбергских семей. В 1787 году Кант создал что-то вроде собственного салона. Гостей у Канта всегда было только 9, «по числу Муз», как шутил Кант. На самом деле, у философа посуды, серебра и мебели было только на 9 со-трапезников.¹¹

В биографии И. Канта есть два личных вопроса, которые чаще всего интересуют неспециалиста: «Почему И. Кант никогда никуда не выезжал?» и «Почему он не женился?» И в первом, и во втором случае ответ кроется в финансовом положении философа. Путешествия в те далекие времена были дорогим удовольствием, которое он себе позволить не мог даже на профессорское жалование. Кроме того, философ с детства отличался слабым здоровьем, в связи с чем считал, что изменение климата может пагубно на нем отразиться.

Ответ на второй вопрос кроется в следующем. И. Канта, человека образованного, не интересовали девушки его сословия: они в большинстве своем были малообразованные или вовсе неграмотные. Философ же вращался в среде дворянства, был знаком с великолепно образованными, умными, интересными женщинами. Однако сделать им предложение Кант не мог, так как не имел достаточно средств для обеспечения будущей супруге соответствующего ее происхождению уровня жизни.

«Когда мне могла понадобиться женщина, - писал И. Кант, - я не был в состоянии ее прокормить, а когда я был в состоянии ее прокормить, она уже не могла мне понадобиться. Мужчина не может испытывать удовольствие от жизни без женщины, а женщина не может удовлетворять свои потребности помимо мужчины».¹² Философ очень любил общество женщин, охотно и любезно беседовал с ними. Современники утверждали, что Кант живо чувствовал прелесть женщин и беседа с ними обогащала его мысль. А вот небольшая выдержка из письма местной красавицы 23-летней Марии Шарлоты Якоби, адресованного И. Канту, от 12 июня 1762 г.: «Дорогой друг! Вас не удивляет, что я решаюсь писать Вам, великому философу? Я надеялась увидеть Вас вчера в моем саду. ...Претендую на Ваше общество завтра в послеобеденное время. ...Я посылаю Вам воздушный поцелуй».¹³ Известно, что Кант

дважды был влюблен и дважды намеревался жениться. Безбрачие И. Канта было вынужденным и не приносило ему радости.

Куда же приведет меня «тропа Канта», где ее заключительный пункт? Несомненно, это знаменитый Кафедральный собор, главная достопримечательность города.

Кафедральный собор, «визитная карточка» современного Калининграда, был построен в 1330-1380 годах. Это выразительное красно-белое трехнефное здание, длиной 96,3 м и шириной 30,2 м, высотой 32 м, сочетающее в себе черты романского и готического стилей. Собор украшает башня высотой 57,75 м с часами. Во время второй мировой войны частично разрушенное здание не восстанавливалось в течение нескольких десятилетий. В 1990-е годы Германия стала финансировать реставрационные работы, в ходе которых был восстановлен внешний облик Собора и его внутреннее убранство.¹⁴

Когда в 1804 году Иммануил Кант умер, его похоронили под северной стеной Кафедрального собора в так называемом «профессорском склепе». Для Канта, не посещавшего церковь, звонили колокола всех кирх Кенигсберга. В 1880 году была построена надгробная капелла с двумя фронтонами, обновленная в 1924 году. Этот памятник пережил вторую мировую войну.¹⁵

И вновь всплывает в памяти рассказ экскурсовода Инны: во время бомбежек Кенигсберга прах великого философа не был потревожен. Более того, от надгробия И. Канта не откололось ни одного кусочка. Последний осколок Кенигсберга «до»... Вот я стою перед могилой великого философа. Мою душу наполняет чувство глубокого уважения и восхищения этим человеком, соединившим в себе глубину мысли и остроумие, умение работать и способность дружить, пунктуальность и способность к творческому полету мысли. Наверное, И. Кант сумел преодолеть главное трагическое противоречие человеческой жизни - противоречие между бесконечностью человеческого духа и конечностью его земной жизни. Нет! Это еще не конец! Это новая веха на «тропе Канта», тропе, которая не может закончиться, а может лишь провести в вечность.

Как заключительный яркий аккорд путешествия по «тропе Канта», из Калининграда в Кенигсберг, в моих мыслях всплывают слова другого выдающегося ученого, Иоганна Готфрида Гердера,

написанные им в 1795 году: «Я имел счастье знать философа, который был моим учителем. История людей и народов, учение о природе, математика и личный опыт были источниками, с помощью которых он наполнял жизнью свои доклады и свое общение; ничего из достойного познания не было для него безразлично; ни интриг, ни заговоров, ни льгот, ни имени – в сравнении с распространением и выяснением истины тщеславие привлекало его меньше всего. Он ободрял и побуждал к самостоятельному мышлению. Деспотизм был чужд для его души. Этот человек, имя которого я назову с величайшей благодарностью и глубоким уважением, – Иммануил Кант».¹⁶

¹ *Шиповалова Л. В.* Философия и университет. Актуальность Канта (К вопросу о философском достоинстве или цене философии) // Актуальность Канта: Сб. статей. СПб., 2005. С. 164.

² *Гулыга А. В.* Кант. М., 1977. С. 16.

³ *Strakauskaite N.* Klaipeda. Curonian spit. Konigsberg. A Gaide. С.151-175.

⁴ Кант и его время: Нем. - Рос. выставка, 15.05 – 30.09.2009. Калининград, 2009. С. 4.

⁵ Там же. С.7-8.

⁶ *Strakauskaite N.* Op. cit. P. 179.

⁷ *Кант И.* Мысли об истинной оценке живых сил // Кант И.. Соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1963. С. 56-57.

⁸ *Гринишин Д. М., Корнилов С. В.* Иммануил Кант: Ученый, философ, гуманист. Л., 1984. С. 29-30.

⁹ Кант и его время... С. 9-14.

¹⁰ *Гулыга А. В.* Кант. С. 298-300.

¹¹ Кант и его время... С. 21.

¹² *Гулыга А. В.* Кант. С. 63.

¹³ *Гулыга А. В.* Кант. С. 64.

¹⁴ *Strakauskaite N.* Klaipeda.... P. 176-177.

¹⁵ *Гулыга А. В.* Кант. С. 276-277.

¹⁶ *Гердер И. Г.* Письма для поощрения гуманности. // Гердер И. Г. Избр. соч. Л., 1959. С. 285.

К творческому портрету С. Н. Булгакова

Сергей Николаевич Булгаков – яркий представитель русской интеллигенции конца XIX – первой половины XX столетий. К сожалению, в этот период русская культура распалась на два потока в связи с бурными революционными событиями в России. Отец Сергей не по своей воле оказался в статусе эмигранта – за пределы родины его с семьей выслали российские власти. Известный в зарубежье как профессор догматики, он был выдающимся юристом, писателем, философом, публицистом, экономистом, богословом.

Родился Сергей Николаевич 16(28) июня 1871 года в маленьком городке Ливны Орловской губернии в семье священника. Образование Булгаков получил как духовное, так и светское. В 1894 году закончил юридический факультет Московского университета, стажировался в Берлине, Париже, Лондоне. Его жизненный путь насыщен духовными и творческими исканиями, глубоким научным поиском, драматичными событиями. В начале XX века Булгаков принимает активное участие в издании журналов «Новый путь», «Вопросы жизни», становится видным представителем той части русской интеллигенции, которая находилась в поиске религиозно-философского обновления.

Участие С. Булгакова в общественной жизни России ознаменовалось и таким значительным событием, как избрание в 1907 г. во Вторую Государственную Думу от Орловской губернии в качестве беспартийного «христианского социалиста». Столкнувшись здесь с бесперспективностью и нездоровой атмосферой, царившей на заседаниях Думы, С. Н. Булгаков окончательно потерял интерес к политической и общественной деятельности. «Он был уже за бортом политики, но не подошел еще окончательно к ограде Церкви».¹

С этого времени начинается бурное развитие его религиозно-философского творчества, в котором он исповедует свою веру. В 1917 году как блестящий ученый, он избирается профессором Московского университета, а через год в Данилове монастыре рукоположен в священники. Летом 1918 года о. Сергей переезжает

вместе с семьей в Крым, где служит протоиереем в Ялтинском соборе и преподает политэкономии и богословие в Симферопольском университете.

В октябре 1922 года Сергей Николаевич Булгаков был арестован и выслан из России под письменную расписку о том, что если он вернется, то будет расстрелян. Некоторое время семья Булгаковых находилась в Константинополе, затем переехала в Прагу, где прожила около двух лет. Здесь о. Сергей стал профессором церковного права и богословия в Русском научном институте при Пражском государственном университете.

Летом 1925 года отец Сергей переезжает в Париж, где назначается деканом и главой кафедры догматического богословия Православного богословского института. Сергиевское подворье становится центром русской религиозной мысли. Этот период насыщен значительными встречами, поездками, лекциями в многочисленных аудиториях.

Последние годы жизни о. Сергия складываются трудно. Два драматичных испытания выпадают на его долю практически одновременно: операция по поводу рака горла и начало Второй мировой войны. Однако он не оставляет своей духовной и творческой деятельности. Превозмогая боль, учится говорить и остается пастырем для многих жаждущих услышать его слово. В 1942 году выходит его книга «Расизм и христианство», где уникальность каждой человеческой жизни противопоставляется принципу расы.

Сергей Николаевич Булгаков умер 13 июля 1944 года от инсульта и похоронен на русском православном кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа в 30 км от Парижа.

Мыслитель и писатель. Как мыслитель о. Сергей является современником великих философов и богословов прошлого, и значение его творений выясняется именно из их сопоставления с этими «вехами» человеческой мысли.

Один из основных факторов, характеризующих о. Сергия как мыслителя является так называемая «почвенность» (любимый термин Достоевского). Сын священника в шестом поколении священства, связанный всеми нитями своего физического и духовного бытия со своим народом и его прошлым.

Это чувство реальности, эта глубокая (хотя и неосознанная) срошенность души с сверхличным бытием родной природы, родного народа, родной церкви, были для о. Сергия тем путеводным маяком, свет которого всегда освобождал его от власти отвлеченных, хотя бы и идеальных схем. Его разочарование в марксизме понятно: пустыня отвлеченного экономизма не могла надолго удержать правдивую и одаренную русскую душу; и путь «от марксизма к идеализму» явился общим путем многих мыслителей и ученых, разделявших молодое увлечение о. Сергия. Не «идеализм», а православие, - вот итог этого пути, последним этапом коего было священство, - высшее и конкретнейшее осуществление его связи с предками, с родным народом, с его историей и судьбой.

«Его увлечения и искания можно рассматривать как символические вехи в истории русской души, а его священство - как залог оцерковления русской интеллигенции,... а за нею - и всего русского народа».²

В первом периоде своего религиозно-философского служения (до своего священства) он с особым интересом и настойчивостью изучает те страницы истории Церкви, в которых реальность благодатных даров выявилась с наиболее потрясающей и неопровержимой силой.

Его статьи о первохристианстве дают яркий образ «блаженной эпохи молодости Церкви», определяют ряд философских, социальных и даже экономических проблем.

Цель его исследований – «найти основание новому мировоззрению», которое отличалось бы жизненностью, а не абстрактностью и которое представляло конкретную и реальную историю Церкви.

Другую особенность творчества о. Сергия называют «эсхатологичностью». Творчество его устремлено к грядущему, к исходу. В этом смысле эсхатология является основной категорией его мыслей.

«Почвенность» и «эсхатологичность» творчества о. Сергия пребывают в антиномичной сопряженности между собой.

«<...>Скачок из царства необходимости в царство свободы, теория крушения социального строя и утопия бесклассового общества бессильны преодолеть ту трагедию человека, которая не

ограничивается его экономической неустроенностью, но уходит своими корнями в онтологию его бытия”(15).

Третьим фактором, определяющим о. Сергия как мыслителя является его уникальная способность к синтезу философских и богословских идей.

Четвертой характерной чертой о. Сергия, повлиявшей на весь строй его творчества, является его чисто русское стремление доходить во всем до конца. Последовательность эта прослеживается как и в его личной человеческой судьбе, так и в его мысли.

Все перечисленные черты духовного облика о. Сергия характеризуют его как чисто русского мыслителя, творчество которого определяется его способностью видеть истину и говорить о ней.

Основные этапы творческого пути о. Сергия являются общими для русских мыслителей и включают в себя следующие вехи: материалистическое мировоззрение, социально-революционный утопизм, трансцендентальный идеализм, неокантианство, онтологический реализм, переход к религиозно-философскому толкованию Православия.

Его исследования о природе религии, философии, науки, искусства, хозяйства, истории, языка являются классическими и остаются современными по сей день.

“Мир антиномичен в своем существе; и человеческий разум может только зарегистрировать это противоречие: в сфере познания оно называется антиномией, в жизни - оно есть трагедия” (37).

Богословские труды о. Сергия условно разделяются на четыре блока по характеру, темам и задачам.

К первому относятся его богословские книги, посвященные православному почитанию Богоматери, Иоанна Предтечи, Ангелов. Соответствующие заглавия книг: «Купина Неопалимая», «Друг Жениха», «Лествица Иаковля», «О Богочеловечестве», «Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца», «Апокалипсис Иоанна».

Ко второму блоку относят книги и статьи, посвященные догматическим вопросам об отношении Бога к миру, о жизни и ее устройстве, о Св. Софии: «Главы о Троичности», «Очерки учения о Церкви» и др.

Третий блок включает экуменические писания о природе, задачах и путях экуменического Движения, статьи для западных христиан.

Четвертый блок объединяет проповеди, речи и доклады о. Сергия и характеризуются как пастырские, ибо их основное назначение - назидание и наставления.

В творчестве о. Сергия присутствует «софиологическая установка», которая охватывает всю полноту жизни и касается глубины личности с ее самоопределением и судьбой. Софиологичность подразумевает не только жажду исканий истины и красоты, стремление к совершенству человеческого духа, но реальное, конкретное видение этого совершенства, как лежащего в основе его бытия, как факт жизни реальный и самоочевидный. Тема софийности в творчестве Булгакова охватывает все мыслимые темы человеческого творчества, а именно природы, любви, науки, искусства, общественной жизни и др. При этом о. Сергей не выходит за пределы реальной природной жизни, принимая тварность человеческого существа как данную Богом Своему творению. В выработке своего мировоззрения о. Сергей пользуется многочисленными философскими терминами, которые берутся им как в обычной интерпретации, так и в переработанном в духе его системы значении. В первую очередь это коснулось трансцендентного и имманентного, отождествляемых Булгаковым с абсолютным и относительным. И то и другое несет в себе отпечаток трагичности, ибо Абсолют самозамкнут, неподвижен и не может мыслиться без относительного, а относительное в свою очередь безысходно замыкается на абсолютном. Говоря словами Л. А. Зандера: «Абсолютное относительно в абсолютности своей, как и трансцендентное имманентно в трансцендентности своей».³

Следующая пара понятий бытие и ничто (подч. мною) занимают значительное место в философских исканиях о. Сергия. В своей концепции так называемого панзоизма С. Булгаков понятие жизни вводит как основную философскую категорию и отождествляет его с бытием. Далее следует переход к противоположным понятиям небытия (ничто) и смерти. Здесь Булгаков рассматривает три различных содержания «ничто»: «Божественное Ничто», которое относится не к нему самому, а к тому, кто о нем мыслит и говорит; так называемое «тварное ничто», которое идентифициру-

ется с краем бытия и «крошечной тьмой», которое страшит и мучает; третье «ничто» - мэон - соответствует невыявленности и неопределенности бытия и о нем можно говорить как о потенциальном богатстве и полноте бытия.

Размышления о категориях «ничто» выводят на учение о. Сергия о времени, которое радикально и последовательно преодолевает иллюзионизм и идеализм. У Булгакова проводится четкая граница между временем и временностью, «которая есть объективная реальность становящегося бытия».⁴ Время конкретно в силу своей необратимости и единственности. Вне зависимости от того, кем и как оно воспринимается, оно существует как таковое. Время обладает осмысленностью в силу присутствия в нем тварной вечности, содержательность его определяется закономерностью «лוגоса вещей», метафизической мировой причинностью. Понятие причинности у С. Булгакова, с одной стороны, определяет мир как организованный через свободу и через необходимость космос, с другой стороны, причинность понимается как некая зависимость одного от другого. К понятию причинности тесно примыкает понятие свободы, которую Булгаков определяет как «тварную свободу», иначе возможность твари осуществлять, реализовывать, выбирать сообразно идеальным предпочтениям. Однако касательно человека мы можем утверждать, что он всегда действует сообразно своему выбору, своей воле на основании некой заданной информации, посылки, некоторого перечня возможностей. В этом смысле понятие свободы ставится под вопрос, ибо есть некая изначальная заданность, а значит и нет свободы самой по себе. Мотивированность воли (обязательно в наличии) перед актом выбора превращает понятие свободы в некую абстракцию. В то же время о. Сергей предлагает рассматривать свободу как «возможность возможностей», как самопроизвольность жизни. И в этом смысле свобода является вне личной.

Отдельной группой метафизических понятий в разработке С. Булгакова стоят: дух, личность, природа, индивидуум, душа, тело, материя. В рамках данной статьи мы имеем возможность лишь кратко проиллюстрировать некоторые из них с помощью отрывков из трудов выдающегося богослова и философа. Работа над этим наиболее значительным трудом проходила в период с 1911 по 1914 годы. В этот же период Булгаков пишет свою работу

«Философия хозяйства», которая в 1912 году защищается им как докторская диссертация. «Свет не вечерний» состоит из введения «Природа религиозного сознания» и трех разделов, обозначенных соответственно: «Божественное ничто», «Мир», «Человек».

Тексты (отрывки)

Свет не вечерний. Созерцания и умозрения⁵
1911-1914

[Природа религиозного сознания]

Для того чтобы поставить проблему религии, нужно только не иметь никакой предубежденности, ни метафизической или спекулятивной, ни догматической, ни эмпирической: нужно смотреть на жизнь открытыми, простыми глазами и уделить всемирно-историческому факту религии то внимание, которое ему естественно принадлежит, даже хотя бы в силу его распространенности <...>.

И, прежде всего, что такое религия? В чем выражается своеобразие религиозного переживания? В чем состоит качество *религиозного вообще*? При ответе на этот вопрос в тех многочисленных определениях религии, которые делаются в религиозно-философской литературе, в большинстве случаев делается попытка установить те или иные черты (или задачи) истинной религиозности, иначе говоря, высказывается нормативное суждение о том, чем должна или может быть религия в наиболее совершенной форме. <...>.

Направление, в котором следует искать такое определение, дано уже в самом слове, выражающем существо религии и содержащем поэтому суммарную мысль о ней: *religio* – *religare* – связь, связывать, соединять. В религии устанавливается и переживается *связь*, связь человека с тем, что выше человека <...>.

В религии человек ощущает, что его видят и знают, прежде чем он сам себя узнал, но, вместе с тем, он сознает себя удаленным. Отторгнутым от этого благого источника жизни, с которым стремится восстановить связь, установить религию. Итак. В самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом <...>.

Религиозное переживание удостоверяет человека в реальности иного, божественного мира не тем, что доказывает его существование или разными доводами убеждает в необходимости последнего, но тем, что приводит его в живую, непосредственную связь с религиозной действительностью, ему ее *показывает* <...>.

Религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и подобно тому, как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о пополающем огне религиозного переживания дается мыслью <...>.

[Религия и мораль]

Вообще, при сведении существа религии к нравственности, которое столь обычно в рационалистическом уклоне религиозной мысли (Кант, Фихте, Л. Толстой и др.), игнорируется собственная природа религии. Справедливо, что нравственность коренится в религии. Внутренний свет, в котором совершается различение добра и зла в человеке, исходит от Источника светов. В совести своей, необманной и нелепости, столь загадочно свободной от естественного человеческого себялюбия, человек ощущает, что Некто *со-весть*, соведает вместе с ним его дела, творит суд свой, *всегда его видит*. ...Веление совести, которые человек считает для себя законом, получают и религиозную санкцию, и это тем острее, чем глубже религиозное сознание: они облачаются в форму религиозных заповедей, нарушение которых ощущается как *грех* (а это есть уже религиозно-нравственная категория) <...>.

[Вера и догмат]

Акт веры, приводящий к рождению догмата, полагающий определенное догматическое содержание, необходимо притязает на качество *объективности* или *трансубъективности*; он всю энергию своей отрицается от психологизма или субъективизма. Догмат выстрадывается как истина, взыскуемая всеми силами души, а не есть какая-то прихоть или каприз. В наш век трудно уверить людей, что вера есть чуждый своеволия, субъективизма и каприза путь искания религиозной истины, причем добытое на этом пути имеет за собой всю принудительность объективной истины, требующей самоотверженного себе служения <...>.

<...>вера есть, быть может, наиболее *мужественная* сила духа, собирающая в одном узле *все* душевные энергии: ни наука, ни искусство не обладают той силой духовного напряжения, какая может быть свойственна религиозной вере <...>.

Обычно восхваляют “фанатиков науки” и враждебно презрительны к “фанатизму” веры. Но ведь истина всегда нетерпима и несговорчива, и недорого стоит иная терпимость. Слишком легко проповедовать терпимость и быть терпимым, не имея ничего за душой, но попробуйте быть терпимым, горячо веря в определенную истину. <...>

Так называемая терпимость может быть добродетелью, и становится даже высшею добродетелью, чем нетерпимость, лишь тогда, когда она питается не индифферентным “плюрализмом”, т. е. неверием, но когда она синтетически (или, если угодно, “диалектически”) вмещает в себя относительные и ограниченные полуистины и *снисходит* к ним с высоты своего величия, однако, отнюдь не приравниваясь к ним, не сводя себя на положение *одной из многих* возможностей в “многообразии религиозного опыта”. <...>

Только религия подлинно социальна и в этом качестве есть основа социальности, хотя, как самая глубокая основа, она всего реже в этом значении усматривается. Даже когда сознательно хотят от нее освободиться, все-таки сохраняют ею созданный и ей принадлежащий идеал “человека”, чтобы получить из него и “гражданина”. С другой стороны, признаком незрелости или же болезненного упадка является индивидуализм в религии. В настоящее время, когда вкус к серьезной и мужественной религии вообще потерян и капризом субъективности с ее прихотливо сменяющимися настроениями дорожат более, нежели суровой и требовательной религией, не терпящей детского своеволия, религиозный индивидуализм находится в особой чести: те, кто еще снисходят до религии, чаще всего соглашаются иметь ее только индивидуально: личное своеволие явным образом смешивается при этом со свободой, которая достигается именно победой над своеволием. Протестантизм весь болен таким индивидуализмом, который точит его, как червь, и религиозно обессиливает. Всего труднее поверить истине, что она – истина, т. е. требует преклонения пред собой и самоотвержения; гораздо легче эту истину воспринять как *мое мнение*, которое я полагаю как истину: “род лука-

вый и прелюбодейный” даже из истины делает средство тешить свое маленькое я. <...>

[Религия и философия]

<...> пред нами встает во всей трудности вопрос об отношении философии и религии. Возможна ли и в каком смысле возможна *религиозная философия* ? Совместим ли догматизм религии со священнейшим достоянием философствования, его *свободой и исканием* истины, с его правилом во всем сомневаться, все испытывать, во всем видеть не догмат, а лишь проблему, предмет критического исследования? Где же здесь место философскому исканию, если истина уже дана в виде догмата-мифа? <...>

Коренное различие между философией и религией заключается в том, что первая есть порождение деятельности человеческого разума, своими силами ищущего истину, она имманентна и вечна, и в то же время она воодушевлена стремлением перерасти свою имманентность и свою человечность, приобщившись к бытию сверхприродному, сверхчеловечному, трансцендентному, божественному; философия жаждет истины, которая есть главный и единственный стимул философствования. <...>

[Человеческая история. Конкретное время]

Историческое рождение человека, существа свободного и богоподобного, не только предполагает рождение в собственном смысле, т. е. акт божественного всемогущества, вызывающий к бытию новые жизни и осуществляющийся через брачное соединение супругов или вообще лиц разного пола, но и некое самосотворение человека. Последний не только рождается тем или иным, но он *становится* самим собой лишь чрез свободное свое произволение, как бы изъявляя согласие на самого себя, определяя свое собственное существо. Человек есть свободный исполнитель своей темы, и это осуществление себя, выявление своей данности – заданности, раскрытие своего существа, осуществление в себе своего подобия и есть творчество, человеку доступное. Поскольку это создание своего подобия есть общая и неотменная основа творения человека, его творчество и вместе самотворчество, саморождение, определяет самое общее содержание человеческой жизни.

Жизнь есть творчество, поэтому *и история есть творчество.*
<...>

Видеть в истории подготавливающееся торжество гармонии или ликующий “прогресс” значит обнаруживать слепоту и глухоту душевную. <...>

Можно временно оставаться ниже трагедии, погружаясь в мещанское самодовольство, обманываясь цветами, растущими над бездной; однако никому не дано вовсе загородиться от трагической стороны жизни, с ней неизбежно встречается всякий, хотя бы перед лицом собственного умирания. И то же самое повторяется и относительно исторических судеб всего человечества; за грезами самоупоения и блестящих надежд следует тяжелое отрезвление и горькое разочарование! <...>

С тех пор как человек восхотел жизненно ощутить антиномии творения и вкусил от древа познания добра и зла, это зло стало для него, хотя и временно, как бы вторым космическим началом, некоторой мерой, тяжело придавившей и искалечившей жизнь. Оно сторожит человека ранее его рождения, ибо вновь рождающийся уже попадает в зачумленную среду, вступает в мир, обремененный больной наследственностью. <...>

[Власть и теократия]

Историческая жизнь человечества нуждается в организованных формах общежития, которые устанавливаются властью, ее повелевающей и принуждающей силой. Что же такое *власть* ? Какова ее религиозная и мистическая природа? В чем смысл власти? Почему она как темная тень, появляется со своим “мечом” всюду, где только возникает общежитие, - многоликая и многообразная, однако неизменная в своем существе? Почему аморфное и студенистое тело общественности выделяет из себя кристаллы власти, из которых затем образуется ее костяк? В происхождении своем, как бы ни разъяснялось оно в частностях своих “социологами”, власть таит в себе нечто загадочное: она не создается, но возникает, не рождается, а только осуществляется. Потенциальная энергия власти, активная и пассивная, - как властвования, так и повиновения, всегда присуща человеку и ждет только повода для своего обнаружения. Очевидно власть имеет какое-то отношение к самому существу человеческого духа, и надо прежде всего отвергнуть

рационалистические измышления “просветительства”, будто власть и право кем-то изобретены, выдуманы на известную потребу, произошли вследствие “общественного договора” или свободного соглашения. <...>

Человечество обладает способностью к порождению власти. Она присуща не отдельным лицам, которые являются носителями власти, - на них только сосредоточивается, сгущается ее энергия. На самом деле она присуща всему человечеству и складывается из способности повелевать и повиноваться, из авторитета и лояльности, которые суть лишь два полюса власти, мужское и женское начало в ней. <...>

По существу своему власть состоит в *могуществе*, в способности к неизменному выполнению воли. Здесь нет той преграды бессилия или малосилия, которая неизменно стоит между хотением и его осуществлением, - как бы нет антиномии свободы и необходимости. В этом смысле власть в полноте своей (как “суверенитет”) есть *образ всемогущества*. <...>

Власть двойственна по природе, - она знает активное и пассивное начало, складывается из властвования и подчинения, причем и то и другое в основе своей имеет иррациональный и мистический характер. Власть, сознающая себя законной, а не самозванной, ощущает в себе волю, право и силу повелевать, - с инстинктивной царственностью, без рассуждения или рефлексии; равно и лояльное повиновение должно быть не рассудочным, но непосредственным и в известном смысле не рассуждающим, слепым. Таков инстинкт власти, первоначальный и темный. Область утилитарно-рассудочная, как ни велико ее значение в жизни власти, все-таки не является для нее решающей. Анархизм в своих построениях обычно не считается именно с этим инстинктом власти, порождающим все новые ее формы, он хочет побороть феноменологию власти, не затрагивая ее онтологию. Конечно, власть не может быть только чистым *произволом* правителей, и в принудительную форму права, облеченного защитой организованного принуждения, может закономерно включено не всякое содержание, а лишь принимаемое или попускаемое фактическим правосознанием. Иначе говоря, существует “естественное право”, составляющее высшую норму и задачу для положительного права, “право права”. Власть и право в жизненной своей слиянности неразрывны и

соотносительны; если право имеет свое основание во власти, то и последняя свою жизнь проявляет в праве: оно есть “высказанное слово” власти, ее “энергия”. Тем не менее природе власти остается всегда присуща насильническая жестокость. <...>

Исследования о природе общественных идеалов⁶

<...> “Да приидет Царствие твое! Да будет воля Твоя на земле, как и на небе!”

Такова наша молитва. Такова же и конечная цель мирового и исторического процесса. Таков должен быть высший и единственный критерий для оценки человеческих деяний, определяющий их как плюс или минус в мироздании, дающий им абсолютный и окончательный, т. е. религиозный, коэффициент. Употребили ли мы дарованные нам Богом силы для созидания Царства Божия, которого нам дано не только ожидать, но и в меру сил подготавливать, хотя бы в качестве последних и ничтожных каменщиков – в этом деле нет ничего ничтожного, - или мы растратили силы втуне, в постыдной праздности и лени, или, наконец, употребили их на работу “во имя свое”, чуждую и враждебную целям Царствия Божия? В жизни и деятельности каждого, в разном сочетании, имеются элементы всех этих трех категорий, и никто не дерзнет подвести общий баланс и высказать последний приговор про ближнего своего: он враг дела Божия! Но эта невозможность окончательной оценки, которая принадлежит лишь праведному суду Божию, никоим образом не освобождает нас от обязанности испытующим взором вглядываться в жизнь, где зло ведет, как мы знаем, непримиримую борьбу с добром и, что самое опасное, в этой борьбе выступает иногда и под личиною добра, различаясь от него не по внешним, а только по внутренним признакам. <...>

В основе социального мировоззрения, опирающегося на более или менее широкий и высокий идеал общественного развития, необходимо лежат истины этического и в последнем счете, религиозного порядка. Эти корни могут скрываться глубоко под землей, лишь местами выходя на поверхность и обнажаясь от прикрывающих их наслоений, но сущность дела от этого не меняется: социально-политическое мировоззрение не существует без определенного идеала, идеал же этот коренится в общем мировоззрении,

законченную форму получающем лишь в религии. В этом смысле можно прямо сказать, что только религия обосновывает политику и социальное мировоззрение, питает его подземные и надземные корни. <...>

Представление о человеке и человечестве, его идеальном призвании и достоинстве, о нормах отношений между людьми, о ходе и смысле исторического развития и его идеальном завершении – всему этому нельзя научиться от опытной науки, да и нет нужды от нее этому научиться. <...>

Во всех этих случаях применяется воистину “субъективный” метод, хотя бы он вслух выразительно отвергался, ибо науке приписывается, наукой доказывается нечто такое, что *сверхнаучно* по самому своему существу, что *дано* человеку и им осознано в своей очевидности ранее социологического исследования, только и возникающего именно в ответ на потребности нравственного сознания. <...>

Ввиду этого важно установить, что предпосылки социально-политического мировоззрения, то, что можно назвать его а priori, даны или заданы общим религиозным или этическим мировоззрением. Свет, который светит нам в жизни и благодаря которому мы становимся способны различать добро и зло, правду и неправду общественной жизни, светит нам не извне, не из завоеваний научного знания, а изнутри, из глубины нашего нравственного существа, из тайников нашей совести. В основе всех общественных идеалов, а следовательно, и общественной науки, лежат требования социальной совести, которая не спрашивается у науки и не нуждается в научной санкции для своего суда. <...>

Конечно, всякое социальное деяние во имя идеала есть нравственное деяние. Однако определение того, в чем именно должно состоять нравственное деяние, для того, чтобы не только по субъективным мотивам, но и по объективному значению оно могло послужить именно этому идеалу, а не чему-либо прямо противоположному или отличному, есть дело нелегкое, требующее не только нравственной воли, но и социального разума. <...>

Человеческое общество в каждый данный момент есть нечто гораздо большее, нежели только совокупность личностей, в нем живущих, в нем воплощается вся предыдущая история, кристаллизовавшаяся в нравах, учреждениях и фактических отношениях,

и этот поток истории через него продолжается в будущее. Существует социально-историческая стихия, сверхличная среда, на которую и старается воздействовать сознательное человечество. <...>

Таким образом, объектом социального воздействия, руководимого религиозно-нравственным идеалом, и является эта социальная среда, мораль нечувствительно превращается в социальную политику и, естественно, должна искать опоры в объективном научном анализе. <...>

¹ Два града, Монахиня Елена 368.

² Зандер Л. А. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Париж, 1948. С. 13.

³ Зандер Л. А. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Париж, 1948. С. 233.

⁴ Зандер Л. А. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Париж, 1948. С. 242.

⁵ Печатается по изданию: *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ. Сочинения в двух томах. М.: “Искусство”; СПб.: “Инапресс”, 1999. С. 28-29; С. 61-83; С. 305-339.

⁶ Печатается по изданию: *Булгаков С. Н.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 69-88.

ОПЫТЫ

Е. П. Потехина

Подростковый возраст как культурно-исторический феномен

Вопросы, связанные с переходом от младшего школьного возраста к подростковому, а также сам подростковый возраст закономерно находятся в центре внимания психологов и педагогов. Выявление сущностных характеристик и особенностей перехода к подростковому возрасту, а также системный анализ самого этого периода помогает заложить основы психологической готовности каждого отдельного индивида к новому социальному статусу. Особенно актуальной данная тема является в области философии образования. Для понимания специфики подросткового возраста необходимо рассмотреть его как культурно-исторический феномен, то есть, с одной стороны, в качестве неотъемлемой части онтогенеза – критического перехода от одного состояния к другому – а с другой стороны, в аспекте становления и осмысления данного периода жизни в конкретном культурно-историческом пространстве. Провести параллели между онто- и филогенезом – задача данной статьи.

Ребенок от рождения воспринимает мир имманентно. Он пребывает в самом себе, и не переходит в нечто чуждое, включаясь в мир безусловно. По мере взросления человека формируется его самость, основным фактором становления которой является потребность в трансценденции: выхода за свои телесные границы. Впервые она проявляется в том, что ребенок начинает употреблять слово «Я». Способность к трансценденции в дальнейшем развивается у него в результате целенаправленного процесса *образования*. Период борьбы и противопоставления себя другим начинается с подросткового возраста, когда идет перестройка от безусловно-включенного в мир способа существования к совершенно иному. Подростковый возраст предполагает изменения, вне которых человек не может достичь осознания своего зрелого состояния, так как именно тогда возникает потребность в гармонизации себя и своих отношений с миром. Это момент кризиса, интенсивного взросления человека, ощущения своей чуждости миру вообще и

его проявлениям в частности, радикального переосмысления своей идентичности.

Основным ключом к пониманию как человека, так и процессов взросления, является понятие самость. Самость может рассматриваться в качестве сущности, обладающей экзистенциальной направленностью своего бытия. Она может проявляться как в состоянии гармоничного видения самой себя, так и в состоянии тревожности, неудовлетворенности миром, собой и поисками гармонии между внутренним миром и внешними его проявлениями. Именно второй вариант проявляется наиболее интенсивно в подростковом периоде, так как претерпевают изменения все основные структурные аспекты самости: трансцендентный, социально-феноменальный и герменевтически-дискурсивный.

С точки зрения трансцендентного аспекта, у подростка идет формирование способности к самотрансценденции, преодолению границ собственного «Я», социально-феноменального – формирование смыслообразующей концепции жизни, выбор ценностных ориентаций, герменевтически-дискурсивного – формирование способности понимания личностью самой себя через «другого» (в подростковый период «другими», прежде всего, являются ровесники и друзья), а также через отношения между «Я» и «другим». В результате этого происходит самораскрытие и конструирование своей самости.

Чем более динамично внутренне и внешне меняются в этот период человек и то культурное пространство, в котором он существует, тем труднее для него становится преодоление возрастного кризиса, «...осознание человеком самого себя, своей сущности в современной социально-культурной реальности сопровождается утратой целостности и самотождественности».¹ Так, Г. Зиммель в своем труде «Понятие и трагедия культуры» отмечает, что «...с какою бы интенсивностью ни протекали созревание и самоутверждение душевных сил в отношении единичных, ...локальных задач и интересов, над ними постоянно возвышается или же их основанием является требование того, чтобы при всем том душевная целостность, как таковая, исполнила заданное ею же самой обещание, а все единичные образования оказываются при этом множеством путей, по которым душа приходит к самой себе».²

Трансцендентное, с этой точки зрения, является важной характеристикой имманентного личностного бытия, которая позволяет самости стремиться к выходу за пределы своего индивидуального существования. Именно в этом состоянии происходит осознание своего бытия, возникновение потребности в нахождении высшего смысла, нахождения ответа на вопрос «зачем я живу?», постижение высших ценностей истины, блага и красоты, осознание уникальности смысла своей жизни. Бытие «Я» становится осмысленным, наполненным ценностными параметрами и находится за пределами эмпирического мира, при этом трансцендентный аспект может проявляться в различных формах смыслов: религиозных, философских, психологических... Это гармонизирует мир и человека, задает ему вектор духовного развития, «...личность не есть бытие, она есть движение к бытию, и она получает свое содержание только в бытии, к которому устремляется».³ Таким образом, трансцендентность находится в тесной взаимосвязи с экзистенцией. Утрачивая чувство этой взаимосвязи, человек ощущает пустоту, что характерно для периода возрастного кризиса у подростков, что толкает его к поиску самого себя, обретаемого только в самотрансценденции.

Этап реализации трансцендентного аспекта подросткового возраста согласуется с концепциями американского психолога С. Холла, который описывает содержание этого периода, прежде всего, как кризис самосознания, а также с культурно-психологической концепцией немецкого философа и психолога Э. Шпрангера. В своих работах Э. Шпрангер выделяет три этапа развития отрочества. Параметры первого этапа соответствуют как раз реализации трансцендентного аспекта: резкое, бурное, кризисное течение, когда отрочество переживается как второе рождение, в итоге которого возникает новое «Я». Американский психолог Э. Г. Эриксон этот этап называет одной из ступеней формирования идентичности. Согласно Эриксону, идентичность – это чувство внутренней преемственности, константности, самости в потоке постоянных временных изменений, метаморфоз личностного развития. Это субъективное переживание: «Я тот же самый».⁴ Таким образом, этап реализации трансцендентного аспекта подразумевает формирование внутреннего тождества субъекта при восприятии окружающего мира. В подростковом возрасте психические про-

цессы впервые приобретают личный характер. Выготский подчеркивает «...человек сам осознает себя как известное единство».⁵

Второй аспект самости – социально-феноменологический, как было сказано выше, связан с характером социального бытия самости, выбором ценностных ориентаций. На этапе реализации этого аспекта происходит гармонизация личных установок «Я» и социально-принятых мировоззренческих установок. Вслед за Э. Шпрангером подростковый возраст в целом и этот этап в нем, в частности, можно назвать периодом «врастания» в культуру. В реализации этого аспекта огромную роль играет процесс *образования* как «...переход от одного состояния к качественно другому, от одной открытости к качественно другой».⁶ Целью развития самости, с точки зрения этого аспекта, есть обретение «подлинной культурности». Немецкий философ Г. Зиммель объясняет приобретение культуры (культурной идентификации) в целом в результате выхода субъективного духа за границы своего «Я», чтобы «пережить свое отношение к объекту, через который осуществляется приобретение им культуры».⁷

Человек обретает особую культурную самооценку в результате прохождения, осознания таких объективных духовных образований, как искусство, мораль, наука, религия, право, общественные нормы, а также освоения мира материальной культуры и техники.

Культура в человеке возникает при столкновении субъективной души и объективного духовного образования. Это момент, когда достигается тождество личных и социально-принятых мировоззренческих установок, по Э. Г. Эриксону. Он подчеркивал, что психологическая напряженность, которая сопутствует формированию целостности личности, зависит не только от физиологического созревания, личной биографии, но и от духовной атмосферы общества, в котором человек живет, от внутренней противоречивости общественной идеологии. Э. Г. Эриксон делает вывод, что человек в переходный период от детства к взрослости «...нуждается в новой идеологической ориентации так же сильно и остро, как он нуждается в воздухе и пище».⁸

Третьим структурным аспектом самости является герменевтически-дискурсивный. Сутью его является понимание личностью самой себя через «другого», что способствует самораскрытию и

конструированию своей самости. Поэтому, познавая свое «Я», современный подросток познает не только свой внутренний мир, но также и «Я» телесное. В этот период особенно активно идет осознание и формирование своего «Я» через отношения «Я – другой». Ученица Э. Гуссерля, немецкий психолог Ш. Бюлер, определяет подростковый возраст на основе понятия пубертатности: «...пубертатный период – это период созревания, это стадия, в которой человек становится половозрелым, хотя после этого физический рост у человека продолжается еще некоторое время».⁹ Фаза пубертатности обнаруживает себя у человека в особых психических явлениях, которую Ш. Бюлер называет психической пубертатностью, появляющейся до физического созревания. Психическая пубертатность связана с вызреванием особой биологической потребности – «потребности в дополнении», – в этом явлении лежат корни переживаний, характерных для данного периода. Явления, сопровождающие созревание, должны сделать человека ищущим, неудовлетворенным в своей замкнутости, его «Я» должно быть раскрыто для встречи с «Ты». Ведущим типом деятельности становится общение со сверстниками. Именно здесь осваиваются нормы социального поведения, морали, устанавливаются отношения равенства и уважения друг к другу, так как в подростковый период во встрече «Я» и «другого», или «Я» и «Ты» «происходит самораскрытие друг другу двух закрытых в себе и только в себе существующих носителей бытия».¹⁰

Во встрече «Я» и «Ты» формируется личность, в результате возникновения самосознания развивается рефлексия. Рефлексия, в понимании Выготского – это отражение собственных процессов в сознании подростка. Во взаимодействии «Я» и «Ты» формируется феномен «Мы» как некое «общее жизнечувствие» – «такая изначальная целостность, в рамках которой могут конституироваться “Я” и “Ты”», как пишет русский философ С. Л. Франк,¹¹ Он выделяет два типа взаимоотношений «Я – Ты». Во-первых, когда «Ты» является чуждым и угрожающим. Во-вторых, когда «Ты» является близким. Для человека, переживающего возрастной кризис, «Ты» является для его «Я» первоначально всегда как нечто чуждое, вызывающее повышенную чувствительность, раздражительность, легковозбудимое состояние, ведущее к драчливости или капризам. Подростки неудовлетворены собой и эта неудовлетворенность пе-

реносится на окружающий мир. Наиболее обычные способы поведения: пассивная меланхолия или агрессивная самозащита. Следствием является общее снижение работоспособности, изоляция от окружающих или активное враждебное отношение к ним, различного рода асоциальные поступки. Это, согласно Ш. Бюллер, негативная фаза психической пубертатности. На этой ступени «Я» подростка не раскрывается чуждому «Ты».

Во второй форме отношений «Я – Ты» «другой» выступает в качестве похожего, родного мне, «как реальность вне меня внутренне тождественная мне».¹² Формирование отношений согласно второй форме соответствует позитивной фазе отрочества. Позитивная фаза приходит постепенно и начинается с того, что перед подростком открываются новые источники радости. Например, переживание природы – как сознательное переживание чего-то прекрасного, любовь, сознательно направленная на дополняющее «Ты».

Согласно терминологии А. Шюца можно сказать, что взросление подростка происходит в «мы-группах», связанных «мы-отношениями». Утрачивая гармонию с миром и чувствуя враждебность мира, подростки объединяются в «мы-группы», которые сосуществуют в одном пространстве и наблюдают за жизнью друг друга. Именно в «мы-группах» возможно постижение другого человека в его уникальности, в неповторимости биографической ситуации».¹³ В «мы-группах» формируются новые «типизирующие ситуации», которые становятся частью «Я», так как «Я» – это «...не есть что-то постоянное, само собой разумеющееся, но есть историческое образование, характерное для известной ступени и формы развития».¹⁴ В подростковом возрасте психические функции человека действуют в определенной системе. Так, в результате формирования, третьего аспекта самости, согласно Э. Шпрангеру, подросток сам активно и сознательно формирует и воспитывает себя, преодолевая усилием воли внутренние тревоги и кризисы, что характерно для людей с высоким уровнем самоконтроля и самодисциплины. Завершается этот период осознанием включенности «Я» человека в какую-либо социальную общность.

Таким образом, в результате формирования всех аспектов самости у подростка должны появиться: 1) способность к самотрансцендированию, то есть способность воспринимать «мировую

заданность» отдельно от себя, противопоставляя «...себя ей, требуя и борясь, одолевая ее и будучи одолеваем ею»;¹⁵ 2) система духовных ценностей и морально-нравственных установок; 3) способность к рефлексии, самопознанию; 4) должен произойти процесс «врастания» в культуру; 5) должен выработаться контроль за своим поведением, проектирование его на основе моральных норм, что свидетельствует о рождении личности. Иными словами, конец переходного периода суммируется самоопределением человека.

Анализируя все аспекты формирования человеческой самости, необходимо учитывать возможности того, насколько успешным было прохождение того или иного этапа, полноту формирования того или иного качества, достигнуты ли их цели. Исходя из вышесказанного, проведем некоторые аналогии между филогенезом и онтогенезом. Рассмотрим некоторые аспекты данной темы с культурно-исторической точки зрения.

Представители первобытных и традиционных обществ воспринимают мир имманентно, изнутри, не выделяя себя из природы. Реальность, среди которой они живут и действуют, по мнению французского философа и антрополога Л. Леви-Брюля, является мистической. Так, в своей книге «Первобытное мышление» Л. Леви-Брюль пишет, что для представителей этих обществ «все есть во всем и все действует на все, все состоит из одного того же, а, следовательно, может принимать разные формы».¹⁶ При анализе культуры первобытного и традиционного обществ необходимо заметить, что категории ребенок-подросток нет, достигая органической и половой зрелости в 12 – 13 лет человек вступал в брак, становясь взрослым членом общества. Поиск места в жизни, самоопределение были не актуальными. Сама принадлежность к какой-либо культурной группе, ее традициям, групповые интересы, навыки, умения и воспитание, социальная роль каждого определялась его рождением, делало вопросы о выборе места в жизни, а также вопросы «Кто я?» и «Зачем я живу?» – невозможными. Ответы на них предопределяются самим фактом рождения. Культурный тип такого общества известный этнограф М. Мид определяла как постфигуративный. Мир смыслов здесь задается ритуалами. Подражательность ритуального поведения требовала от каждого индивида следования образцам и исключала творческую само-

стоятельность. Таким образом, на этой стадии развития культуры преобладающим является имманентное мировосприятие.

Средневековое традиционное общество также принадлежит к постфигуративной культуре. Рассматривая эпоху Средневековья в сравнении с подростковым возрастным кризисом и аспектами формирования самости, можно сказать, что это время формирования пассивной трансценденции. В этот исторический период человек уже отделяет себя от природы, но основополагающей чертой средневекового общества в целом является универсализм. Универсализм по своей сути предполагает стремление к общему, типичному. А. Я. Гуревич показывает, что отказ от индивидуальности связан с тем, что средневековый человек отождествлял себя с каким-либо образом, взятым из древних текстов. Отсюда вытекает такая черта средневековой ментальности, как традиционализм. Новаторство и отхождение от принципов средневековой культуры – гордыня и отдаление от истины, а, следовательно, вопросы, являющиеся главными в наше время, – о смысле жизни, предназначении – излишни, так как ответы на них заданы самой картиной мира. Цель и смысл жизни – служение Богу и церкви, стремление к духовному совершенству.

Ситуация меняется в эпоху Возрождения, когда происходит переход от внеличного типа культуры (теоцентрического) к личностному (антропоцентрическому), личность стремится к активной трансценденции. Важнейшим же атрибутивным свойством личности становится «свобода построения собственной иерархии ценностей и основанных на ней линий поведения, деятельности, характера творчества, форм общения»,¹⁷ появляется ряд педагогических трактатов, где излагаются главные принципы педагогики, написанные Л. Бруни, Дж. Манетти, Г. Гварини да Верона, В. де Фельтре. Целью обучения объявляется «...создание воспитанного, гармонически развитого человека»,¹⁸ была обозначена задача «помочь воспитуемому предельно раскрыть себя».¹⁹ Однако основной акцент в эпоху Возрождения был сделан именно на *образовании*, а не на *воспитании*. В это время появляются первые изображения детей, но в виде взрослых, что указывает на то, что в силу переходного периода от пассивной к активной трансценденции, зарождающейся новой картины мира, ребенок воспринимается скорее как объект.

Таким образом, постепенно формируются и претерпевают изменения трансцендентный и социально-феноменологический аспекты самости человека и общества. Предпосылки для появления и развития третьего аспекта самости – герменевтически-дискурсивного – появляются сначала в результате внутренних изменений в обществе, а затем и в отдельном человеке в эпоху Просвещения.

Именно в это время идет «...приобщение стран к рационалистическому и демократическому типу культуры, что требует поставить акцент на деятельности, имеющей целью формирование «просвещенного человека».²⁰ В эпоху Просвещения активно развивается процесс научного познания мира природы, человеческих отношений и культуры.

Таким образом, вместе с обществом должен преобразиться и человек. В этот период пора «второго рождения человека» впервые становится предметом интереса и анализа. Этому посвящена книга Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании» (1762 г.). В ней Ж. Руссо декларирует следующее: «...мы рождаемся дважды: первый раз, чтобы существовать, второй – чтобы жить; первый раз мы обретаем себя в пространстве, второй — мы обретаем пол... до возраста возмужания у детей...все одинаковое...таким похожим существам достаточно одного и того же имени....».²¹ Кроме того, период второго рождения, по мнению французского просветителя, переживают только мальчики, «...женщины же, не теряя своей первоначальной сущности, всегда были женщинами».²² Именно в соответствии с указанным восприятием пола и немецкая литература XVIII века уделяла большое внимание подросткам, продолжая старую традицию воспитательного романа, романа-инициации, романа-обучения.

Новая потребность в познании самого себя выражается в формировании третьего аспекта самости – герменевтически-дискурсивного. Во второй половине XIX века это выражается во внимании философии к смысловому назначению жизни. Философия обращается к экзистенциальной идее человека, которая избирается свободно. В философии культуры делается акцент на необходимость поиска субъективных смыслообразующих составляющих бытия – существования человека.

Закономерным следствием описанных выше процессов является то, что в начале XX века впервые в современном его понимании появляется такой культурный феномен как подростковый возраст, а вместе с ним и понятия «подросток» и «юношество». До XX века этот период продолжали называть детством или, наоборот, возвеличивали подростка, называя его «юный взрослый», но «...это так далеко от “стоящего на переломе”, как говорят сейчас, термина, который позволяет предполагать, что такая возрастная категория существует».²³ Так, согласно Выготскому, подростковый возраст, как историко-культурный феномен, возникает в момент разделения трех точек созревания – органической, половой и социальной. Во временных рамках разделение это происходит раньше, примерно в XVIII веке, однако осознание этого разделения происходит в начале XX века.

Таким образом, формирование самости человека в рамках филогенеза можно представить следующим образом:

1. имманентное мировосприятие человека – первобытное, традиционное общество;
2. средневековые – пассивно-трансцендентальное мировосприятие;
3. Возрождение – активно-трансцендентальное мировосприятие;
4. Просвещение – активное формирование социально-феноменологического аспекта в его взаимодействии с трансцендентным аспектом. Возникновение предпосылок для формирования третьего аспекта.
5. Вторая половина XIX века – до настоящего времени. Современный период также является периодом формирования третьего аспекта самости и установления его взаимодействия между двумя первыми.

Исходя из вышесказанного, мы видим, что проблема рассмотрения подросткового периода как культурно-исторического феномена приобретает особое значение при постановке и решении вопроса о смысле жизни, а, вместе с ней, и проблема осознания своих возможностей и стремлений, обретения своего места в обществе. Можно предположить, что подход к вопросу о смысле жизни, как проблеме выбора для каждого отдельного индивида, начинает осознаваться в философии и культуре именно в таком ключе одновременно с осознанием существования подросткового периода, то есть в период с XVIII по XX вв. Учет культурно-

исторических изменений в процессе филогенеза, а также выявление сущностных характеристик подросткового периода необходимы в современных условиях при организации учебного процесса, наиболее полно отвечающего жизненным потребностям человека в этом возрасте, а, следовательно, облегчающего каждому отдельному индивиду осознание своих возможностей, стремлений, обретение своего места в обществе.

¹ Жукова О. И. Понятие трансценденции и его значение для анализа структуры самости // «Вестник Томского государственного университета». 2009. № 323, (июнь). С. 68.

² Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996. С.445–446/

³ Жукова О. И. Понятие трансценденции и его значение для анализа структуры самости // «Вестник Томского государственного университета». 2009. № 323, (июнь) С. 70.

⁴ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 2006. С. 31.

⁵ Цит. по: Обухова Л. Ф. Возрастная психология. М., 1996. С. 381.

⁶ Демидов А. Б. «Феномены человеческого бытия». Минск, 1999. С. 2.

⁷ Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996. С. 450.

⁸ Цит. по: Обухова Л. Ф. Возрастная психология М., 1996. С. 374.

⁹ Цит. по: Обухова Л. Ф. Возрастная психология М., 1996. С. 367.

¹⁰ Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996. С. 449.

¹¹ Цит. по: Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия. Минск: 1999, С.53

¹² Там же. С. 54.

¹³ Там же. С. 58.

¹⁴ Обухова Л. Ф. Возрастная психология М., 1996. С. 382.

¹⁵ Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996. С. 444

¹⁶ Цит. по: Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // «Психология мышления» М., 1980. С. 139.

¹⁷ Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 2. СПб., 2003. С. 72.

¹⁸ Там же. С. 75.

¹⁹ Там же. С. 74.

²⁰ Там же. С. 140.

²¹ Руссо Ж-Ж. Сочинения. Эмиль, или о воспитании. Об искусстве и литературе. София, или женщина. Калининград, 2001. С. 143.

²² Там же. С. 145.

²³ Дольто Ф. На стороне подростка. СПб., 2006. С. 25.

**П. Ф. Каптерев о воспитании гармоничной личности
с позиции гражданственности и патриотизма**

Одним из выдающихся учёных-педагогов, внёсших значительный вклад в исследование личностно-нравственных особенностей ребёнка, его воспитание и обучение, являлся Пётр Фёдорович Каптерев (1849-1922) - теоретик и историк воспитания и образования рубежа XIX-XX вв. Он многое взял из идейного отечественного наследия 1860-х гг. (Н. И. Пирогова, К. Д. Ушинского), западных педагогических концепций (Д. Локка, Г. Спенсера, И. Ф. Гербарта). П. Ф. Каптерев своим творчеством даёт ответы на многие актуальные вопросы, касающиеся развития и воспитания подрастающего поколения. Ещё в годы обучения в семинарии Каптерев увлекался сочинениями Дж. Локка и Г. Спенсера, впервые познакомился с трудами К. Д. Ушинского, Н. И. Пирогова, а также П. Г. Редкина, П. Д. Юркевича и других русских педагогов. Серьёзный интерес к вопросам философии и педагогики определил характер его дальнейшей деятельности.

С 1874 г. Каптерев публикует результаты своих научных исследований в петербургских журналах «Семья и школа», «Народная школа» и др. Уже в своих первых статьях Каптерев определяет круг проблем, которые станут основными в его психолого-педагогическом творчестве. Это вопросы формирования мировоззрения, содержания и методов обучения, развития ума, характера, мужественности, гражданственности, патриотизма (выраженного в любви к Родине, Отечеству) и воли ребёнка.

В 1905 г. выходит работа Каптерева «Педагогический процесс», где запечатлён опыт 30-летнего психолого-педагогического творчества учёного, сформулированы главные положения, определившие место педагогики среди других наук, а также её роль в решении задач образования и воспитания подрастающего поколения. Само понятие «педагогический процесс» (т. е. процесс передачи от старшего поколения младшему накопленного опыта, знаний, умений и навыков) с тех пор прочно вошло в обиход учёных и учителей, и употребляется поныне.

В череде современных перемен в общественной, социально-экономической жизни России немаловажной и актуальной становится проблема способов и средств воспитания в ребёнке «настоящего человека» с присущим чувством гордости за своё Отечество, гражданской позиции; в сегодняшних условиях неоднозначным и сложным становится вопрос о том, каким должен быть «настоящий человек», настоящий мужчина, целостная личность.

Прежде всего, Каптерев констатирует: «...общественная среда есть духовный воздух, без которого, как и без обыкновенного воздуха, человек дышать, то есть существовать, не может».¹ По мнению П. Ф. Каптерева, «общественная среда оказывает могучее давление на детей не какими-либо частными сторонами своего быта и склада, свойствами тех или других личностей, разными мелкими обстоятельствами, случающимися в жизни взрослых на глазах детей: она влияет на детей самими основами своего устройства и организации, теми устоями, на которых держится жизнь данного народа. Такими устоями служат народный язык, религия и быт, т. е. семейный, общественный и государственный склад жизни в связи со строем школы и состоянием народной культуры вообще. Скажем в общих чертах, как все эти факторы народной жизни отражаются на развитии дитяти».² Он выделяет два вида общественных связей: государственные и собственно общественные. Государственные связи (внешняя форма общественности) выполняют в основном функцию внешнего контролирующего органа, который регулирует поведение человека, однако этому органу не подвластны внутренние установки, представления, совесть людей. Влиянием на внутренний, духовный мир подрастающей личности оказывают собственно общественные связи, в выборе которых он руководствуется в основном своими личными интересами (научными, литературными, религиозными и т. д.) и увлечениями. Личность здесь выступает в качестве творца, и это понятно, ведь он имеет возможность реализоваться в значимой для него области в процессе общения с другими людьми.

Эти две формы общественности находятся в тесной взаимосвязи, взаимодействии между собой: «ставя высоко государственную связь между людьми и заботясь о всестороннем её укреплении в сознании подрастающих поколений, педагог особенно

должен быть чуток к росту внутреннего общественно-нравственного сознания юношества, так как из этого сознания истекают общественные связи, и самый государственный союз есть лишь внешняя оболочка, одно из внешних его выражений. Корень общественности для педагога есть вместе корень истинно гуманного, прекрасного и идеального в человечестве, так как ни добро, ни красота, ни идеал вне общества невозможны».³

Эти размышления учёного подводят нас к мысли о значимости общественно-нравственного (или, по Каптереву, гражданского) воспитания, следствием которого является формирование в личности мужских качеств и позиций патриотизма. Одной из архиважных задач, направленных на воспитание настоящего мужчины, является подготовка «энергичного бойца за основные свойства человечности и главнейшие блага культуры».⁴ Необходимо воспитывать сильную личность, с твёрдым характером, способную преобразовать действительность, творить, для чего нужны сила и воля. Человек, борющийся за человеческие права, выступающий против всякого их нарушения и обладающий всеми вышеперечисленными качествами – это тот идеал, на который нужно ориентироваться в процессе воспитания ребёнка. Такую личность следует возвращать с младенчества.

Уясняя сущность и содержание патриотизма и гражданских позиций, и их огромное значение в развитии и формировании личности, нельзя не привести полные глубочайшего смысла слова К. Д. Ушинского. «Как нет человека без самолюбия, – писал Константин Дмитриевич, – так нет человека без любви к отечеству, и эта любовь дает воспитанию верный ключ к сердцу человека и могущественную опору для борьбы с его дурными природными, личными, семейными и родовыми наклонностями».⁵

Если патриотизм выражает отношение личности к своей Родине, к ее историческому прошлому и настоящему, то гражданственность связана с принадлежностью человека к тому или иному народу, его политической активностью.

Понятие «гражданственность» – многозначно:

- антитеза антиполитичности, активная и сознательная включенность в дела политического сообщества;
- психологическое ощущение себя гражданином, полноправным членом политического сообщества;

- способность и готовность выступать в роли гражданина;
- высшая добродетель свободного и полноправного участника политического сообщества;
- приверженность интересам политического сообщества, чаще всего государства, готовность идти на жертвы ради этих интересов.

Эти и другие родственные понятию «гражданственность» значения взаимодополняют и подкрепляют друг друга, в связи с чем, оно приобретает весьма широкий смысл, обнаруживает внутреннюю связь и родство с такими понятиями, как «политическая активность», «политический активизм», политическое участие» и т. д.

Также отметим, что воспитание личности, борющейся за свои права и достоинство, является проблемой крайне актуальной для нас сегодня, так как наше государство является правовым лишь на словах. Это связано, на наш взгляд, с низким уровнем правового сознания населения, а значит, и с недостатками нашей воспитательной системы.

Именно через призму развития, воспитания подрастающей личности, со свойственными борцовскими качествами, мужественностью, умениями постоять за свои права, рассмотрим наиболее важные научные идеи П. Ф. Каптерева.

Итак, первоначальное воспитание начинается в семье. Семейное воспитание – основа основ. Именно от его качества, организации зависит, какой личностью станет ребёнок, и станет ли он вообще борцом, «настоящим человеком», гармоничным для своего времени. Далее, после первоначального воспитания в среде родителей, «с поступлением дитя в школу семейное воспитание вообще, и в частности гражданское, не прекращается, а расширяется, приобретает новый материал, встречает новые трудности», и, по мнению П. Ф. Каптерева, «мы должны отдать себе отчёт об изменениях в постановке гражданского воспитания детей со времени поступления их в школу».⁶ Какими же средствами располагает семья и каким требованиям она должна соответствовать для того, чтобы воспитать гражданина, настоящего мужчину?

Немалое значение Каптерев придаёт атмосфере, которая должна создаваться и поддерживаться в семье, имеющей своей целью воспитать борца, мужчину. Это должна быть атмосфера

взаимного уважения, признания прав друг друга её членами и соблюдение ими своих обязанностей. Учёный отмечает, что многие родители совершают следующую ошибку: предъявляя своим чадам ряд требований, они совершенно забывают о том, что у детей есть и права: «Дети не ослы, навьюченные грузом обязанностей, но личности, у которых, как и у взрослых личностей, обязанности идут наравне с правами».⁷ Дети имеют право на удовлетворительный уход, образование, на самостоятельный выбор профессии. Обеспечение этого – прямая обязанность родителей. Семья, в которой соблюдаются права детей и уважительно относятся к личности ребёнка, является «благоприятной почвой для гражданского развития, для воспитания борца».⁸

Важным фактором гражданского воспитания в семье является постоянный и глубокий, а не поверхностный и праздный, интерес самих родителей к общественным процессам и изменениям, понимание ими общественной динамики. Особую же роль в воспитании Каптерев отводит матери ввиду её большей психологической, эмоциональной близости с детьми, а потому и её огромного на них влияния. Поэтому он придаёт большое значение хорошему образованию матери и её вовлечённости в общественную жизнь.⁹ «Её убеждения, её симпатии и антипатии, её настроения передадутся и детям. Если мать ясно понимает положение общества и государства, их взаимные отношения и те ближайшие задачи, которые стоят на очереди у того и у другого, то она может оказать могущественное содействие образованию человека-гражданина».¹⁰

Каптерев отмечает важность всестороннего развития ребёнка с позиций телесного, общественно-нравственного, умственного и т. д. Идея о всестороннем развитии личности, конечно, не нова. Однако, Каптерев, провозглашая целью воспитания – воспитание борца, наполняет её собственным содержанием.

Начнём с физического аспекта воспитания. Ребёнка необходимо воспитать физически сильным, ловким, мужественным. Для достижения этого Каптерев предлагает воспользоваться системой закаливания: «не изнеживать» ребёнка, создавая при этом все необходимые условия для его благополучного физического развития. К этим условиям относятся правильное, умеренное питание, физические нагрузки, игры и прогулки на свежем воздухе, активный, подвижный образ жизни ребёнка.

Особое значение учёный придаёт развитию у ребёнка способности преодолевать и справляться со страданиями (телесными и духовными), мотивируя это тем, что страдания являются неотъемлемой частью нашей жизни, они неизбежны и естественны. Конечно, родители должны как можно тщательнее и лучше заботиться о ребёнке, но, отгораживая его полностью от страданий, они оказывают своему чаду медвежью услугу, делая его изнеженным, неприспособленным к реальной жизни, слабым, что полностью противоречит описанному Петром Фёдоровичем образу борца: «...изнеженный человек и борец несовместимы в одном лице. Дело не в том, чтобы не знать страдания, а в том, чтобы терпеливо и мужественно переносить его, бороться с ним соответствующими мерами, знать, что страдание пройдёт и что против него есть средства. ...Пусть оно (дитя) смело глядит в глаза даже действительным детским опасностям».¹¹

Исходя из психолого-педагогических изысканий П. Ф. Каптерева, основная задача умственного воспитания – не бездумное заучивание, накопление учебного материала, а формирование у ребёнка способности самостоятельно думать, оценивать явления жизни, так как способность к анализу является предпосылкой формирования собственного мировоззрения, самостоятельной творческой, умственной активности, без которых не может быть гармоничной целостной личности.

Немаловажным фактом является ещё и то, что после того как чадо идёт в школу «...родители должны наблюдать, чтобы их дитя не осталось в школе обособленным, одиночкой, чтобы оно не чувдалось товарищей». Далее Каптерев говорит: «Для чего же отдавать дитя в школу, если оно останется чуждым школьному товариществу? Учебное дело, как известно, идёт в школе медленно и совсем не может сравниться по быстроте с семейным обучением. И в учебном деле в школе прежде всего важна его собственно общественная сторона, т. е. дитя учится не одно, а вместе с товарищами».¹²

Таким образом, в развитии и воспитании ребёнка особую роль играет «товарищество», то есть общение, взаимоотношения детей друг с другом. Задача родителей - создавать условия для совместных детских игр, деятельности ребят. Товарищество – важное

средство развития общественности, ведь «нельзя воспитывать будущего общественного деятеля вне общества»¹³.

Однако, обеспечивая ребёнка возможностью общаться со сверстниками, родители должны выполнять следующую сложную задачу: «Нужно принимать меры против стремления к командованию, если бы таковое в дитяти обнаружилось, особенно необходимо ополчаться против принижения и подавления каким-нибудь насильником-товарищем, против нарушения прав товарищеской личности».¹⁴ Другими словами, родителям необходимо следить, чтобы в процессе совместной деятельности ребёнок не ущемлял права другого человека и твёрдо отстаивал свои, не поступаясь ими ни при каких условиях.

По мнению Каптерева, именно педагогический коллектив и родители должны заботиться о гармонично организованном товариществе в школе

В своих педагогических исследованиях П. Ф. Каптерев особый упор делал на важность детского общения, его роли в освоении ребёнком социальных норм, но ведущей деятельностью дитяти в школе остаётся, всё-таки, учебная деятельность.

Исходя из всего выше обозначенного, следует отметить то, что огромное психолого-педагогическое наследие П. Ф. Каптерева не устарело и сегодня. Большинство его наблюдений, исследований, рекомендаций, полностью соответствует проблемам, волнующим наших современников. Взгляды П. Ф. Каптерева на цель, задачи, содержание и основные направления нравственного воспитания детей, привитие им чувства собственного достоинства в семье и школе являлись прогрессивными. Особенно интересной является мысль о товарищеских играх как своего рода отработке отстаивания детьми своих прав, что неотъемлемым образом влияет на формирование мужественности и гармоничности развивающейся личности.

¹ Каптерев П. Ф. Об общественно-нравственном развитии и воспитании детей. // Избранные педагогические сочинения. М., 1982. С. 242.

² Каптерев П. Ф. Педагогический процесс. // Избранные педагогические сочинения. М., 1982. С. 223.

³ Каптерев П. Ф. Об общественно-нравственном развитии и воспитании детей. // Избранные педагогические сочинения. М., 1982. С. 250.

⁴ Там же.

⁵ *Сиповский В. Д.* Родная старина. М., 1993. С. 321.

⁶ *Каптерев П. Ф.* Об общественно-нравственном развитии и воспитании детей. // Избранные педагогические сочинения. М., 1982. С. 241.

⁷ *Каптерев П. Ф.* Об общественно-нравственном развитии и воспитании детей. М., 1982. С. 250.

⁸ Там же.

⁹ См.: *Валиева С. Ф.* Роль семьи в процессе социализации ребенка // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. 1997. № 3. С. 123.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 252.

¹² Там же. С. 243.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

**Услужение как моральная обязанность
и предмет художественного осмысления
в современной жизни и в искусстве**

Приглядевшись к мировой литературе, можно сделать вывод, что слуга – явление не только социальное, но и национальное. Во французской литературе есть хитроумный Фигаро, дающий отповедь не отягощенному моралью графу Альмавиве: «Ежели принять в рассуждение все добродетели, которых требуют от слуг, то много ли найдется господ, достойных быть слугами?»;¹ в американской – черный дядюшка Питер, единолично управляющий жизнью белых хозяев, либо Мамушка, выросшая на коврике в хозяйской спальне и по такому праву третирующая и опекающая Скарлетт на протяжении всей жизни. У нас есть старик Савельич, а также лакей Хлестакова Петрушка, – такой же никчемный, как и его господин. Никто, однако, так не славен своей исключительной толковостью и манерами, как английский дворецкий, образ которого просочился в отечественную культуру не столько благодаря литературе, сколько ее экранизациям: сначала народ полюбил Бэрримора, быстро ставшего героем анекдотов. Потом, когда широкой публике был представлен Дживс,² его встретили, как родного. По отношению к юному Вустеру Дживс исполняет роль силы практически ангельской: он обо всем осведомлен, все предвидит и способен спасти хозяина как из-под колес автомобиля, так и от нежелательной женитьбы. И хотя сам Вустер, его друзья и родственники без Дживса практически никуда, социальное разделение сохраняется: камердинера, ставшего лучшим другом семьи, не сажают за стол – он всегда удаляется в комнату для слуг, и всегда является оттуда, обогащенный многочисленными полезными сведениями. В этом нет ничего унижительного: Дживс зарабатывает себе на жизнь таким способом и, как всякое занятие, должность камердинера почтенна и требует к себе уважения.

Любовь русского народа к английским дворецким получила неожиданное продолжение в образе англизированного Константина из «Моей прекрасной няни», сериала, авторы которого не толь-

ко воспользовались уже сформированными культурными стереотипами, но и поспособствовали выработке нового взгляда на явления современной действительности, в частности на услужение как род занятий.

В связи с чем хотелось бы рассмотреть два вопроса:

1) слуга и мораль;

2) слуга как член семьи (современная отечественная версия).

По каким-то непонятным причинам исторически от слуг требовали не столько идеального исполнения служебных обязанностей, сколько нравственности даже более высокой, чем у обслуживаемых господ, что и вызвало вышеупомянутую реплику Фигаро.³ Возможно, это остатки патриархальных семейных отношений, вроде тех, что описаны в родном «Домострое», когда глава дома и семьи был обязан контролировать и поведение, и духовную жизнь всех домочадцев ради спасения их души. Вероятно, М.Фуко был прав, когда не признавал заботу о доме и семье разновидностью «заботы о себе»;⁴ во всяком случае, забота о моральном облике слуг как возможный раздел экономики оказалась гораздо устойчивей эпимелеи.

Первые подобию профессиональных этических кодексов, появляющихся в России с конца XVIII века,⁵ призваны регулировать как раз поведение слуг как «при исполнении», так и в рекреационное время (причем больше ни для кого ничего подобного не пишут и не печатают аж до начала XX века, когда появляются две книги, посвященные профессиональной этике – одна для чиновников,⁶ другая для инженеров⁷). Нравственные обязательства слугам втолковывают таким же образом, каким М. Лютер объяснял смысл разделения на профессии: «Каждый человек обязан верно служить Богу и ближнему. И чем лучше это исполняет он, тем способнее бывает побеждать окружающие его искушения. <...> 7. Будьте скромны в своем поведении и вежливы во всех ваших поступках. Это и вам необходимо и хозяевам приятно. 8. На вопросы старайтесь отвечать всегда без грубости и с видом ласковым и покорным. Это не тяжело, а между тем очень благоугодно и Богу и всякому владеющему вами человеку».⁸ Однако эти требования следует соблюдать не только и не столько в личных интересах, сколько в интересах господ: беречь хозяйское добро, чтобы «ни Бог, ни люди не взыскали с вас за расточительность»; утром вста-

вать как можно ранее и скорее приниматься за работу, ибо напрасная потеря времени невозвратна; стараться заслужить доверие господ своих, чтобы не было грешно и стыдно и т. д.

Слуга как член семьи. Этот пункт должен быть связан с предыдущим, и, если принять во внимание патриархальную семью и ее последующую эволюцию, то слуга должен перестать быть таковым. В XX в. у нас институт слуг практически умер (хотя всякий раз, когда в советских мемуарах упоминаются домработницы или няни, их упоминают с теплом, благодарностью и любовью; семейственность отношений возобновилась уже на принципах личной привязанности). Однако последние два десятилетия он активно восстанавливается и, более того, слуга как существенный персонаж в жизни господина обретает свое место в современном искусстве. Не так давно авторы журнала «Сеанс» подробно рассмотрели вопрос под рубрикой «Новый герой. Слуга»⁹ в зарубежном и отечественном (от «Дома на Трубной» до «Моей прекрасной няни») кино. Речь шла, скорее, не о новизне темы, а о воспроизведении кинематографом некоторых сюжетных схем, повторяющихся в разных национальных культурах и в разные исторические периоды. Что касается советского кино, то показательным оказывается описанное Гусевым колебание: прислугой оказывается то юная выходица из деревни («Светлый путь», 1940), то пожилой осколок погибшего прошлого («Весна», 1947) – в зависимости от того, насколько близким ощущается построение коммунизма. Когда коммунизм далеко – на экране юные девушки, способные переменить судьбу и сделать карьеру; когда коммунизм «приближается» – пожилые женщины, которым некуда уйти из суррогатной семьи¹⁰. Нечто близкое по смыслу можно прочитать у А. Солженицына «В круге первом»: две девочки-башкирки, прислуживающие в семействе прокурора Макарыгина, «были довольны своей службой здесь и надеялись... подзаработать и одеться так, чтобы выйти замуж в городе и не возвращаться в колхоз».¹¹ То есть, в реальной жизни возможная карьера советских домработниц, скорее всего, выглядела иначе, чем в кино.

Итак, «Моя прекрасная няня» оказалась этапным произведением современного массового искусства. Возможно, возраст и социальные перспективы героини свидетельствуют о состоянии капитализма в современной России, как когда-то свидетельствовали

они о состоянии социализма: мы все еще строим его, и завершающий этап по-прежнему далеко. «Моя прекрасная няня» так повлияла на незрелые умы, что стала, фактически, основоположницей нового рабочего движения: «тысячи хорошеньких провинциалок устремляются в окрестности Рублевки с целью не столько поступить в услужение, сколько внедриться в один из тамошних домов. Напрасно агентства по найму светской рабочей силы предупреждают: шансы прислуги выйти замуж за хозяина практически равны нулю».¹² Похоже, что цель и задача данного сериала и ему подобных («Кто в доме хозяин») – формирование у зрителя представления о том, что отношения прислуги и хозяина совершенно фамилльярны, и что венец карьеры слуги – вступить в брак с работодателем. Искать причину в американском происхождении образца бессмысленно. В американском кино (в отличие от телесериалов) тема взаимоотношений хозяев и слуг далеко не всегда раскрывалась подобным образом, идея социальной дистанции сохранялась – от «Сестры его дворецкого» (1943), у которой роман с хозяином, потому что она певица, а не потому что горничная, до «Дневников няни» (2007), в котором главная героиня борется за звание человека, а в то же время не только собственная работодательница третировает ее, но и родная мать презрительно бросает: «Не для того я давала тебе образование, чтобы ты стала прислугой». Хозяйка потом перевоспитывается и пишет бывшей няне дружеское письмо – но та уже оставила данный род деятельности, так что ни о каком преодолении социальных барьеров речь в действительности не идет.

Между тем сериалы из жизни господ и слуг ориентированы на тот круг зрителей, из которого слуги вербуются. Настоящие хозяева высказываются по поводу прислуги не особенно доброжелательно и тем более не жаждут становиться со своими домработницами на короткую ногу (сцена из «Casual» О. Робски, где богатые дамы, лежа расслабленно вокруг бассейна, жалуются друг другу, что домработницы воруют то кроликов, то шейные платки, и как было бы хорошо с воспитательной целью напустить на них бывшего майора РУБОПа Борисыча¹³). Настоящие слуги крайне редко получают возможность высказаться, и они также не особенно жаждут фамилльярности с хозяевами – по причине наличия чувства собственного достоинства и ради взаимного удобства.¹⁴ Таким об-

разом, сериалам нечего противопоставить, и они с успехом выполняют свою социально-эстетизирующую функцию: повысить престиж профессии среди потенциальной прислуги, но отнюдь не сформировать представления ни об обязанностях, ни о профессиональной этике, ни о профессиональном этикете, так что впору вновь выпускать листовки, подобные «Правилам для слуг и служанок», с рекомендациями помнить свое место,¹⁵ потому что это «и вам необходимо, и хозяевам приятно».

¹ *Бомарше П.О.* Севильский цирюльник, или Тщетная предосторожность \ *Бомарше П.О.* Избранное. М., 1997. С. 42.

² Известен он стал, как и положено теперь, не столько благодаря романам П. Г. Вудхауза, сколько благодаря экранизации Р. Янга «Дживс и Вустер» 1990–1993 гг.

³ Ср. у Г. Флобера: «Почтенная дама, вспылив, заявила, что только безнравственные люди не следят за нравственностью слуг» (*Флобер Г.* Госпожа Бовари. Воспитание чувств. М., 1971. С. 182).

⁴ *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс, 1982, выдержки // Социологос. М., 1991. С. 290–291.

⁵ *Лафатер* Нравоучительные наставления слугам с присовокуплением добрых советов. СПб., 1799.

Внуман А. Наставления, полезные для слуг, которые также не будут бесполезны и для хозяев. СПб., 1799.

Правила для слуг и служанок. СПб., 1857.

⁶ *Минский Н. И.* Как двигаться по службе. Заповеди чиновникам. СПб., 1913.

⁷ *Осадчий П.* К вопросу о принципах профессиональной этики инженеров. СПб., 1911.

⁸ Правила для слуг и служанок. СПб., 1857.

⁹ *Дроздова М.* Толчея прототипов. // Сеанс. 2006. № 27/28. С. 199–203.

Манцов И. Хозяин и слуга. // Сеанс. 2006. № 27/28. С. 204–207. *Гусев А.* Слуга. История вопроса // Сеанс. 2006. № 27/28. С. 208–222.

¹⁰ *Гусев А.* Указ. соч. С. 222.

¹¹ *Солженицын А.* В круге первом. Книга II. // *Солженицын А.* Малое собрание сочинений. Т. 2. М., 1991. С. 83.

¹² *Макаров А.* Наука угождать. Известия. 3 ноября 2007. (<http://www.izvestia.ru/comment/article3110217/>).

¹³ *Робски О.* Casual. М., 2005. С. 65–66.

¹⁴ Например, рассказ уборщицы Татьяны Викторовны: убирая 6 дней в неделю два дома и 8 квартир, она всегда носит с собой специальную одежду, в которой производит уборку, никогда не убирает, если хозяев дома нет, не допускает фамильярности с хозяевами, не сюсюкает с детьми и домашними животными (*Левина А., Иванова Е. Пыльная работа. Новая газета. 10 марта 2005*).

¹⁵ «—Фраза "господ у нас нет" у многих впитана с молоком матери, — поясняет психолог кадровой компании Елена Строителева. — Наши люди редко умеют держать дистанцию. Домработницы обижаются, если хозяева указывают им на плохо вымытый унитаз. А няни, например, очень часто начинают чувствовать себя полноправными членами семьи и лезть с советами. У нас был случай, когда молоденькая 25-летняя мама пришла к нам с просьбой повлиять на гувернантку. Женщина была в два раза старше работодательницы и через некоторое время начала называть ее на ты и Оленькой, демонстративно поджимая губы на замечания. Когда мы с ней попытались поговорить, няня искренне недоумевала: а что такого?» (*Гранина Н. «Я им чо, в служанки нанималась?» В столице прошла первая ярмарка вакансий для домашнего персонала // Известия 18 апреля 2008. <http://www.izvestia.ru/moscow/article3115396/>).*

НАШИ РЕЦЕНЗИИ

Небесный закройщик

В. Л. Рабинович. Имитафоры Рабиновича, или Небесный закройщик. М.: Изд-во «Захаров», 2010. 780 с. Тир. 1000 экз. ISBN 978-5-8159-0972-4

Эта книга представляет собой необычные авторские вариации на темы любви и дружбы, смерти и товарищества, истинного творчества и поэтического остроглазия. Иными словами, это очередная метафорически загадочная импровизация Вадима Рабиновича – философа и культуролога, медиевиста и историка науки, знатока отечественного авангарда и русской души. Просто удивительного человека и поэта. При составлении книги автор привлек к участию в ней ныне здравствующих и уже ушедших коллег и друзей, много и «вкусно» писавших о В. Л. Рабиновиче в разные годы его творчества. Не будем перечислять эти имена: внимательный читатель сам поймет всю меру такта и ответственности, проявленные автором-составителем (то есть Вадимом Рабиновичем в одном лице).

...Имя его веселит. Вслушайтесь только: *Вадим Львович, / Рабинович.* То ли «*во поле березка стояла*», то ли... *имитафора Рабиновича.* Это не просто рифма, стихотворение, верлибр. Это имя философа, сделавшего поэзию своей судьбой, а судьбу – поэзией. Что можно сказать о хорошей песне, спетой сердцем, или удивительной актерской игре, заставляющей плакать и смеяться? Такого рода слова все равно не раскрывают сути вещей. Вадим Рабинович – блестящий философ и культуролог, ставший таковым, мало следуя тонкостям дискурсов философической учености, точнее, не ставя себе задачи «овладения» ими ввиду малой продуктивности подобной задачи. А главное – нашедший себя в ясном ощущении бессистемности традицион-

ного понятийного стандарта. И тем самым решив главную задачу, которая по плечу только избранным, – создать свой стиль и метод философствования.

И вот перед нами новая его книга. Это одновременно и верлибр, и гипертекст, и бриколаж и поэма на тему *memento vivere*. Но главное – бесконечный – почти всегда поэтический – прекрасный диалог с друзьями, коллегами, всеми кто *хочет* знать Вадима Львовича. Он изваял в этой книге – в который уже раз – свой язык и стиль. Этот язык и этот стиль выдают такую меру таланта, за которой любые определения (философ, культуролог, филолог и даже поэт) теряют обычный смысл. В отечественной гуманитаристике вообще-то не так много имен, претендующих на подобный синтетический взгляд на природу вещей. Не буду сравнивать автора с великими современниками, это просто ни к чему. Но одно сравнение уже много лет у меня в голове. Если вообще позволительно говорить о каких-то параллелях, то близким Вадиму Рабиновичу образом в истории отечественной ментальности XX века может быть великий Соломон Михоэзс, голос которого – даже в отсутствие почти не сохранившихся видеоряда и звукоряда, запечатлевших магию игры гениального актера, – пронзает сразу и навсегда.

Случайность встречи с этим человеком - праздником пятнадцать лет назад стала для меня, и не только для меня, отсчетной точкой в той линии судьбы и поведения в науке, которая не всегда на поверхности и от этого так щемяще необходима.

До этого был грандиозный миф: маститая «Алхимия...», написанная мэтром, химиком по образованию, который знает все. Для многих из нас, студентов семидесятых, интересующихся не только и не столько официальным марксизмом, эта книга стала своеобразной путеводной ниточкой в той игре, в которой делается истинная философия. О ней шепотом, хотя и почтительно, упоминали на лекциях по ленинизму. Ах, алхимия, оказывается, не яма загнивающего средневековья, а совсем наоборот! Неужели!? И вообще средневековье, оказывается, было! И философия средневековая была!! Не может быть!!!

Помню, как нам, студентам-вечерникам, читали курс средневековой философии. Один очень известный профессор закончил изложение античности где-то на Аристотеле и Эпикуре, сказав при этом, что неоплатоников, а еще средневековые нам прочитает следующий профессор. Пришел этот следующий и начал прямо с Фрэнсиса Бэкона, а на наш недоуменный вопрос сказал: «Как!? Разве вам не прочитал *это* тот первый!? Ну что ж, сами, сами...». И при этом очень испугался.

Конечно, мы были с усами. Но помогали нам их отращивать такие вот почти недоступные для нашей ленинградской глубинки Вадимы Львовичи, Ароны Яковлевичи, Сергей Сергеевичи, Михаилы и Юрии Михайловичи, другие честные ученые, средневековья и много-много чего еще не убоявшиеся.

Не знали мы тогда и слова «культурология», но чувствовали, что истина где-то рядом: просто надо меньше доверять внешне-поверхностному смыслу слов. А больше поступкам и книгам. И слову внутреннему, не всегда слышимому. Знать, что есть истинные знатоки культуры, для которых понятия-определения того, что они делают, вообще вряд ли возможны. Для них, этих далеких пока еще от нас Бахтиных, Гуревичей, Аверинцевых, Лотманов, Гумилевых, Рабиновичей мы набирались ума, чтобы в конце концов стать чуть ближе, а потом уже и претендовать на статус учеников. Как поет Б. Б. Гребенщиков, «...*знаешь, небо становится ближе с каждым днем*». Кажется, становилось.

И не случайным потом, уже к началу девяностых, в работах Рабиновича состоялось новое переоткрытие европейского текста Исповеди, приближающее нас к Августину и Абеляру, Алкуину и Франциску Ассизскому как к нашим современникам, постигающим все те же загадки бытия, кажущиеся порой неразрешимыми. Ведь это было предчувствие: всем нам пора подумать о покаянии, и если нет в душе надежды на исповедальное слово, то нет и надежды на будущее. Эта мысль сегодня так же актуальна, как и всегда. Рабинович, наверное, первым напомнил нам об *этих* корнях культуры и показал, что бытие исповедального слова не зависит от религиозных предпочтений и

амбиций. Оно либо есть, и тогда ты человек, либо же его нет, и тогда ты никто. Даже не *«тварь дрожащая»*, даже не *«право имеющий»* – просто никто.

Библейские, евангельские мотивы, переплетенные с глубинным пониманием проблем русского модернизма и андерграунда (В. Л. всегда настаивал на этом рычащем «р» в слове «андерграунд»), – это Рабинович. Удивительный поэтический энциклопедизм в сочетании с мягкостью и даже застенчивостью собственного поэтического слова – это тоже Вадим Львович. А уж гармоническое сочетание жизнеутверждающего виталогического дискурса с танатологическим – это уже Вадим Рабинович в квадрате. Он вообще парадоксален той степенью парадоксальности, в которой только и проявляется истинная чистота стиля. И в особенности – рецензируемая в этих заметках книга *«Имитаторы Рабиновича, или Небесный закройщик...»*.

Вадим Львович никогда не повторяется. Он просто обыгрывает сюжеты своих новых книг и статей, питая окружающих и подпитываясь сам какой-то глубинной энергией. И эта игра, в которой нельзя не принять участия, завораживает. Вспоминаю курьезный случай, когда материалы одной крупной международной конференции, издаваемые в пожарном темпе, требовали быстрого перевода на английский язык пленарных докладов, среди которых был и текст Вадима Рабиновича. Ни один переводчик не взялся сделать это быстро, поскольку предложенная докладчиком игра ассоциаций, метафор и философско-поэтических аллюзий совершенно не вписывалась в апробированные рамки обычного научного текста. Это высочайшей пробы флибустьерство пришлось просто пересказать для англоязычных участников в качестве переложения основных мыслей автора. Легко представить степень предынфарктного состояния переводчиков-синхронистов, работавших в режиме реального времени пленарного заседания.

Но у Рабиновича все тексты такие! И они переведены на множество языков мира. Следовательно, они нужны миру, и

счастье автора заключается в том, что ему никогда не нужно *«прогибаться под изменчивый мир...»*.

Вадим Львович – это поэма о том, что значит быть, а не слыть, вкушая одновременно и *«трюфли, радость юных лет»*, и *«Страсбурга пирог нетленный»*. И, конечно, *«веселия глас»* не смолкнет никогда, пока есть Философ, обитающий в таком феерически вкусном пространстве мысли *«меж сыром лимбургским живым и ананасом золотым»*. «Сызраильтянин», как он сам себя называет в одном из лучших своих стихотворений, поэт своей страны, ставший частью судьбы России. Человек, который без тени гордыни может произнести пушкинское *«здравствуй, племя, младое, незнакомое...»*, создавший свой *«памятник нерукотворный...»*. Тот самый Рабинович из старого еврейского анекдота, которому, правда, в отличие от героя этого анекдота, вообще не нужно ходить на Красную площадь, потому что он не боится ничего. И знает, почему не боится.

Читайте «Небесного закройщика»! Может быть, и для вас небо станет немножечко ближе.

Мих. Уваров,
гл. редактор альманаха «Парадигма»

Феномен науки в культурфилософском дискурсе

Кургузов В. Л. Наука в амплитуде колебаний. Опыт культурфилософской рефлексии. – Улан-Удэ. Изд-во ВСГТУ. 2009. 592 с.

Отечественная гуманитаристика, к сожалению, крайне редко обращается к собственно науке как к объекту социокультурного анализа. Новая – объемная, содержательно насыщенная – книга доктора культурологии, профессора В. Л. Кургузова (хотя она выпущена на региональном уровне) позволяет существенным образом восполнить этот пробел. В ней предложен оригинальный подход, который удачно адсорбирует предшествующие наработки в этой области и вносит много нового и ценного, исходящего именно из авторского видения и понимания феномена науки, современной методологии гуманитарно-культурологического знания. Специфика такого подхода к науке как раз дает прекрасную возможность автору книги как профессионалу-культурологу представить, точнее говоря, высветить в ней весь свой многоуровневый и уникальный опыт культур-философской рефлексии.

В новом обширном исследовании В. Л. Кургузова читатель обнаружит богатейший спектр самых различных концепций и точек зрения на природу и сущность науки, множество удивительных и неожиданных фактов, событий, историй, касающихся мира научного знания. Но все они, следует подчеркнуть, непременно сфокусированы в авторские интерпретации. Причем это «авторство» отличается не только глубиной аргументации. Оно в то же время совершенно лишено какой бы то ни было вычурности, нарочитости и претенциозности на некую «неповторимую особенность».

Самые сложные проблемы и аспекты науки профессором В. Л. Кургузовым изложены просто, ясно и доходчиво, но, главное, интересно. И в этом, пожалуй, заключена необычность, в то же время непререкаемость значимости представленного на рецензирование труда. А она, в свою очередь, обусловлена лишь одним неоспоримым фактором: вся книга от начала до конца просвечивается яркими культурологическими «прожилками», позволяющими понять, что наука без культурных пластов теряет всякий смысл для полноценного своего существования и развития.

Как признается В. Л. Кургузов, «отправной точкой» анализа науки в контексте культуры явилось одно обстоятельство. Прочитав немало книг на эту тему, автор пришел к неожиданному выводу: попытки философов и историков науки обнаружить причинно-следственные связи между развитием материального производства в XVI-XVII веках и становлением науки не удались. Напротив, было выявлено, что такие связи вплоть до XIX века отнюдь не определяли развития науки. Тогда чем же (и как) это развитие определялось? Ведь развитие-то было! И тогда автор пришел к выводу о том, что приоритетную значимость здесь должно приобретать исследование культурно-нравственных аспектов научного прогресса. Применительно к нынешнему периоду истории речь должна тогда идти, наверное, не столько о специфике феноменов науки и культуры, сколько о преодолении их удаления друг от друга, о восстановлении их бывшего **органического единства** общего – **культуры** – и ее производного частного – **науки**» (с. 5).

Рассмотрение книги в структурном разрезе позволяет убедиться в четкой ее продуманности и обоснованности. Исследование В. Л. Кургузова зиждется на семи разделах, каждый из которых образует органичный компонент целого. Поэтому разделы и, соответственно, их подразделения, благодаря внутренней смысловой и структурной взаимоувязке, дают необходимый разворот для глубокого, сквозного «видения» проблемы. А это во многом придает работе характер композиционной целостности.

Книга начинается с анализа категориальной триады «Наука–культура–нравственность». Постановка проблемы вроде бы традиционная, обычная, но то, как и в каком ракурсе поворачивает и исследует ее автор, к каким выводам он приходит, получается абсолютно не(анти)тривиальной, более того, жизненно важной, актуальной. Потому с напряженным вниманием читается каждый параграф из этого раздела: 1.1. Наука как плод и феномен культуры. 1.2. Наука и антинаука: два полюса современной культуры. 1.3. Наука в концепции «двух культур». 1.4. Нравственна ли наука? 1.5. Наука и культура как антиподы невежества.

Ставя закономерный вопрос в данном разделе, насколько и в каком смысле можно говорить о нравственности науки и в науке, автор обоснованно смещает акцент в рассмотрении проблемы и выводах по ней: «Итак, вся аргументация вышесказанного направ-

лена на развенчание не только некорректного вопроса: «Нравственна ли наука?», но и бессмысленности его постановки. Вопрос следует поставить так: «Всегда ли нравственны ученые?» Способны ли ученые, например, плутовать, применять недобросовестные приемы, попросту говоря, жульничать, что само по себе является откровенной безнравственностью? Существуют ли научные открытия, которые впоследствии оказываются обманом? Да, существуют. В истории немало тому примеров...» (с. 93). Об этом достаточно аргументированно и убедительно сказано далее в книге. Наука и культура в целом могут состояться лишь при условии преодоления ими невежества. «Лекарство от невежества только одно – это интеллектуальная и нравственная **КУЛЬТУРА**, которая является сегодня нашим единственным посохом, надеждой и опорой на пути в будущее» (с. 101). В этой связи автором тонко и умело развенчивается такой изощренный враг науки и культуры как дилетантизм.

Несомненный интерес в книге В. Л. Кургuzова вызывает следующая ее раздел – «Наука в зеркале науковедения». Размышления ученого-культуролога здесь относительно того, что существует ли наука о науке, что понимается и должно пониматься под сущностью науки, что такое мифологичность науки и научность мифа, отличаются авторским своеобразием подхода к вопросам и профессиональной глубиной их анализа. Последовательно, в органичной связи даны в этом разделе и другие важнейшие аспекты проблемы: наука в исторической ретроспективе; особенности современной науки и характерные черты современного знания. И авторские выводы на сей счет предстают вполне естественными: «...и фундаментальная, и прикладная науки в своем органическом, системном единстве становятся частью более общей системы – культуры» (с. 190); «...дальнейшее развитие познания, в конце концов, приведет к тому, что... будет кардинально изменяться характер научного знания во всех областях современной науки – таково веление времени современного развития человечества» (с. 204).

Заслуживает внимательного прочтения и раздел, посвященный логике как теоретическому образу научного знания. Здесь весьма интересны рассуждения автора о науке как о логической системе и элементах ее логической структуры, о методе и методах и методо-

логии научного познания, о знании, познании, уме и разуме. В этой связи автором обстоятельно рассмотрены «элементы логической структуры науки, которые формируют ее систему – это **Основания, Законы, Основные понятия, Теории и Идеи**» (с. 215–216). Поэтому освещение культурфилософского аспекта науки В. Л. Кургузовым также дается через призму определения и характеристики основных законов культурологии: закон единства и разнообразия культур; закон преемственности и развития культур; закон прерывности и непрерывности в развитии культур; закон взаимодействия и сотрудничества различных культур. Примечательно и то, что автором обосновывается необходимость введения в этот ряд «пятого закона развития культуры, о котором не упоминается пока ни в культурологической, ни, тем более, в науковедческой теории и методологии. Речь идет о **Законе природо- и культуросообразности**» (с. 223).

Этот раздел способен привлечь читателя еще одним интересным аспектом. Он связан как раз с проблемой гуманистичности познания и понимания. Автор здесь дает достаточно оригинальную трактовку понимания, причем в сопоставлении с объяснением. Авторская интерпретация этого основного понятия герменевтики с особым культурологическим «налетом» придает проблеме понимания несомненный исследовательский шарм.

По-особому притягательным в книге представляется раздел, посвященный такой интересной, но все еще плохо изученной и разработанной проблеме как «Наука и тайноведение: общее и особенное». Эта тема далеко выходит за границы собственно научного знания и непосредственно затрагивает другую, более обширную область, связанную с вненаучным знанием. Вокруг данной проблемы до сих пор не утихают горячие споры между учеными разных сфер и практиками. И тем интереснее, что В. Л. Кургузов взялся за эту удивительную тему на стыке двух миров: науки и чудес.

Исследование проблемы автор начинает с исходной постановки и рассмотрения тайны как детерминанты научного познания. Тем самым интрига вопроса, связанного с тайноведением, переводится в строгое научно-аналитическое русло. Отсюда автором делается два принципиально важных вывода: «**Во-первых**, мало знакомые массе поверхностных критиков семь основных принци-

пов того же эзотеризма (как части тайноведения) – ментальности, соответствия, всеобщего движения и вибрации, полярности, ритма, причинности, двойственности – вполне обоснованы и теоретически, и философски. И, **во-вторых**, исследователи отмечают, что как явление общеисторическое любая социальная организация может выступать в качестве института, процесса или деятельности... Все «тайноведческие» объединения (особенно их современные формы – психоэнергетика, парапсихология, телепатия, экстрасенсорика, телекинез, ясновидение, трансцендентальная медитация, астрология, нумерология) имеют все признаки социальной организации, занимают свое определенное место в системе общественных отношений...» (с. 318–319).

Вместе с тем В. Л. Кургузов совершенно далек от какой бы то ни было формы идеализации эзотеризма, четко разграничивая в нем позитивный и негативный аспекты. В последнем особенно опасно его дестабилизирующее воздействие на человека. Но это, по сути говоря, псевдоэзотеризм, порождающий дух сектантства, тоталитарного мышления в обществе и способствующий массовому одурманиванию людей.

Не менее увлекателен в этом разделе параграф под названием «Чудеса, да и только...». Эта область, представляющая собой в некотором смысле новое направление познания, автором не без основания определяется понятием тайноведения. «С позиции общепризнанных критериев, – подчеркивает В. Л. Кургузов, – тайноведение не является наукой и его следует рассматривать как паранауку. Однако оно не конкурирует с наукой, а, наоборот, играет авангардную роль в продвижении человечества по пути накопления подлинных научных знаний. Поэтому по мере достижения успехов в части познания артефактов соответствующие области знания должны постепенно **переходить** из сферы интересов **тайноведения** в категорию **научного знания**» (с. 337–338). Этот момент последовательно и доказательно показан автором в заключительной части данного раздела «Как тайное и загадочное становится предметом науки».

Особый интерес, безусловно, в книге представляют следующие два раздела, в которых раскрываются роль и значение «субъектного фактора» в науке. В этих разделах «Ученый как творец науки», «Наука и образование: ненавязчивая дидактика на за-

данную тему» автор на живых и интересных фактах из науки, на примерах ярких и креативных личностей ученых, на основе их фундаментальных теорий и законов глубоко анализирует такие актуальные вопросы как: «Каков он, ученый?», «О многогранности таланта ученых», «Ошибаются ли ученые и можно ли им верить?», «Пролетарии умственного труда в призме критического самопознания», «О творческих способностях творческой личности», «О нестандартном подходе к личности в процессе образования», «Лидерство как парадигма успеха научной деятельности», «Проблема преемственности в науке» и т.д.

В ряду этих вопросов, прекрасно освещенных и нестандартно поданных в книге В. Л. Кургузовым, хочется специально выделить авторское понимание феномена лидерства в науке: «На мой взгляд, – пишет он, – для изучения лидерства в науке важно, как минимум, учитывать: **во-первых**, социокультурный контекст, в котором данное лидерство имеет место; **во-вторых**, личность самого лидера, его индивидуальные, нравственные, деловые, интеллектуальные особенности и социальное происхождение; **в-третьих**, окружение лидера и принципы его взаимодействия с лидером и обществом в целом» (с. 473). Далее автор детально останавливается на этих трех аспектах проблемы лидерства в науке.

С актуальной темой лидерства в науке неразрывно связана и проблема преемственности в науке, которая как раз получает свое органичное воплощение и решение в научных школах. Автор здесь выделяет три основных момента: «**Во-первых**, научная школа – это такой коллектив единомышленников, где ее научный руководитель, как правило, является авторитетнейшим ученым в какой-то области научного знания, который работает со своими сподвижниками, освещая их труд ярким прожектором своего гения и, как цемент, склеивает отдельные «кирпичи» и каменные «глыбы» познания, выстраивая тем самым здание достижения истины в решении какой-то важной проблемы, в какой-то конкретной науке. **Во-вторых**, научная школа – это, конечно, не кафедра в лекционной аудитории вуза... Научная школа – это и не проектное бюро... Это и не фабрика кандидатских и докторских диссертаций. **В-третьих**, в научной школе, как мне представляется, должно присутствовать схождение научных интересов ее участни-

ков, наличие единых методологических принципов и теоретических оснований, на которых строится их работа, способность учеников самостоятельно развивать и корректировать исходную теоретическую модель, предложенную основателем этой школы» (с. 489–490). И, наконец, завершающий раздел книги «Методологические перспективы развития науки: амплитуда сохранения изменения культурных смыслов», написанный автором вместо заключения ко всему этому объемному труду. Он предварен афоризмом (в качестве эпиграфа) известного современного философа, публициста, писателя Павла Таранова, который, кстати, является однокурсником рецензента по совместной студенческой учебе на философском факультете МГУ (1969–1974): «Наука хороша, если в ней есть душа, наука прекрасна, когда она не напрасна».

В заключительной части вновь красной нитью проходит основная авторская мысль: наука – явление креативное, это всегда творчество. Но креативность, творческий характер и природа науки реализуемы лишь при одном условии – только при наличии органического единства науки и культуры. И вообще нужно подчеркнуть, что особенность данной книги состоит в том, что этот труд от начала до конца пропитан духом культурологии, от него веет мощным культурологическим «воздухом». Благодаря этому работа профессора В. Л. Кургузова читается с большим интересом, она в процессе ее изучения предстает как живая и «дышащая», причем единая и не прерывающаяся, культуртекстовая реальность.

Поэтому ценность рецензируемого исследования для современной гуманитаристики совершенно очевидна. Она пополнилась серьезным научным подспорьем. Труд, в самом деле, получился добротными и основательным. И он не только разносторонне интересен, но и во многом поучителен (в позитивном смысле этого слова). Книга профессора В. Л. Кургузова «Наука в амплитуде колебаний. Опыт культур-философской рефлексии», несомненно, будет полезна для культурологов, философов, науковедов и, как впрочем, для других представителей научно-гуманитарного фронта.

В. И. Антонов

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аванесов Сергей Сергеевич, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Томского госуниверситета.

Антонов Владимир Иосифович, доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, советник Президента Республики Бурятия

Верещагин Олег Александрович, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и социально-экономической теории Арзамасского государственного педагогического институт им. А.П. Гайдара.

Дудар Татьяна, кандидат философских наук, докторант кафедры культурологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Кирзюк Анна, кандидат философских наук, ассистент кафедры культурологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Кириллова Ольга Алексеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова (Киев, Украина)

Корытин Павел Владимирович, аспирант кафедры философии Череповецкого государственного университета.

Красильникова Софья Николаевна, аспирантка кафедры социологии и гуманитарных наук, Международный университет природы, общества и человека «Дубна».

Лунев Роман Сергеевич, аспирант психолого-педагогического факультета Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Марсадолова Татьяна Леонидовна, аспирантка кафедры теории и истории культуры РГПУ им. А.И. Герцена.

Орлова Надежда Хаджимерзановна, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Потехина Екатерина Павловна, аспирантка кафедры культурологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Почекунин Алексей Анатольевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры этноконфессионального страноведения Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики.

Рынковой Иван Владиславович, кандидат философских наук, доцент Российского православного института, член-корреспондент РАЕН, г. Москва.

Смирнов Евгений Александрович доктор социологических наук, директор Ивановского филиала Президентской академии

Уваров Михаил Семенович, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета. Руководитель Центра современной философии и культуры (Центр «СОФИК»).

Шоломова Т. В., кандидат филос. наук, доцент кафедры эстетики и этики РГПУ им. А.И. Герцена

Научное издание

Парадигма:
философско-культурологический альманах
Выпуск 17

Ответственный редактор выпуска *М.С. Уваров*

Компьютерная верстка *Н.Х. Орлова*
Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать с авторского оригинал-макета 25.06.2011

Формат 60×84 ¹/₁₆

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 11,2. Заказ №

Издательство СПбГУ

199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, д. 11/21

тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

www.unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41