

Санкт-Петербургский государственный университет
Факультет философии и политологии
Центр изучения культуры
Центр «СОФИК»

ПАРАДИГМА

философско-культурологический альманах

ВЫПУСК 10



Издательский дом
С.-Петербургского государственного университета
2008

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
факультета философии и политологии
Санкт-Петербургского государственного университета*

Редакционная коллегия: д-р филос. наук Н.В. Голык; д-р филос. наук П.М. Кольчев; д-р филос. наук Н.Х. Орлова (зам. отв. редактора); д-р филос. наук В.Н. Сагатовский; д-р филос. наук Е.Г. Соколов; д-р филос. наук Е.Д. Сурова; д-р филос. наук Ю.Н. Солонин; д-р филос. наук М.С. Уваров (отв. редактор).

Парадигма: Философско-культурологический альманах.

К61 Выходит 4 раза в год / Отв. редактор д-р филос. наук М.С. Уваров.
Зам. отв. редактора д-р филос. наук Н.Х. Орлова.

СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. Вып. 10. - 204 с.

ISSN 1818-734X

ISBN 5-288-03843-0

В выпуске (предыдущий вышел в 2008 г.) представлены материалы по философии и теории культуры, затрагивающие актуальные проблемы современного гуманитарного знания. Рассматривается соотношение власти и насилия в культуре, перспективы развития культурологии, социокультурные аспекты проблемы самоубийства. В специальном разделе публикуются первые научные опыты молодых петербургских исследователей.

Для научных работников высшей школы, аспирантов, студентов.

ISBN 5-288-03843-0

ISSN 1818-734X

© Издательство СПбГУ

© Авторский коллектив, 2008

Содержание

Философия и теория культуры

<i>М.С. Уваров. Традиции отечественного и мирового петербурговедения в творчестве М.С. Кагана.....</i>	<i>5</i>
<i>Б.В. Марков. Власть и насилие в культуре.....</i>	<i>13</i>
<i>А.А. Почекунин. Символизация действительности: от символа к знаку.....</i>	<i>23</i>

Культура и религия

<i>Никон (Лысенко), Архимандрит. Проблема массовой, элитарной и народной религиозности в современном российском обществе.....</i>	<i>33</i>
<i>В.Ю. Бирюков. Современные тенденции в государственно-церковных отношениях применительно к нетрадиционным религиозным организациям.....</i>	<i>39</i>
<i>Н.Х. Орлова. «Темница» пола в ранних учениях христианской церкви о богопознании.....</i>	<i>46</i>

Лики культуры

<i>В.В. Варава. Современная российская танатология (опыт типологического описания).....</i>	<i>61</i>
<i>Т.В. Мордовцева. Лики Танатоса в русском художественном слове.....</i>	<i>80</i>
<i>Г.В. Варакина. Мистерияльное искусство Скрябина: thanatos или éschatos?.....</i>	<i>87</i>
<i>С.С. Аванесов. И жертвы, и палачи (абсурд и самоубийство).....</i>	<i>94</i>
<i>Р.А. Красильников. Семантика самоубийства в «Рассказе о Сергее Петровиче» Л.Н. Андреева.....</i>	<i>109</i>
<i>М.Н. Цветаева. «Вечная смерть» в русском искусстве.....</i>	<i>115</i>

Перспективы культурологии

<i>Новые традиции: «Средневековье» (Материалы круглого стола).....</i>	<i>131</i>
<i>Е.Э. Сурова. Ритуальная повседневность и идентичность.....</i>	<i>131</i>
<i>С.А. Рассадина. «Небытие есть...», или Радость прощания. Эмоциональный подтекст поминальных практик.....</i>	<i>141</i>
<i>В. Ю. Трофимов. На пути к исследованию «новых традиций» (Венки вдоль дорог).....</i>	<i>149</i>
<i>М. Тараканова. «Правильные люди» в пространстве традиционности.....</i>	<i>164</i>

<i>О.А. Довгополова. «Башмачный сад» в Сан-Франциско и феномен «новых традиций»</i>	165
---	-----

Опыты

<i>А.П. Монтлевич. Человеческое присутствие в фактичности «здесь и сейчас» и в культурном архиве</i>	168
--	-----

<i>О.Н. Черных. Культура реальной виртуальности</i>	176
---	-----

<i>И.В. Горина. Об исповедальной прозе В.В. Розанова</i>	184
--	-----

<i>Е.В. Дементьева. Эволюция художественной формы (на примере концепции сериальной формы П. Булеза)</i>	191
---	-----

Сведения об авторах	199
----------------------------------	-----

Философия и теория культуры

М.С. Уваров

Традиции отечественного и мирового петербурговедения в творчестве М.С. Кагана

Петербурговедческие исследования в последние годы приобрели новые импульсы. Выходят книги, в которых Петербург продолжает оставаться центром философско-культурологического внимания. Вместе с тем петербургская публицистика не только дополняет этот теоретический ряд, но и вносит новые черты в понимание классического в своей строгости и вечно юного феномена Петербурга.¹

В этой связи особый интерес представляют «петербургские штудии» одного из самых известных современных исследователей - Моисея Самойловича Кагана (1921-2006).

Несомненно, что основным свойством петербурговедческой концепции М.С. Кагана является полная обращенность в общие теоретические установки ее создателя.² Если определить основную доминанту этой концепции, то смысл ее раскроется в антитезе «Души» и «Логоса», причем концепция М.С. Кагана явно склоняется к логосному рассмотрению текста Петербурга. Моисей Самойлович всю свою творческую жизнь отстаивал приоритет теоретико-системного подхода к объекту культурологического анализа, что в полной мере сказалось и на его интерпретации истории культуры «Града Петрова». Кроме того, даже в теме Петербурга исследователь ищет фундаментальные онтологические основания, делая ее главной темой русской культуры. Для М.С. Кагана несомненным всегда оставался факт позитивной реализации европейского проекта Просвещения на русской почве, символом которой, собственно, и является феномен Санкт-Петербурга.

С этой точкой зрения проще всего согласиться. Но для меня как исследователя особое значение имеет та трансформация, которая так или иначе прослеживалась во взглядах Кагана за последние 10-15 лет - в годы создания фундаментальных работ о Петербурге.

¹ См.: Веллер М. Легенды Невского проспекта. М., 2007; Тульчинский Г.Л. Истории по жизни: Опыт персонологической систематизации. СПб., 2007; Гранин Д.А. Интелгенды. СПб., 2007 и др.

² Наиболее ярко ряд проблем, непосредственно относящихся к петербурговедческой концепции М.С. Кагана, раскрыт в последних фундаментальных публикациях ученого (см.: Каган М.С. Введение в историю мировой культуры: В 2 т. СПб., 2003; его же: Метаморфозы бытия и небытия: Онтология в системно-синергетическом осмыслении. СПб., 2006.)

Дело в том, что кажущаяся неизменность концепции на самом деле не была таковой. Несомненна эволюция, проявившаяся в нескольких главных направлениях. Я не случайно говорю об эволюции, трансформации взглядов философа, поскольку в какой-то мере был свидетелем этого процесса, а кроме того, однажды оказался одним из объектов критики со стороны М.С. Кагана.

Пожалуй, можно было начать именно с этого последнего пункта.

Высказываясь в отношении изданного группой молодых философов альманаха «Метафизика Петербурга»³ на страницах первого издания книги «Град Петров в истории русской культуры», М.С. Каган строго порицал некоторых из его авторов, как можно было понять, за полное непонимание «души Петербурга» (впрочем, с удивительно точной анциферовской отсылкой к этой самой «душе» М.С. Каган тоже не был вполне согласен). Справедливости ради надо отметить, что буквально через несколько страниц он отдает должное создателям того же самого издания, написанного, если следовать М.С. Кагану, «во имя воссоздания, казалось бы, безвозвратно утраченного самосознания города». И хотя М.С. Каган не отрицал «глубокого осмысления феномена Петербурга», предпринятого в этом сборнике, много говорил на страницах своей собственной книги о диалогичности и амбивалентности, парадоксальности и трагизме судьбы Города и даже о Петербурге как «убийце» Пушкина, неприятие позиции исследователей, имевших другой взгляд на вещи, в конечном итоге дало о себе знать.⁴

Традиции амбивалентного анализа судьбы Петербурга имеет давнюю историю. Более того, большинство анализов, посвященных истории и культуре великого города, следуют именно этой традиции - будь то классические тексты А.С. Пушкина и Ф.М. Достоевского или же современные «ернические» повествования В. Шефнера, А. Володина и М. Велера. Эти традиции заложены историей культуры Петербурга, воспроизводившей иногда трагические страницы бытия государства Российского. Между тем в книгах М.С. Кагана почти всегда отсутствуют содержательные ссылки на «трагический Петербург», изображенный в приоритетных работах В.Н. Топорова, Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского, С. Волкова - классиков такого подхода в отечественном петербурговедении. Налицо последовательная

³ Метафизика Петербурга. СПб., 1993. Эта небольшая книга, следуя традициям отечественного петербурговедения, заложенным Н.П. Анциферовым, Ю.М. Лотманом, В.Н. Топоровым (одно из последних интервью с Лотманом и небольшая статья Топорова опубликованы в этом сборнике), возобновила во многом утерянную традицию философско-культурологического и метапоэтического чтения текста Города.

⁴ См.: Каган М.С. Град Петров в истории русской культуры. 1-е изд. СПб., 1996. С. 376-377, 406-407; а также 7, 20-21, 30-31, 126-130, 167-205, 220-221.

позиция отстранения, позитивная направленность на развитие собственной концепции.

Справедливости ради отметим, что такие ссылки появляются в учебнике М.С. Кагана «История культуры Петербурга»,⁵ написанной по мотивам первого издания «Града Петрова», что, на мой взгляд, стало первым шагом в относительной эволюции взглядов мыслителя.

Честно скажу, я несколько раз пытался обсудить эту непростую тему с Моисеем Самойловичем, но каждый раз мэтр мягко прерывал дискуссию, показывая, что спор вряд ли возможен. Впрочем, и я понимал, что разговор с критиком, который воспринимал в тот момент мою любовь к Петербургу весьма своеобразно, попытку собственного чтения текста Города - за воспламененное воображение, требовал особого настроения. Или же он не был нужен совсем.

В этой связи я с особым трепетом открывал второе издание книги Кагана⁶, пытаясь найти на ее страницах хотя бы какие-то отзвуки несостоявшейся дискуссии. Ведь сам Моисей Самойлович особо подчеркивал в своей книге (и в первом, и во втором ее изданиях), что «важной приметой интеллигентности, порожденной всей историей этого уникального города, была *толерантность, терпимость к чуждому мнению*, как бы ни отличалось оно от твоего собственного, а значит - *готовность к диалогу*».⁷

И я нашел ответы на некоторые свои вопросы.

Для начала сравним две цитаты. Первая из них - одна из ключевых идей Н.П. Анциферова. «Не следует задаваться совершенно непосильной задачей, - пишет автор, - дать определение духа Петербурга. Нужно поставить себе более скромное задание: постараться наметить основные пути, на которых можно обрести «чувство» Петербурга», вступить в проникновенное общение с гением его местности.⁸

По мнению М.С. Кагана (это тоже одна из ключевых идей его петербурговедческой концепции), «если для европейской живописи Нового времени, в которой родился самостоятельный жанр городского пейзажа, город представлял интерес прежде всего как пластическое воплощение определенного образа жизни, то для писателей город оказался прежде всего местом жизни и деятельности населивших его людей, а его архитектурный облик они рассматривали в прямой связи с его деятельным наполнением. Такой взгляд на отношения искусства и культуры, в частности, культуры города объясняет, почему во всем последующем анализе истории Петербурга будет столь большое

⁵ Каган М.С. История культуры Петербурга: Учебное пособие. СПб., 2000.

⁶ См.: Каган М.С. Град Петров в истории русской культуры. 2-е изд. СПб., 2006.

⁷ Каган М.С. Град Петров... 1-е изд. С. 304 (*шрифтовые выделения* М.С. Кагана).

⁸ Анциферов Н.П. Душа Петербурга. М., 1990. С. 13.

внимание уделяться воплощающему его «душу» его художественно-образному самосознанию, - не случайно в посвященных этому городу исследованиях так часто характеристика его жизни и культуры могла сводиться к анализу рождавшегося в нем искусства, прежде всего художественной литературы...⁹

Уже здесь становится понятным главное. М.С. Каган подходит к диалектике петербургской культуры и истории как культуролог, отстраняясь (сознательно или нет) от философско-метафизического взгляда, но оставаясь на позициях *онтологии культуры*. Большинство же его предшественников первоочередное внимание уделяли метафизико-архитектоническому аспекту. Последний включает в себя «мистический» опыт постижения Петербурга, который ведет свои истоки от восприятия фигуры Петра Великого (царя-преобразователя-святого-дьявола) и от пушкинского «Медного всадника» с его антитетическим единением символа бессмертной красоты-как-решетки («твоих оград узор чутунный...») и фатума, ведущего к безумию и смерти («тяжелозвонкое скаканье по потрясенной мостовой»).

Традиционно считается, что Санкт-Петербург символизирует уникальный европейский аспект России, занимая особое место среди величайших столиц мира. Само имя города свидетельствует об интернациональном характере Санкт-Петербурга. Оно состоит из трех значимых частей, сочетая корни разных языков. Первая часть происходит от латинского корня «святой», затем следует имя апостола Петра (Peter), что по-гречески одновременно означает и «судьбу», и «камень», а в завершение названия (burg) - голландская (и одновременно немецкая) составляющая.

Отсюда - три возможных смысловых перевода имени города на русский язык. Во-первых - «*город священной судьбы*». Во-вторых - «*судьба, храни град Петров*». И в-третьих - «*священный камень истории*». Таким образом, имя города в метапоэтической форме выражает как обращенность к своему святому покровителю, так и упование на создателя - императора Петра Первого. Вместе с тем историческая линия судьбы Санкт-Петербурга тесно переплетается с судьбой Древней Греции и Рима, Германии и Голландии.

Такое рассмотрение Петербурга стало сегодня привычным. И за этой привычностью пропадает иногда метафизическая основа проблемы, которая реализуется отнюдь не только во внешней красоте интерпретации символов города, но и в тех внутренних координатах, которые приводят русскую культуру к осознанию реальности Петербурга Н.В. Гоголя, А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, А.А. Ахматовой, О.Э. Мандельштама...

⁹ Каган М.С. Град Петров... 2-е изд. С. 44-45.

Со времен Гете и Шеллинга выражение «архитектура - застывшая музыка» стало общепринятым. Шеллинг называет архитектуру застывшей музыкой в своей «Философии искусства», опубликованной впервые в 1859 г. Сравнение архитектуры с застывшей музыкой встречалось у многих современников Шеллинга; но Гете считал, что это выражение («Архитектура - онемевшая музыка») принадлежит ему и является парафразой на изречение греческого поэта Симонида Кеосского (556-469 гг. до н.э.): «Живопись - немая музыка, а поэзия - говорящая живопись».

Гегель в «Лекциях по эстетике» говорил, что застывшей музыкой назвал архитектуру Фридрих Шлегель.¹⁰ Об архитектонике и поэтике культурного текста - вслед за исследованиями М.М. Бахтина и С.С. Аверинцева - стали говорить представители самых разных гуманитарных специальностей. Разговор же о Петербурге как об особом метафизическом, синтетическом, архитектоническом пространстве культуры сегодня становится необходимой частью анализа многообразных проявлений отечественного самосознания, и это связано с возрождением, казалось бы, утерянной со времен Н.П. Анциферова и Г.П. Федотова культурфилософской традиции.¹¹

Тем не менее Петербург всегда задавал и задает особые параметры своей уникальности: последняя не требует ни суеты, ни безразличного взгляда академической учености. Топология и хронология петербургской культуры взыскуют взгляда метафизического, они требуют такой степени отстраненности от реального, «живого» материала, которая вряд ли возможна при анализе метафизики любой другой мировой столицы. Исключения, конечно, есть. Но, как мы знаем, великие города мировой истории¹² - все как один - запечатлеваются в ликах Северной столицы.

Последняя тема, правда, не была центральной в культурологическом подходе М.С. Кагана. Отмечая вклад западных исследователей в современное петербурговедение, он скорее имел в виду либо следование близкой ему культуролого-эстетической точке зрения, либо критику «метафизических» подходов.¹³

Архитектонические координаты Петербурга существуют как бы в двух плоскостях. С одной стороны, это обычный горизонтальный срез,

¹⁰ См.: Гегель. Соч.: В 23 т. Т. XIII. М., 1940. С. 218.

¹¹ См.: Лотман Ю.М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Избранные статьи: В 3 т. Т. 2. Таллинн, 1992; Волков С. История культуры Санкт-Петербурга: С основания до наших дней. М., 2002; Феномен Петербурга СПб., 2001; Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы: Избранные труды. СПб., 2003; Спивак Д.А. Метафизика Петербурга: Начала и основания. СПб., 2003.

¹² See: Olsen D.J. The City as a work of art. London. Paris. Vienna. New Haven - London, 1986; Donnert E. Sankt-Peterburg: eine Kulturgeschichte. Köln-Weimar-Wien, 2002.

¹³ См.: Каган М.С. Град Петров... 2-е изд. С. 17-46.

в котором запечатлена повседневная жизнь и где шествует хронотоп реальной истории. С другой стороны, это измерение вертикальное, пространство полета, заключенное меж «двух Градов» - небесным и земным. Это измерение, конечно, не обязательно должно быть строго вертикальным в пространственном смысле (впрочем, именно так эту «невертикальность» понимал уже бл. Августин). В случае Петербурга ирреальность «Града Божьего» и фантастичность «града земного» уживаются в непредсказуемом и почти непередаваемом словами *духовном* диалоге. А еще - в особом способе существования артефактов. Петербург предстает как полифоническая система зеркал - иногда прямых, но бесконечно отражающихся друг в друге, иногда - кривых. Здесь возникает особое метафизическое ощущение Города, вряд ли описываемое классическими пространственно-временными координатами.

Если сравнить ощущения, возникающие при восприятии двух российских столиц, то сравнение это, если оставаться за рамками рассмотрения вечной диалогической темы «Москва - Петербург» в ее классических вариантах,¹⁴ повседневный опыт подсказывают совершенно разные регистры восприятия.

Вспомним, как писал о Москве Г. Шпаликов:

*Я шагаю по Москве,
Как шагают по доске.
Что такое - сквер направо
И налево тоже сквер.*

*Здесь когда-то Пушкин жил,
Пушкин с Вяземским дружил,
Горевал, лежал в постели,
Говорил, что он простыл...*

Или:

*...А я иду, шагаю по Москве,
И я пройти еще смогу
Солёный Тихий океан,
И тундру, и тайгу.*

Две строчки из двух стихотворений - и рождается кинематографический шедевр Г. Данелия, Г. Шпаликова и петербургского композитора А. Петрова, фильм «Я шагаю по Москве» - фильм надежд и почти чудесных превращений. И такая «неустойчивая устойчивость», ясная открытость Москвы не раз становилась предметом художественного анализа. «Москва слезам не

¹⁴ См., напр.: Москва - Петербург: Pro et contra. СПб., 2000.

верит», но она принимает своих новых жителей и делает их москвичами.

Драма Петербурга заключается в невозможности подобной открытости и легкости. В любви к нему проступает почти ненависть, например, как у Ф.И. Тютчева в его великом стихотворении.

*Глядел я, стоя над Невой,
Как Исаака-великана
Во мгле морозного тумана
Светился купол золотой.*

*Всходили робко облака
На небо зимнее, ночное,
Белела в мертвенном покое
Оледенелая река.*

*Я вспомнил, грустно-молчалив,
Как в тех странах, где солнце греет,
Теперь на солнце пламенеет
Роскошный Генуи залив...*

*О Север, Север-чародей,
Иль я тобою околдован?
Иль в самом деле я прикован
К гранитной полосе твоей?*

*О, если б мимолетный дух,
Во мгле вечерней тихо вея,
Меня унес скорей, скорее
Туда, туда, на теплый Юг...*

Диалог между столицами реализуется еще и в таких парадоксальных вариантах, как «московский» взгляд на Петербург и «питерский» - на Москву. Приведу только один пример. В творчестве замечательного московского кинорежиссера Эльдара Рязанова иногда встречается тема Ленинграда-Петербурга. Причем почти всегда как странное проявление «петербургского бесчувствия». Мармеладно-матрешечный псевдо-львиный Ленинград из «Невероятных приключений итальянцев в России» сменяется выдуманной географией зимнего путешествия главной героини из «Иронии судьбы...», когда она огибает город по замысловатой для коренного питерского взгляда окружности. Вместе с тем режиссер в своих фильмах проявляет удивительное «чувство Москвы»: это и строящийся храм «Христа-Спасителя» в фильме «Привет, дурален!», и большинство других московских эпизодов.

Но есть и другие примеры. Есть пронзительное и по-настоящему петербургское творчество Олега Каравайчука - мальчика-пианиста из фильма «Волга-Волга», ставшего удивительным композитором

(вспомним музыку к кинофильму «Монолог» Ильи Авербаха и другие музыкальные шедевры Каравайчука). Есть сама *тема* петербургской музыки, которая по-настоящему дается далеко не всем.

Доминанту судьбы Петербурга во многом определяет поэтический строй ахматовского «Реквиема». От *Посвящения* и *Вступления* - через путь *К смерти* и *Распятию* и до *Эпилога* как «погребального дня», завершающегося пророчеством Памятника-Памяти, этот путь Петербург проходит каждой минутой своего существования. Время сжимается в мгновение и становится вечностью. Судьба города - как мгновение на этой стреле времени. Композитор Владимир Дашкевич сочинил для ахматовских стихов удивительную музыку. Его «Реквием» по силе воздействия можно сравнить с «Ленинградской симфонией» Шостаковича, хотя жанр и «камерность» музыки Дашкевича не претендуют на объемность симфонического пространства.¹⁵

Поразительно точно траурная тема финала «Реквиема» использована композитором в другом месте - в музыке к фильму «Собачье сердце» по Михаилу Булгакову. В ней - пронзительное предчувствие, отголосок двух разновременных трагедий, составляющих единое целое. Историческая мистерия, выраженная в музыке, стирающей границы временности. Судьба как приход и уход - в вечной непредсказуемости жизни и смерти.

Конечно же, сами образы такого рода не новы для петербургской поэзии. Однако несомненно, что образный строй «Реквиема» подводит своеобразный итог этой теме в русской поэзии XX века.

Метапоэзия городской культуры неразрывно связана сегодня с петербургским кинематографом. Причем я имею в виду не модернистский пафос питерского кино 80-90 гг. (эта тема отдельная и вообще «другая»), но символы гораздо более традиционные, глубинные, трактующие смерть во всей замысловатости ее метафорических и метафизических доминант. С одной стороны, существуют аллюзии «Бумажных глаз Пришвина» режиссера В. Огородникова, обращенные к Петербургу непосредственно (не случайны здесь последние кадры, в которых Петербург предстает безжизненной ледяной пустыней - пустыней смерти). Эти аллюзии приводят нас к теме изначальной, в которой ландшафты города становятся его Текстом, смыслом, символом, исповедью.

Эстетика трагедии, прорывающаяся сквозь кинематографический язык А. Сокурова, с другой стороны, рождается как альтер-эго Петербурга, его «вторая смерть». Режиссер, исходя из посылки, что

¹⁵ «Реквием» А. Ахматовой - В. Дашкевича известен в странно-прекрасном исполнении Е. Камбуровой. Найдется ли в ближайшие годы исполнитель, который достигнет новых высот в интерпретации этой музыки?

Петербург - город, где «нет ни жизни, ни смерти, нет ничего», предлагает нам прислушаться к клиническому диагнозу, астеническому синдрому «скорбного бесчувствия». И тема спасения («Русский ковчег») появляется не случайно - как надежда ускользнуть из круга смерти.¹⁶

Тема смерти - вот та ключевая проблема, тот водораздел, по которому проходит линия различия между метафизическим (архитектоническим) пониманием судьбы Петербурга и тем системно-культурологическим - уникальным в своем роде - подходом, который развивал М.С. Каган, описывавшим Петербург в первую очередь как город жизни. Я думаю, что оба взгляда имеют право на существование, тем более что к такой позиции в конце своего творческого пути склонялся и сам М.С. Каган.

Уже после кончины философа в свет вышла удивительная книга. Е.Г. Соколов проделал уникальную работу, проведя ряд откровенных диалогов с М.С. Каганом по самым важным аспектам его философско-культурологической концепции. Материал этих бесед и составил основу вышедшей книги диалогов между М.С. Каганом и Е.Г. Соколовым. Конечно же, в этих диалогах не могла не прозвучать тема Петербурга¹⁷, и именно это издание для меня стало открытием «нового Петербурга» М.С. Кагана. Конечно, это не радикальное изменение позиции. Это мудрый взгляд исследователя, поставившего своей задачей углубление своей точки зрения, расширение горизонта исследования истории культуры Петербурга. Как пишет сам М.С. Каган, именно эта позиция стала для него определяющей во втором издании «Града Петрова».¹⁸

Изучение петербурговедческой концепции М.С. Кагана еще только начинается. На мой взгляд, обращение к ней сегодня крайне необходимо, поскольку в диалоге с выдающимися современниками, возможно, рождается истина...

Б.В. Марков

Власть и насилие в культуре

Сегодня, несмотря на процесс демократизации, власть не только сохраняет свои позиции, но и обретая новые, невиданные ранее формы, значительно укрепляет их. Традиционный подход эксплицирует власть как: 1) подчинение (Власть - это возможность и способность осуществлять свою волю путем применения различных средств влияния - от авторитета до прямого насилия); 2) социальное

¹⁶ See: *Katerina Clark. Petersburg, Crucible of Cultural Revolution*. London: Harvard Univ. Press, 1996.

¹⁷ *Каган М.С., Соколов Е.Г. Диалоги*. СПб., 2006. С. 109-139.

¹⁸ Там же. С. 120-121.

отношение (Власть не субстанция, а продукт борьбы за признание); 3) функция социальной системы (Власть - средство достижения взаимосвязи общества).

Традиционное понимание власти было раскритиковано М. Фуко. Власть - это дискурс, а король или иной узурпатор власти - всего лишь медиум, движущийся по упорядочивающим кодам культуры. Сам по себе, без символических матриц, инсталлированных в сознание, субъект власти пуст. Власть рассматривается как форма организации социальной реальности. Системно-онтологический подход к власти представляется весьма актуальным в том отношении, что преодолевает критико-идеологическую установку, согласно которой власть всегда есть нечто сутубо негативное.

Однако неприятным следствием попыток эмансипации является восстановление новых форм власти, более эффективных, чем прежние. В частности, и культурная политика превращается в форму управления образом жизни людей. Понятие политического получает новое значение и обретает культурологический смысл. Такой подход весьма плодотворен для понимания современных политических процессов, которые протекают в сфере «конфликтов цивилизаций» и борьбы за культурную автономию.

Сегодня все стали заботиться о правах человека, о спасении природы и даже культивировать любовь к высокому искусству: в какое время на стадионах собирались десятки тысяч людей, чтобы слушать оперные арии? Однако многие современные философы указывают на опасность, подстерегающую демократические общества: размягчение телесной, природной субстанции культуры, отрыв от корней, утрата не только почвы, но и тела. Человек, живущий в стерильной обстановке (общество стало гигантским профилакторием), утратил способность сопротивляться вирусам. Стали исчезать люди, способные переживать чувство ответственности за происходящее. Души людей, дрожащих от сладкого ужаса перед экранами ТВ, но реально не испытывающие никаких лишений, утратили чувство сострадания и солидарности.

Оргиастическое начало в культуре после Ницше стало хотя и не совсем пристойным, однако же необходимым. Особенно Шпенглер в своей работе подчеркивал «фаустовский дух» культуры и даже видел в его угасании причину «заката Европы». Немногие историки, и среди них Якоб Бурхгард признавали неизбежность и даже пользу зла в человеческой истории и тем самым сумели выйти за рамки моральной оппозиции. Среди философов Мандевиль в своей «Басне о пчелах» указал на позитивную энергию зла - насилия, лжи, роскоши, эксцесса. Моральное равенство и справедливость приводят к застою. Общество живет за счет энергии зла. Макиавелли, которого причисляют к философам зла, стоит на более умеренной позиции: указывая на

неизбежность зла, он наряду с ним отмечает и проявления добра. Того и другого примерно одинаково в любом периоде истории, и они часто порождают друг друга.

Добродетельные поступки могут оказаться причиной плохих последствий - например, если помощь оказывается дурному человеку, злобность которого проявляется и усиливается по мере того, как он встает на ноги. И наоборот, зло рождает ответную реакцию - мужественную борьбу, решительность, сострадание и поддержку, а они укрепляют жизнеспособность общества.

Сегодня метафизические споры не в чести, и даже манихейскую доктрину вспоминают нечасто. Зато общество тщательно и всесторонне разработало меры, препятствующие проникновению зла во все более замкнутую общественную систему. Голод, болезни, неравенство, эксплуатация, кража и тем более насилие и убийство - все это не просто осуждается, но создана мощная техника борьбы со всеми этими проявлениями зла. Медицина в борьбе с инфекционными заболеваниями принимает настолько радикальные профилактические меры, что стремится избавить нас от воздействия любых патогенных микробов, разрабатывает эффективные препараты для очищения организма от разного рода отходов. И несмотря на это, болезни не только не отступают, но на место прежних проказы, чумы и сифилиса приходят новые заболевания. Теперь уже ясно, что они вызваны ослаблением иммунной системы, которое, в свою очередь, произошло во многом из-за того, что организм оказался в искусственной профилактической среде и утратил способность самостоятельно справляться с вирусами.

Конечно, оправдание насилия невозможно в современном обществе. Позиция, защищающая злое и бесчеловечное, отвергается на Севере и на Юге, на Западе и на Востоке. Но даже там, где отменена смертная казнь и существенно гуманизированы все социальные службы - от полиции и бюрократии до образования, все чаще ведутся разговоры о вербальном и иных формах насилия. Удивительным образом даже то, что было направлено на его защиту, например, моральные принципы, на деле использовалось для утешения людей. Появление новых форм зла, которое часто невидимо и происходит под маской гуманизма и прав человека, делает положение противников насилия более сложным, чем раньше, когда зло проявлялось в грубой и зримой форме. Вместе с тем и сегодня принцип зла реализуется не только в символической, но и в криминальной форме. Например, «перестройка» в СССР, вызванная как этическими, так и политическими причинами, привела к катастрофе, когда возродились архаичные формы разрушения. Род спонтанного терроризма возникает в ходе освобождения и борьбы за права человека.

Террористы противопоставили западному миру с его политическими, милитаристскими, экономическими возможностями единственно эффективное оружие - принцип отрицания. Они отвергают западные ценности прогресса, рациональности, политической морали и демократии. Они не разделяют универалистский консенсус относительно всех этих благ и противопоставляют ему высший трансцендентальный интерес, ради которого жертвуют жизнью. Поскольку мы интернировали негативные элементы и опираемся только на позитивные ценности, отсюда мы не имеем иммунитета по отношению к тем вирусам, которые вносит в нашу культуру радикальный исламизм. Мы можем противопоставить ему лишь права человека, весьма слабые в качестве иммунной политической защиты.

Провозглашая «абсолютное зло» и посылая западному миру свое проклятье, отвергая правила разумного дискурса, террористы вызывают своим фанатизмом большой страх. Если террористы берут на себя роль жрецов, то заложники стали своеобразными жертвами. Они уже не могут вернуться домой такими, какими были, не потому, что унижены в собственных глазах, но прежде всего потому, что их страна и сограждане своею пассивностью и ленью коллективно унизили их. Общество проявило невероятную беззаботность в отношении своих отдельных граждан. Безразличность коллектива в отношении индивида дополняется безразличием индивида в отношении коллектива. Отсюда дестабилизация индивида вызывает дестабилизацию системы. Заложники превращаются в героев для того, чтобы о них забыть.

Удивляет не то, что кто-то буквально и триумфально заговорил на языке насилия и смерти, несмотря на петиции интеллектуалов. Отрицание направлено именно на разум и добрую волю. Запад имеет силу оружия, а Восток противопоставил ей символическую власть, которая превосходит оружие и деньги. В определенном смысле это месть другого мира. Стратегия исламистов удивительно современна в противоположность тем, которые пытаются ей противопоставить, и состоит во вливании незаметных архаических элементов в современный западный мир. Конечно, если бы он был достаточно устойчивым, все это не имело бы ни малейшего смысла. Но наша система чрезвычайно чувствительна к этим вирусам. Отсюда мы переживаем месть другого мира: есть остатки болезней, эпидемий и идеологий, против которых мы уже беззащитны, и ирония истории состоит в том, что морально и физически очищая себя, мы оказались бессильны по отношению к этим крохотным микробам.

Не отрицая необходимости проведения разного рода антитеррористических операций, культурологи должны заняться укреплением символической иммунной системы общества. К

сожалению, именно она пострадала сильнее всего в процессе глобализации.

Действительно важный и трудный вопрос состоит в том, как в конкуренции с другими народами можно доказывать преимущества собственной культуры. Определяя ее как символическую иммунную систему, оберегающую свое от поглощения чужим, можно поставить вопрос об отношении к другому.

Надо сказать, что чем назойливее сегодня ставится и обсуждается этот вопрос, чем больше говорится о признании другого, тем сильнее подозрение, что он попросту исчез и растворился, - во всяком случае, в дискурсе гуманистов и либеральных экономистов, для которых человек выступает как набор азбучных истин, касающихся общечеловеческой этики и глобальной экономики. Именно под прикрытием образа «мирного дикаря» и развились современные формы ксенофобии, доходящие до терроризма слабых, с одной стороны, и военной интервенции сильных - с другой.

Человек, как самое слабое и не приспособленное к естественной окружающей среде животное, вынужден строить для себя искусственное место обитания. Это место издавна зовется домом, и его границы постоянно расширяются по мере увеличения семьи, племени, этноса, народа. В генетической памяти человека заложен стресс, выражающий страх перед враждебными силами, способными проникнуть в святая-святых любого человеческого поселения - пространство матери, окруженной детьми. Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого. Отсюда второй стресс, выражением которого является воинственная враждебность к чужому.

Сегодня эти чувства, лежащие в основе не только примитивных, но и высоких культур, считаются опасными и подлежат искоренению. Забывая о том, что они являются необходимыми условиями самосохранения, современные гуманисты разрушают эту иммунную систему и развивают абстрактные космополитические модели мировоззрения. Конечно, человек должен чувствовать себя представителем человечества, общим домом которого является Земля, но при этом она действительно должна стать домом, а не бездушным «экономическим пространством», в котором орудуют беззастенчивые дельцы, превращающие мир в сырье.

О том, что человек не является существом «завершенным», говорит и его психическая неустойчивость, склонность к насилию и перверсиям, опасным для сообщества. Человек пересматривает не только свою жизнь, но и саму общественную теплицу, в которой он

вырос и которая кажется ему слишком тесной. Мир эпохи модерна - это площадка действия, а человек позиционировался как деятель, автор и субъект ответственности. Сегодня уже никто не берет на себя ответственность за то, что происходит. Поскольку субъектами истории стали технологии, постольку они и отвечают за все чрезмерное и чудовищное на Земле. Так человек потерял свое алиби, обрести которое он может, если поймет специфику связи с техникой, и прежде всего с той, посредством которой он производит самого себя.

Сегодня мы философствуем в условиях чрезвычайной ситуации. Стремительно распадаются старые привычные формы жизни, а складывающиеся новые отношения людей не радуют потому, что оказываются весьма далекими от идеалов. Как, например, расценивать нарастающий индивидуализм людей, стремление к личной независимости и комфорту, разрушительным образом действующие на целостность социальной ткани? Исчезают политические, государственные добродетели, и никто уже не желает нести на своих плечах трансцендентальный груз служения Отечеству. Философы со времен Просвещения говорили о достоинстве, свободе и правах человека, но весьма мало писали о его несовершенстве. Упоывая на исторический прогресс, мы просмотрели причины появления новых форм зла. Пора спросить: кто такие преступники, маньяки, террористы? Являются они наследием старого мира или порождением новых форм существования, в том числе и благ цивилизации?

Вспышки терроризма, ставшие отличительной чертой нашего времени, требуют своего осмысления и анализа прежде всего для того, чтобы не только противодействовать террору, но и устранить саму возможность его применения. Естественно, что для этого должны быть соединены усилия как психологов и политиков, так и военных. В «мозговой атаке» на террор должны принять участие и философы. В последние годы как у нас, так и за рубежом стали появляться социально-философские исследования природы и видов, а также стратегий и тактик террора. Традиционный, «натуралистический» подход состоит в описании происхождения и эволюции террора как формы протеста тех или иных меньшинств - маргинальных личностей, групп или целых народов, права которых ущемляются большинством - господствующим классом, государством, церковью. Специфика террора усматривается в тактике «партизанской борьбы», которая не признает ни правил, ни знаков отличия и этим ввергает в ужас профессиональных военных.

Трудности борьбы с террористами затеняют то обстоятельство, что в современном обществе они обрели новое качество. Недостаточно понимать их как революционеров, ведущих непримиримую борьбу за освобождение народа. Национальные, этнические, религиозные и классовые противоречия не объясняют ни спектаклярности протеста, ни

виральности новых форм зла, обусловленных коммуникативными структурами. Современное общество, старательно очищаемое от беспорядка, на самом деле представляет собой благодатную почву для террора.

С одной стороны, сложные технологические структуры подвержены сбоям, и об этом свидетельствуют все более ужасные по своим последствиям технические катастрофы. С другой стороны, автономные индивиды, привыкшие к защите со стороны полиции, утратили не только бдительность, но и способность сопротивления на местах. Все сказанное позволяет сделать вывод, что понимание причин террора как сопротивления демократизации и цивилизации «тоталитарных», «архаичных» режимов оказывается явно недостаточным.

На основе анализа литературы, посвященной осмыслению террора, можно выявить четыре стратегии его проблематизации: как характеристики объективного мира (натуралистический дискурс); как состояния субъективной воли (критический дискурс); как понятия (спекулятивный дискурс); как формации (генеалогический дискурс). Кажется полезным обратить внимание на специфику современного террора как медиума современных коммуникативных систем. Террор всегда сопровождается дискурсивным обоснованием и символическим пониманием. Во-первых, его причины кроются не где-то вне, а внутри самого общества, оно само находит и даже порождает своих врагов. Вступив в эру высоких цивилизаций, человечество стало бояться чужих и отгораживаться от них стенами. Во-вторых, террор во многом является побочным продуктом «лингвистики». В конце концов разве понятия «расы» и «цивилизации» не являются своего рода научными мифами?

«Натуральный» чужой стремительно исчезает, и об этом свидетельствуют толпы людей, одетых в живописное стилизованное этническое тряпье и проводящих время в барах и пабах современных мегаполисов. Вместе с тем город не только стирает, но и прочерчивает свои различия. Главаря исламских террористов, как правило, получили образование на Западе. Но они не приняли его ценностей. Аятола Хомейни вернулся с Запада, чтобы завоевать Иран. Более того, исполнителем первого теракта в Международном торговом центре в 1993 г. был тихий и незаметный инженер-химик; летчики-террористы, атаковавшие его спустя восемь лет, получили образование в США. Боль за свою родину, обреченность которой особенно очевидна ее сыновьям, переселившимся в Америку, и заставляет совершать отчаянные поступки.

Модели политологов часто некритически наследуют ими же самими внедренные в сознание масс образы своего и чужого, различия которых упрощенно представляются как этнические или

политические. Фигура террориста не сводится к образу врага. Совершенно недостаточно считать, что «бородатые анархисты» - это исключительно продукты пропаганды, создаваемые для доказательства необходимости увеличения репрессивных органов. Конечно, нередко дискурс о терроре используется как «диспозитив» власти. Но не только «критико-идеологическая» риторика, но и семиотическая техника анализа принуждают к абсолютизации символического подхода, в рамках которого растворяется специфика как политического, так и культурного террора. Между тем следует различать такие формы зла, как вербальное насилие, или компьютерные вирусы и заранее спланированные, тщательно подготовленные акции боевиков, стремящихся не только испугать, но и убить как можно больше народа. Террор - это всегда насилие, протест, интенсивность, и эффективно противодействовать ему можно только повышением способности людей к активному противодействию.

Косвенно о трансформации форм зла можно судить по дискуссиям медиков, юристов, политиков, священников, а также специалистов по этике, конфликтологии и т.п. Предлагаемые ими дополнения к традиционным нормам права и морали говорят не только о недостаточности Нагорной проповеди в новых условиях, но и о появлении новых стерильных форм зла. Отмена смертной казни, перенос войн в космос, победа над массовыми инфекционными болезнями, помощь бедным и другие важные достижения доказывают наличие не только технического, но и нравственного прогресса. Человечество становится гуманнее, и по отношению к нему уже немыслимы убийства, войны, геноцид, болезни, бедность. Любые формы жестокости осуждаются, и во всех сферах жизни, от школы до казармы, можно наблюдать становление дружеских или по крайней мере партнерских отношений между теми, кто приказывает и подчиняется.

Именно в свете несомненной гуманизации и рационализации жизни кажутся необъяснимыми всплески насилия и жестокости, о которых с наивным цинизмом сообщают наши масс-медиа. Этим они прежде всего оправдываются перед критикой за эскалацию фильмов ужасов и разного рода кровавых триллеров. Они как бы говорят: вы упрекаете нас за бестиализирующие зрелища, но посмотрите, что творится в жизни. Что же получается: человек добр только на бумаге, а в действительности он оказывается ужасным монстром, способным на убийство? Чисто теоретически (потому, что на практике это вызвало бы взрыв негодования) можно поставить встречный вопрос: а не является ли нечеловеческое в человеке неким дополнением «слишком человеческого»?

В. Беньямин, которого вряд ли кто может заподозрить в симпатии к фашизму, еще в 20-е годы написал «Метафизику насилия», в которой,

пророчески предчувствуя приход фашизма, считал его расплатой за демократию. Более того, различая две формы насилия - мифическую и божественную, он показал, что апелляция к ним происходит как акт учреждения права в ходе смены одного миропорядка другим. Казнь короля или в последние годы суд над лидерами тоталитарных государств, вступивших на путь демократии, показывает, что для этого, по сути дела, нет правовых оснований. Король и диктатор сами являются учредителями законов. Их трудно осудить на основе установленного ими самими законодательства, однако было бы несправедливо применять по отношению к ним «демократические» законы. Будь то народные трибуналы, которые судили во время революции, будь то демократический суд, выступающий от имени «прав человека», - все эти институты справедливости так или иначе сталкиваются с проблемой насилия, которая проявляется в том числе и в акте учреждения закона.

Если правдой является злобно-недоверчивое отношение людей друг к другу, то у них нет иного способа обезопасить себя, кроме тех, которые веками вырабатывало человечество, - от самообороны до правоохранительных органов. Но может быть, агрессивность человеческой природы, о которой столь убедительно написал К. Лоренц, тоже своеобразный миф, порожденный страхом?

Становление человека в процессе гиперинсуляции сопровождалось порывом выхода наружу, и это создает высокое напряжение. Вторжение окружающей среды в жилище «предлюдей» приводило к драматическим последствиям. Охотник легко превращался в жертву, а природные катастрофы уничтожали с большим трудом возведенные стены; хищники и враги проникали в святая святых первобытной группы - пространство мать-дитя и уничтожали их. Все это было той высокой ценой, которую человек платил за свою биологическую незавершенность и культурную изнеженность. Стабильное существование и порядок взрываются в чрезвычайных ситуациях, и люди снова оказываются нагими и незащищенными перед природой. В таких условиях чрезвычайно важной оказывается способность вернуться от утонченного к рутинному образу жизни, к вечному повторению того же самого. Так открывается горизонт символической иммунологии и психосемантики, вне которого немислимо существование homo sapiens с его хроническими страданиями.

В периоды высокой культуры основную опасность представляют собой не столько хищники и природные катастрофы, сколько враждебно настроенные соседи. Стресс чужого - это не чисто психологический продукт биологической слабости существа, условием выживания которого является агрессивность. Человек как незавершенное, открытое существо не добр и не зол по природе. Он - медиум техники (включая социальные и политические технологии, а

также культурные антропотехники). Человеческая агрессивность не врожденная, а социально унаследованная. Конечно, крупные акции террористов принимают поистине апокалипсический характер, но это не основание для манихейства. Если посмотреть на наш глоболизирующийся мир с точки зрения безопасности, то можно прийти в ужас. Наше общество плохо защищено от сбоев, и любой недовольный, психически неустойчивый или просто нетрезвый человек может вызвать чудовищную техническую катастрофу. На самом деле вина лежит не на технике.

В широком смысле террор - следствие нашего мышления, сформировавшегося на стратегиях войны и покорения природы, а также технологии власти, опирающейся на насилие, ведущей к отчуждению людей. Страх перед новыми информационными технологиями, научно-техническими открытиями в области генетики и атома во многом вызван последствиями использования этих открытий людьми, мышление которых воспитано в традициях завоевания и покорения – будь то природных или человеческих ресурсов. Современный же многополярный мир, современная техника предполагают совсем иное мышление, основанное не на агрессии, а на мирном сосуществовании и сотрудничестве.

Уже христианские богословы описывали мир в терминах добра и зла, но не сводили «плоть» к телесности и на практике культивировали любовь, сострадание и прощение. По мере рационализации религии практическая мораль превратилась в своеобразного теоретического монстра, который посылал непокорных в адскую сферу, где наказание длится бесконечно, а боль превосходит любую вину. Такая интерпретация Евангелия привела к усилению мстительности, злобы и зависти людей. Как известно, Ницше предпринял попытку написать новое Послание, но оно не было прочитано и дошло до адресата в искаженном до неузнаваемости виде. На самом деле сверхчеловек Ницше – это не «белокурая бестия», посылающая неполноценных в газовые камеры, а существо, контролирующее самого себя как в руководстве, так и в подчинении.

Речь идет о дистанцировании философии относительно морали. Ее абсолютизация приводит к деградации остальных институтов общества, и этим она не отличается от диктата идеологии. Философия будет полезной для жизни, если укрепит иммунную систему общества. Ницше прописал в качестве лекарства от морального бешенства микроинъекции таких форм зла, которое хотя и аморально, но неизбежно и даже необходимо для жизни. Речь идет не об эстетизации насилия, чем увлекаются наши масс-медиа. Философия должна «деконструировать» религиозно-метафизическое различие абсолютного добра и зла и выявить множество различий плохого и хорошего. Так на месте «мирового зла» окажется множество опасностей, с которыми можно бороться. В современном обществе по-прежнему существуют

антигуманные профессии, и к таковым относятся работа в сфере правоохранительных органов, бизнеса и даже науки. Неудивительно, что время от времени пацифисты, зеленые, защитники прав человека, антиглобалисты выступают с шумными акциями против решений тех или иных политиков, бизнесменов или ученых. Но произносятся морально-обличительные речи или принимая участие в акциях протеста, они закрывают глаза на корни происходящего и тем самым не контролируют зло, которое обличают.

Если уж должны существовать перечисленные выше «неморальные» профессии, то необходимо обсуждение с участием широкой общественности разного рода нормативных документов, которыми люди должны руководствоваться в своей профессиональной деятельности. Иначе у военных, политиков, бизнесменов, ученых-атомщиков процветает либо цинизм, либо комплекс вины, что одинаково негативно сказывается на их решениях. Задача философии состоит в том, чтобы внушать чувство достоинства человеку, культивировать гордость и уважение к самому себе, своему труду и стране проживания. Лишенный места, чувствующий себя бездомным человек перестает ценить самого себя и становится либо легкой добычей чужого, либо отчаявшимся нигилистом.

А.А. Почечукин

Символизация действительности: от символа к знаку

Трансформация различных интеллектуальных сценариев понятия «символ» в XX веке указывает на те процессы, которые симптоматичны для современного культурного ландшафта – от тончайшего мировосприятия, от смысловой исполненности культуры до расщепленности доменов действительности, раскола сознания, лишения мира отчетливых очертаний и контуров. Однако базовые измерения символа (выраженность, онтологичность, творческая природа) сохраняются во всех концептуальных сценариях символического, подвергаясь модификациям в соответствии со сдвигами в культурном рельефе. Общий мотив, развиваемый в настоящей статье, состоит в стремлении показать, что идея всецелостности, всеединства культуры, чувство возвышенного, желание выхода за пределы данности, поиски трансцендентного, внешнего по отношению к человеку, наполняет символ смыслом, жизнью, то есть символы – это своеобразные факты в нашей субъективности, через которые мы втягиваемся в бытие.

Эффектом стратегии раскрытия трансцендентного в имманентном, в человеке становится отказ от онтологии – на место символу приходит самореференциальный знак. Внешнее бытие больше не проникает во внутреннее. В отличие от символа, господствовавшего до начала Нового времени (по версии Р. Барта и Ю. Кристевой), знак легитимизируется не

в отношении с истиной, абсолютом, но в существовании коммунального тела, «das Man'a», «безликого Оно». Как пишет Серж Московичи, «из разнородных, совершенно разнородных элементов образуется однородное человеческое тело: масса состоит из людей-массы».¹

Ален Бадью блестяще описывает начало одиссеи понятия «знак»: «...современный мир вдвойне враждебен по отношению к процессу истины. Симптом этой враждебности проявляется, в частности, в подмене имен: там, где должно было бы стоять название процедуры истины, возникает другое, вытесняющее первое. Имя “культура” сотрет имя “искусство”. Слово “техника” зачеркнет слово “наука”. Слово “управление” – слово “политика”. Слово “сексуальность” подменит слово “любовь”. Система “культура-техника-управление-сексуальность” вполне заслуженно соответствует рынку, а все эти термины входят в рубрику “реклама”; эта система ныне подменила другую – “искусство-наука-политика-любовь”, которая этимологически идентифицирует процедуру истины».² Итог убывания символического можно суммировать словами Ницше: «Некогда дух был Богом, потом стал человеком, а ныне становится он даже чернью».³

Я не хочу здесь обращаться к интеллектуальным интуициям о символическом, существующим в философской традиции XX века, – ограничусь трансцендентальным его прочтением, наиболее отчетливо представленным в концепции А.Ф. Лосева. По Лосеву, символ обладает интегрирующей силой: «В символе – все “равно”, с чего начинать; и в нем нельзя узреть ни “идеи” без “образа”, ни “образа” без “идеи».⁴ Как известно, Кант в I Критике впервые приписывает символу опосредующую функцию. Он обращает внимание, что необходим третий термин, приводящий в гармонию разум и мир ощущений: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет».⁵

В III Критике (§59, О красоте как символе нравственности) Кант определил символ как скрепу между чувственным и интеллектуальным. Он писал, что символ «...во-первых, применяет понятие к предмету чувственного созерцания, во-вторых, применяет правило рефлексии об этом содержании к совершенно другому предмету, для которого первый есть только символ».⁶ В «Очерках античного символизма и мифологии» Лосев пишет о том, что «душой трансцендентального метода является то, что он оперирует не с чисто статическими структурами, но с активно-

¹ *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М., 1996. С. 52.

² *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.; СПб., 1999. С. 13.

³ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 1990. С. 29.

⁴ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 2001. С.414.

⁵ *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 223.

⁶ *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994. С. 194.

полагающими структурами, с идеально-динамическими интеллигентными зарядами».⁷

Суть решения Лосева заключается в том, что благодаря «динамическим смысловым зарядам» возникает энергичное поле мышления, где конституируется символическое, которое преобразует Я, требуя от него акта возвышения и акта воли. Или, как писал П.А. Флоренский, символ – это «бытие, которое больше самого себя», «то, что являет собой то, что не есть он сам, больше его и существенного, через него объявляющееся».⁸ У Бахтина: «Физическое тело, так сказать, равно себе самому, – оно ничего не означает, всецело совпадая со своей природной единичной данностью».⁹ В тематическом репертуаре Лосева символ рассматривается в качестве онтологического горизонта культуры, экзистенциальной матрицы человеческой жизни. В таком истолковании символ является тем, что в сущности априорно может обойтись без основы, и «свидетельствует только о самом себе и для себя, о своей перспективе».¹⁰ Лосевский чекан из «Диалектики мифа» звучит так: «Символ есть самостоятельная действительность».¹¹

Концепция Лосева представлена как бы в двух сценариях аналитики символического. «Ранний» – это собственно отражение тематики общей направленности мысли на онтологический символизм. Проблематика «позднего» сценария символа связана с эпохой трансформации культур, проявившейся в культурной рефлексии общенаучной ориентацией на семиотический символизм, на обнаружение и исследование структур.

Лосев диалектически проанализировал принцип символизма как фундамента существования культуры и позиционировал символ как выразительную форму сущности вещи, проследив генеалогию как самого символа, так и бесконечности генерируемых им смыслов. А что «больше самого себя»? Что вырастает. Смысловой прирост делает символ «великим в малом».

В то же время в обоих сценариях можно выделить базовые характеристики символа, не зависящие от модификаций культурфилософской матрицы: диалектическое единство идеального и реального в символе (выраженность); инсталлированность в бытие (онтологичность); творческую природу символа, являющегося генератором действительности; интегрирующую силу между логосом и хаосом. Так, например, Михаил Ямпольский в своем исследовании символического, опираясь на мнение Карла Шмитта, особенно отмечает

⁷ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1996. С. 106.

⁸ Флоренский П.А. У водораздела мысли. М., 1990. С. 287.

⁹ Волошинов В.Н. Марксистская философия языка. Л., 1929. С. 31.

¹⁰ Сухачев В.Ю. К генеалогии современного русского национализма // Этничность. Национальные движения. Социальная практика. Сборник статей. СПб., 1995. С. 271.

¹¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 66.

интегративность символа: «Символ обладает интегрирующей силой <...> потому, что он не относится к области логического рационального знания. Ни одна рациональная политическая доктрина не может создать органического социального единства, в то время как дракон на стяге Юлиана Отступника может объединить воинов во время битвы. Интегрирующая роль символа связана с тем, что он не обладает денотативным значением. Он обращается скорее к эмоционально-чувственному опыту».¹²

Концепция Лосева разворачивалась в плоскости философии начала XX века, перед которой стояла проблема создания актуальных форм единения человека с духовными смыслами культуры, совпадающих с идеей гомогенной целостности, снимающей (*Aufhebung*) все дистанции и границы между духом и жизнью, - для решения комплекса культурных феноменов, раскрытия символического архива культуры, действительности символов, или символической действительности. При этом отличительной чертой российской феноменологии стало выделение роли и значения диалектики, так как размытость культурных феноменов потребовала отказа от предварительных абстракций.

Маршрут философских исследований Лосева привел его к созданию «диалектико-феноменологической» философии, в которой была отчетливо выписана констелляция: символ-миф-имя. Эта концептуальная развертка генеалогически связана с имяславием и традицией православного энергетизма. Символ воплощается не только в вещах и обрядах, но и в именах.

Имя – это особый символ, в котором все его собственное вещное бытие редуцируется только к одной единственной функции – быть сосудом энергии сущности, которую он призван символизировать. Флоренский говорит об имени как синергии познавательной силы человека и энергии сущности вещи: «Первое и, значит, наиболее существенное самопроявление Я есть имя».¹³ Лосев же выделяет в имени новую энергию – энергию взаимоотношений: «При этом *общение* это и есть самое бытие для твари, то есть чем больше она существует и чем менее общается, тем более уходит во тьму и более слабеет в смысле бытийственности».¹⁴ В том случае, если воплощенные в имени энергии приводят к возникновению новой энергии, то, следовательно, они продуцируют новую сущность как возможность новых энергий. Теперь сотворенное сущее «зависит от возможности его отклика на зов по имени,

¹² Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левинафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. М., 2004. С. 12.

¹³ Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка. М., 1990. С. 32.

¹⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 414.

благодаря чему завязывается начало общения как такового»¹⁵; ведь «Имя свое всяк знает, а в лицо себя никто не помнит» или «В лицо человек сам себя не признает, а имя свое знает», по пословице.

Как неоднократно утверждалось выше, символ у Лосева тематизируется как бытие и определяется онтологической топологией, где происходит событие встречи сущности и явления, становящегося проявлением сущности благодаря нерасторжимой связи между символизмом и апофатизмом. Именно символизм, по словам Лосева, дает возможность апофатической сущности явиться «в твердых очертаниях», стигматизироваться. Такая диспозиция по отношению к сущности/явлению приводит мыслителя к философии языка, но не только поэтому, но и потому, что язык по своей природе апофатичен и символичен. Как раз в раскрытии архаической природы языка, его матричной основы Лосев видел способ разрешения философских проблем, позиционируя слово как личностно осмысленный символ, благодаря которому возможен процесс познания. Учреждая символическую природу имени, Лосев создает концепцию мифа как развернутого магического имени, определяющую его стратегию в культуре: «В основе каждой культуры лежат те или другие мифы, разработкой и проведением которых в жизнь и является каждая данная культура».¹⁶

Таким образом, одним из основных сюжетов концептуального сценария ученого - стал миф как форма сознания, определяющая культуру. Тематика мифа просвечивает практически во всех его главных текстах. Лосев подчеркивает, что миф осуществляется в личности. В аранжировке философа это звучит так: **«Миф есть личностное**, или, точнее, *образ бытия личностного, личностная форма личности*».¹⁷ Здесь им проводится отчетливая граница между бытием личности и личностно оформленным бытием. С точки зрения Лосева, бытие личности, – это универсум ее субстанциального воплощения. Известно, что о субстанциальном воплощении мы говорим лишь тогда, когда в данном выражении обнаруживается возможность новых волевых актов – это воплощение по сущности, ее телесное присутствие. Личностно оформленное бытие определяется Лосевым как универсум энергийного воплощения личности. Другими словами, личность выражена, по сути, исключительно в своих ограниченных частных энергиях, лишенных собственной возможности энергийного самовыражения.

¹⁵ Романенко Ю.М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб., С. 606.

¹⁶ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 60.

¹⁷ Там же. С. 97.

Таким образом, личность устанавливается следующими конфигурациями символического: гилеморфический символ; интеллигибельный символ; общекультурные символы. Собственно говоря, происходит символическая сборка личности: «...это уровень смыслов, т.е. сцепление с мыслью, уровень понимания как акта, но не познание, не акция».¹⁸ Многосложность и многомерность личности вынуждает Лосева обратиться к генеалогии чуда, которая позволила бы понять то пространство, где разворачиваются маршруты символа.¹⁹ Мой мотив, развиваемый в нижеизложенных положениях, состоит в стремлении показать, как символ выходит на тему Чужого.

Итак, начнем. Первый уровень символической сборки личности – это ее субстанциальное присутствие в телесном бытии, при котором тело становится гилеморфическим символом. Гуссерль называл это «первичным содержанием»: «Данное в качестве гиле дано как цвет, тон, запах, боль в чисто субъективной перспективе».²⁰

Второй уровень сборки личности – это энергийное присутствие ее в вещах, объединяющее их в личностно оформленном бытии. Однако само по себе присутствие энергии в вещи еще не превращает ее в символ, так как энергия лишена собственной возможности (интенсивности). Символ же предполагает новый онтологический момент, заключающийся в силе самовыражения. Если символ чисто смысловым образом соотносится сущностью символизируемого, как в случае энергийного утверждения личности, то в нем никак не может присутствовать возможность энергийного самовыражения символизируемого. Символ обретет такую возможность только как нечто новое, что и осуществляется на третьем уровне символической сборки.

На третьем уровне сборки в событии встречи энергии личности и энергии вещи происходит генезис новой сущности, которая передает вещи собственную возможность самовыражения, трансформируя вещь в символ. Сущность этой новой возможности самовыражения порождает новый онтологический момент – сакральность символа. На феномен обновления указывает Б. Успенский: «Можно предположить, что помазание первоначально воспринималось как истинное обновление крещения, которое позволяло затем коронуемому монарху принять венец как бы в новом качестве: на престол восходил как бы новый, то есть обновленный человек, *homo renatus*».²¹

¹⁸ Сухачев В.Ю. К генеалогии современного русского национализма // Этничность. Национальные движения. Социальная практика. Сборник статей. СПб., 1995. С. 275.

¹⁹ См. об этом: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 187-188.

²⁰ Husserl E. Phenomenological Psychology. The Hague, Martinus nijhoff, 1977. P. 128.

²¹ Успенский Б.А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000. С. 12.

Четвертый уровень сборки личности тематизируется в связи с возникновением символов за пределами собственного личностно оформленного бытия. Для ориентации во внешней действительности человек применяет ту или иную знаковую систему. Условия смыслового соотношения знака и означаемого недостаточно для трансформации знака в символ. Только в случае реального события встречи в знаке познавательной энергии человека и энергии означиваемой вещи, которая наделяет знак новой возможностью энергийного самовыражения, знак превращается в символ. Таким образом, четвертый уровень состоит в том, что личность своей познавательной энергией разворачивает новый горизонт символов за границами личностного бытия.

На пятом, последнем уровне сборки открывается универсум символов, обладающий интересубъективным бытием и образующий основу Космоса определенной культуры. Говоря словами Гуссерля: «Здесь Я и моя культура являются первопорядковыми по отношению к любой другой культуре».²² На этом уровне личность не только взаимодействует с энергией символа, но и сталкивается в этом символическом пространстве с энергиями других людей, направленных на этот символ. Это общее энергийное поле взаимодействия обнаруживает символ в интересубъективном бытии и раскрывает символы более высокого плана. Благодаря такому интересубъективному символу возникают жизненные и культурные миры, составляющие единство традиции, при этом саму культуру становится возможным интерпретировать как универсум интересубъективных символов. Гуссерль описывает эту ситуацию так: «Каждый человек понимает прежде всего свой конкретный окружающий мир с его центром и нераскрытым горизонтом, то есть свою культуру – как человек, принадлежащий тому сообществу, которое исторически формирует эту культуру».²³

Общекультурный символ синтезирует элементы гилеморфического и интеллигибельного символов. С одной стороны, общекультурный символ связан с символизируемым содержанием чисто смысловым образом и отрешен от его становления; с другой стороны, он наполняется новым становящимся гилеморфическим содержанием – взаимодействием познавательной энергии личности и познавательных энергий других, обращенных к данному символу людей. Как результирующий эффект – символ приобретает интересубъективный характер. В итоге на арену соперничества и сосуществования выходит Другой. Иными словами, символическое – это властное событие, которое дает нам отчетливое ощущения Чужого, жесткое разделение на высокое и низкое. Символическое всегда связано с понятием возвышенного.

²² Гуссерль Э. Картезианские размышления. М., 2000. С. 492.

²³ Гуссерль Э. Картезианские размышления. М., 2000. С. 491.

Универсализация же символа ведет к состоянию бахтинского карнавала: смешение верха и низа, «смена вертикали горизонталью».²⁴

В «позднем» сценарии своей концепции Лосев проводит структурно-семантический анализ символа, выявляя его отличия от смежных категорий. Этот сценарий можно рассматривать как модификацию раннего сценария его концепции символа (диалектико-феноменологической, основанной на традиции православного энергетизма) «на язык современного философского и эстетического сознания». Здесь Лосев указывает, что в символе выделяются как рациональные, так и внерациональные аспекты, которые необходимо учитывать при построении научной теории символа. К тому же внерациональные моменты символа, на его взгляд, требуют диалектической логики, следуя которой он определяет символ вещи как ее смысла, который вещь оформляет, проникая в глубинную и закономерную основу самих же вещей.

Итак, в «позднем» сценарии можно выделить следующие сюжеты: он всегда является символом какой-то реальности, которая в нем задана (онтологический аспект); символ является самотождественным различием обозначаемого и обозначающего (тождество идеального и реального, т.е. выраженность); символ является генерирующей моделью для втянутых в его поле единичностей (этот аспект указывает на творческое начало в символе, заключающееся в переходе сознания в бытие – символ творит новую реальность, разворачивая бриколаж апофатических смыслов).

Ближние символу структурно-семантические категории также характеризуются рассмотренными элементами его логической структуры, но с другим структурным оформлением. Поэтому Лосев считает необходимым провести сравнительный анализ символа с категориями, структура которых отражает отношения общего и индивидуального, включая их в общую систему категорий по принципу нарастания в них общности. Исходя из данной характеристики можно заключить, что Лосев фактически рассматривает два типа символа. Первый – символ как принцип символизма, диалектическое тождество идеального и реального, общего и индивидуального.

В «раннем» сценарии фигурирует сюжет об апофатической сущности, которая является в «определенных смысловых данностях, или символах (в широком смысле)», т.е. в эйдосе, который, воплощаясь в инобытии, генерирует новые символические формы. При этом апофатическая сущность становится тем порождающим принципом, который позволяет осмысливать реальность заново. В «позднем» сценарии развивается сюжет об идейной образности, являющейся «самотождественным

²⁴ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 402.

различием обозначаемого и обозначающего», т.е. их диалектическим тождеством, которое впервые как раз и делает символ именно символом. Этот синтез философ определяет как символ первой степени, охватывающий всю культурную деятельность человека, и в этом смысле все рассматриваемые категории символичны.

Второй тип символа как форма воплощения идеи. Символ вещи является оформлением идейно-образного построения вещи, а также смысловой общностью, которая становится принципом получения бесконечного ряда относящихся к ней единичностей. Здесь определяется вторая степень символа, когда символ указывает на нечто иное, чем он сам не является, когда символ уходит за пределы образа и разворачивает бесконечный ряд инородных перевоплощений. Но здесь необходимо учитывать отличие символа от других структурно-семантических категорий. Таким образом, все рассмотренные Лосевым категории по своей природе символичны. Собственно говоря, категории отождествляют идеальное и реальное, но не все они обладают такой общностью, которая становится порождающим принципом для единичности.

Лосев типологизирует символы, утверждая, что вся осмысленная деятельность человека символична, а символы пронизывают собой всю культуру; мало того, культура невозможна без символов. Он определил культуру как то целое, в которое сливаются природа и общество, взятые в своей предельной данности, подчеркивая, что философия может быть только философией культуры, так как отношения между мыслящим Я и символической действительностью возможны только в культуре. Кроме того, философия культуры, согласно Лосеву, должна быть символической философией, а символ обязательно онтологическим. В «раннем» сценарии он утверждает, что сама сущность «вещи» имеет символический характер, и поэтому все ее «воплощения в ином» с необходимостью символичны.

Здесь скорее необходимо говорить о степени символизма в том или ином выражении сущности. В «позднем» сценарии он указывает, что отношение символа предмета к самому предмету можно понять только диалектически: ведь по сути отраженная действительность представлена в символе как смысловое обобщение, и именно поэтому символ становится порождающим принципом для возникновения бесконечного ряда единичных проявлений этой обобщенности.

Таким образом, в обоих сценариях Лосев подчеркивает такие характеристики символа, как диалектическое тождество идеального и реального в символе (выраженность), инсталлированность символа в бытие (онтологичность), генерирующая природа символа. Но эти сценарии имеют и свои различия. Как показывает компаративный анализ, второй сценарий претерпел изменения в связи с расщеплением

доменов действительности, смены ценностных ориентаций человека и общества.

Если «ранний» сценарий символа создавался в эпоху расцвета культуры модернизма и ее направленностью на онтологический символизм, то «поздняя» версия связана с трансформацией культур, отразившейся в культурной рефлексии общенаучной направленностью на семиотический символизм, на рассмотрение всех культурных явлений сквозь призму языка как формообразующего принципа.

Наступила эпоха структурализма, стремящегося всюду увидеть систему, структуру, которой он и следует. На такое изменение сюжета указывают исследования символа с позиции его структуры (сам термин «структура» появился в поздней версии), а также метод исследования символа путем включения его в систему близких эстетических категорий по принципу нарастания в них общности и изменения ее отношений с единичностями, в которых она проявляется. Кроме того, понимание культуры также подверглось трансформации: в «раннем» сценарии был сюжет о том, что в основе каждой культуры лежат те или другие мифы, разработкой и проведением которых в жизнь и является каждая данная культура. А ведь миф тематизируется Лосевым как личностное бытие, и, следовательно, личность творит культуру, которую потом снова осваивает, постигает и выражает в результатах своей деятельности.

В позднем же сценарии тематический сдвиг в анализе символа заставляет вести речь уже об общественном творчестве, что можно рассматривать как отражение происходящих культурных процессов, ориентированных на включение личности в систему и подавление ее этой системой. Здесь мы можем согласиться с Ницше, что новейший мир, если сравнить его с греческим, «создает большей частью лишь уродов и кентавров, в котором единичный человек, подобно сказочному существу, составлен из разнородных лоскутов».²⁵

²⁵ Ницше Ф. Греческое государство. Предисловие к ненаписанной книге (1871) / Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 12.

Культура и религия

Архимандрит Никон (Лысенко)

Проблема массовой, элитарной и народной религиозности в современном российском обществе

К началу XXI века стало ясно, что общества, осознающего себя как некое эфемерное целое, больше нет. Есть элита и массы, живущие собственной, по-видимому, самодостаточной жизнью. С наибольшей яркостью это обнаруживается в области культуры. Этой теме посвящено в последнее время немало интересных исследований.

В онтологическом плане культура есть, по моему мнению, не что иное, как выраженное через разнообразные виды творчества отношение человека к Богу и Божьему творению, в том числе и к самому себе. И в этом смысле понятия «массовое» и «элитарное» в культуре применимы и к такой области, как религиозность, т.е. непосредственная реализация в практике человеческой жизни религиозных представлений и чувств.

В традиционном обществе массы отождествляют свое бытие не со своей кастой или классом, а именно с элитой. Под элитой же следует понимать наиболее способную к культурному творчеству часть общества, обладающую ценностно-смысловой самодостаточностью. Массы воспринимают себя как продолжение элиты именно в силу отсутствия такой самодостаточности. В марксистском обществоведении это явление именовалось «неразвитостью классового сознания масс».

Бывает так, что традиционную элиту сменяет новая, иногда обладающая принципиально иной системой ценностно-смысловых установок, и тогда массы, пережив социальную и культурную революцию, отождествляют себя с новой элитой. Но бывает и так, что в известный момент, как правило, и в силу внешних влияний система определенных ценностно-смысловых установок является на свет в массовой среде и усваивается ею как самодовлеющая. Так возникает суррогатная массовая культура и массовая религиозность, онтологически различная с типом религиозности, традиционным для данной религии.

В России тип культурной и тип религиозной жизни у элиты и масс до начала XVIII в. не имели онтологического различия. «Правило веры» для масс и для элиты заключала традиция – как литургическое и агиографическое Предание Церкви, так и «темной старины заветные преданья». Образом «како веровати» была вера и жизнь преподобных монахов и благоверных князей. Эти правила и формировали народную религиозность.

Формирование существенно отличающихся типов религиозности масс и элиты обнаруживается только с возникновением новых форм общественных отношений и культурного творчества, соответствующих принятому в современной гуманитарно-научной литературе понятию «модерн».

Религиозность в среде широкой социальной элиты - дворян-помещиков, государственной бюрократии, творческой и «демократической» интеллигенции - просто вытесняется «светскостью», замещается миропониманием и стилем жизни в соответствии с социально-политическими идеологиями.

Круг носителей религиозности в среде элиты резко суживается. К концу XIX в. к нему относились лишь епископат, ученое монашество и академически образованное духовенство, консервативные мыслители (младшие славянофилы, Достоевский), а также весьма малочисленные кружки интеллигенции, группирующихся вокруг новых светских богословов и религиозных философов. Элитарная религиозность того времени - византийская традиция, обогащенная опытом русской богословской науки и религиозной философии, но не опосредованная «столицей и усадьбой», - уже не находит продолжения в религиозности масс.

Состояние религиозности масс на том же историческом рубеже было, по-видимому, близким к тому, о чем писал Лев Толстой в своем «Обращении к духовенству»: «В сто миллионной массе господствует исключительно вера в иконы Казанские, Иверские... в становление свечей, поминания и т.п., и не только проповедуются (*сельским духовенством* - курсивом даются примечания автора), но с особой ревностью ограждаются (*властями*) нерушимость этой веры в народе... И результат тот, что десятки миллионов людей не то что не знают, а не слышали даже о том, что был Христос и кто Он такой». Такой тип религиозности приобрел известную самодостаточность. Факт восприятия некоторыми представителями высшей церковной иерархии и членами Царской семьи магической силы Г. Распутина как чего-то истинно духовно значимого говорит о том, что массовая религиозность того времени была настолько самодостаточной, что могла оказывать воздействие на элитарную.

Несмотря на внешнюю видимость непоколебимой народной веры, массовая религиозность того времени не выдержала чудовищных психологических напряжений революционной смуты. Эта вера народа, названного «народом Богоносцем», рухнула.

Социализм, теоретически задуманный как «массовое общество», в котором нет деления на элиту и незлиту, построен был, однако, новой элитой - «кастой профессиональных революционеров», которая, как считал А.С. Панарин, «так и не стала частью нации... и вела особое «конспиративное» существование, заботясь о том, чтобы и тайна власти, и сам образ жизни властвующих не стал достоянием

профанной общественности».² Но социализм сформировал новые массы, причем коммунистическая квазирелигиозность масс была продолжением квазирелигии элиты. Очень точно выразил черты этого типа «народной веры» М. Шолохов в «лирическом отступлении» о ночных размышлениях колхозника Кондрата Майданникова, который «давно уже не верит в бога, а верит в Коммунистическую партию, ведущую трудящихся всего мира к освобождению...».³

В наши дни, после исторических потрясений конца XX в., формируется новая элита и новые массы. При этом складывается впечатление, что новая элита как таковая никакой ценностно-смысловой самодостаточностью вообще не обладает, следовательно, и самосознанию масс нечего от нее усвоить. Социальная элита (ее уже вполне официально называют – «властная элита» и «бизнес-элита») и массы в равной мере являются потребителями массовой культуры «глобального общества» и вполне духовно-душевно укорененными в «светскости» последнего.

Однако среди населения есть верующие. И как ни парадоксально, согласно данным социологических опросов таковыми считают себя чуть ли не 85% . Подавляющее же большинство называющих себя верующими, по тем же данным, считают себя православными... Не дает ли это некоторого основания надеяться на возрождение общенародной православной религиозности, имеющее серьезные социальные последствия?

Четыре года назад был озвучен общественный проект так называемой Корпорации православного действия (КПД). Цель проекта – создание православной (*социальной*) элиты, которая призвана заменить ныне действующую мафиозно-коррупционистскую элиту «американского проекта». Профессор диакон А. Кураев, в развитие этой идеи, предложил даже свой «православный вариант «веберовской» модели».⁴ «Будущее православной России зависит от того, – пишет он, – сможем ли мы обосновать и воспитать в наших молодых прихожанах «вкус к карьере», которая совершалась бы не в ущерб воцерковленности человека».⁵ Но что может представлять собою эта воцерковленность и, что важнее, тип религиозности будущей элиты на фоне состояния массовой религиозности современного православного сообщества?

Тип массовой религиозности в наши дни характеризуется следующими чертами. Основным мотивом посещения храма – чтобы поставить свечку и «помолиться иконе» – является желание помочь себе

¹Панарин Ф.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 11-12.

²Шолохов М.А. Собр. соч. Т. 6. М., 1958. С. 147.

³Кураев А., диакон. О пути немонашеском // Неамериканский миссионер. Саратов, 2005. С. 363.

⁴Там же. С. 360.

и близким. Происходит это или «когда особенно плохо», или «когда положено» (т.е. в большие праздники). Крещение детей, освящение квартир и автомобилей понимаются как явления одного порядка, которые важны, поскольку «так теперь принято», а нужны - «на всякий случай». Иногда происходит и поверхностное воцерковление быта, обнаруживающее себя в наличии в доме икон и крещенской воды, в ношении нательного крестика, знакомстве с церковным календарем.

Социологи в общем-то справедливо отмечают, что в смысле твердости убеждений большой разницы между статистическими «верующими» и статистическими «неверующими» и «колеблющимися» нет. «И те, и другие, и третьи одинаково безразличны к абсолютным вопросам бытия».⁶ Такой тип религиозности, несомненно, является сейчас самым массовым.

Что находится за внешними проявлениями, на глубине такой религиозности? Как представляется, здесь обнаруживает себя стремление человека укоренить свою жизнь в чем-то безусловном и в то же время чутком к ее нуждам. Трудно не согласиться с замечанием исследователя современной религиозности С.Б. Филатова: «Православие (не как идеологическая декларация, а как реальная вера) для громадного большинства граждан России – новая вера, наложившаяся на существовавшие в 80-х годах «нетрадиционную религиозность», оккультизм, астрологию».⁷

Религиозное поведение в этом случае представляет реализацию частного потребительского интереса индивидуума. Это явление можно назвать «приватизацией» индивидуальной религиозности.⁸ Такая религиозность несомненно представляет собою элемент массовой культуры потребительского общества.

Но и в среде людей, обозначаемых понятием «воцерковленные», можно очень нередко встретить ту же «приватизированную» религиозность. На практике такая приватизация религиозности обнаруживает себя в том, что для человека информационного общества «знание о Боге» является только информацией. Такое знание даже не столько о Боге, сколько «о православии» - то есть

⁵Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России. М., 2000. С. 43-44.

⁶Филатов С.Б. Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. М., 2002. С. 473.

⁷Термин «приватизация религии» введен в научное употребление американским исследователем религиозной жизни современного западного общества Т. Лукманом. Подразумевается смещение чувства трансцендентного из области церковного учения в более приземленные сферы жизни, земные проблемы человека и общества, ориентация в решении духовных проблем скорее на себя, чем на традицию и церковь. См.: *Luckmann T. The invisible religion: The problem of religion in modern society. New-York, 1967.*

⁸См. также: *Лукман Т. Невидимая религия: Проблема религии в современном обществе. М., 1967.*

преимущественно о чудесах, святынях и прозорливых старцах, приобретенное из «устного предания», не порождает жажды знания Бога, не ведет к встрече с Богом.

Это очень заметно в восприятии собственной индивидуальной молитвы и своего участия в общественном богослужении. Его точно выражают в общеупотребительных словосочетаниях: «вычитать правило», «отстоять литургию». К размышлению о сущности догматов, нравственных истин, таинств предпочитают вообще не приближаться, оправдывая это их «непостижимостью». В действительности здесь проявляет себя инстинкт самосохранения, т.е. сохранения самости, самоутвержденного «эго». Тому же служит настойчивое стремление обрести такого духовника, желательно «старца», у которого нужно «на все спрашивать благословение», ничего не делая по своей воле. Самосохранение достигается снятием с себя ответственности перед Богом и ближними.

Итак, характерными чертами современной массовой религиозности является ее потребительский характер и эгоцентризм.

Элитой современного сообщества православных верующих в наше время являются «по положению» преосвященные архиереи, монастырские монахи, академические ученые монахи и члены преподавательских корпораций духовных школ, а по призванию – некоторые представители приходского духовенства и представители простого народа, не ученые, но одаренные свыше и через семейную традицию пониманием «како веровати». Подчеркиваю – «по призванию» и «некоторые» потому, что среди духовенства, как и в среде воцерковленной интеллигенции, сколько угодно можно встретить и носителей типичных черт массовой религиозности.

В последнее время несколько публицистов из среды означенной элиты решительно высказались на тему, какой она должна быть – подлинная религиозность. Среди новейших публикаций целесообразно отметить статьи Игумена Петра (Мещеринова). На некоторых положениях, высказанных последним, стоит остановиться подробнее, чтобы оценить достоинства и недостатки предлагаемых парадигм.

Игумен Петр пишет: «Как совершенно правильно говорит наше Священноначалие, “Церковь нельзя отделить от общества”, но общество, которое, на мой взгляд, уже перешло “точку невозврата”, *диктует Церкви свой...стиль жизни* (курсив мой); это стиль стадности, примитивности, “гламура”, безответственности и безбожия, ибо на деле наше общество исповедует Религию Денег, а вовсе никакое не Православие».

Противостоять этому влиянию, по мнению игумена Петра, может только переосмысление «идеологических взглядов, которые ассоциируются с Церковью, но которые ею совершенно не являются».

Такое переосмысление совершается с так называемой «позиции частного лица», которая и есть «необходимое условие для созревания христианской личности». «Позиция» сводится к тому, что «во главу угла мы ставим наше личное богообщение и им определяем нашу церковную жизнь... Все - каноны, правила, богослужения – должны служить этому... Если они этого не делают – грош им цена... Принцип существования «частного лица» - искать в Церкви исключительно жизни во Христе...- не требует выхода за церковные рамки, а значит, ясного понимания того, «что в Церкви все существует исключительно, что мы пользуемся всем, что предлагает Церковь, *индивидуально*, сообразно с нашей только что определенной целью и нашим устроением и обстоятельствами».⁹

Конечно, о предложенной игуменом Петром (Мещериновым) парадигме элитарной религиозности по ее недостаточной развернутости в его опубликованных работах судить довольно трудно. Но все же уже теперь есть основание полагать, что между утонченной «позицией частного лица» и примитивной «приватизацией» религиозности как явления массовой культуры есть нечто общее. Русское слово «частный» и происходящее от латинского корня слово «приватный» - суть одно и то же.

Основная мысль игумена Петра, как представляется, сводится к тому, что главное в религиозной жизни христианина – это способность «различать само Предание и его формы... принятие Св. Предания в этом контексте означает войти в опыт Церкви, подключиться к нему... Формы Св. Предания - рамки, направления, способы и *опыт* (курсив наш) этой внутренней деятельности... но наша основная ошибка заключается в том, что для нас исторические формы Предания становятся важнее самого Предания...тогда Предание лишается жизни, превращается в «схему»,... набор правил,... запретов,... способов аскетического поведения».¹⁰

Принятие Предания в контексте «позиции частного лица» - это и есть спасительный выход из трагической ситуации. Надуманный выход из надуманной ситуации. Надуманность ситуации очевидна уже из того, что если, как пишет сам о. Петр, формы Предания включают в себя опыт, то и противоречия между вечным Преданием и этой его формой быть не может, повторяющийся опыт не может стать важнее того результата, ради которого он ставится.

⁹Петр (Мещеринов), игумен. Жизнь православного христианина в современном мире. Официальный интернет-ресурс. Режим доступа: <http://kiev-orthodox.Org/site/churchlife/1512>

¹⁰Его же. О повседневном миссионерстве Официальный интернет-ресурс. Режим доступа: http://www.cdrm.ru/kerigma/katehiz/petr/o_povsedntv_missioner.htm

Современный светский богослов Х. Яннарас пишет: «Познание Божественного Откровения осуществляется через предание, которое в своем действительном смысле есть передача опыта, «продолжающееся общение в едином и тождественном опыте».¹¹ Сущность этого общения выражена святым апостолом Иоанном Богословом в словах: «О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы вы имели общение с нами; а наше общение – с Отцем и Сыном Его Иисусом Христом» (1 Ин. 1,3).

Мистический опыт признается Церковью достоверным, если он есть личностное выражение общей веры. Достаточно близкие к нам по времени и очень яркие примеры такой рецепции – народно-церковная канонизация Преп. Серафима Саровского и Прав. Иоанна Кронштадтского. Надуманное же противоположение «форм» Предания и неповторимого опыта богообщения «частных лиц», по крайней мере со времен Монтана, является общим местом «экклесиологии» ересей.

Для православного сообщества является естественным такое положение, когда религиозный опыт элиты имеет свое продолжение в религиозности масс как «правило веры» и образ христианской жизни. Если этого сейчас нет, то это не значит, что «этого не может быть никогда». У нас есть достаточно оснований не верить в тезис «бытие определяет сознание».

То, каким будет единый тип религиозности, зависит от способности формирующейся духовной элиты избрать в качестве парадигмы, воспринять и положительно усвоить тот религиозный опыт, в котором преодолевается «приватизация» религиозности и эгоцентризм «частного лица» и который при этом окажется доступным религиозному восприятию массового человека.

В.Ю. Бирюков

Современные тенденции в государственно-церковных отношениях применительно к нетрадиционным религиозным организациям

Феномен нетрадиционных религиозных объединений, появившихся в России в постперестроечный период, является предметом как пристального научного анализа, так и темой для псевдонаучных спекуляций, отголоски которых периодически выливаются на страницы средств массовой информации. Данное положение сформировалось во многом благодаря новой ценностной парадигме, которая пришла на смену коммунистической идеологии и привела в движение трансформационные процессы, коренным

¹⁰Яннарас Х. Подлинность православного традиционализма. Официальный интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.ubrus.org/data/library/pages/543/Main.htm>.

образом изменившие в России всю систему социальных взаимоотношений. Одним из последствий этого явилось лавинообразное нарастание религиозной активности, сопровождавшейся практически полным отсутствием внимания к данному процессу со стороны государства, недостаточностью законодательной базы, а также информационным голодом, который выражался в крайне малом количестве публикаций, аналитических материалов и справочных изданий, содержащих информацию о современной религиозной ситуации в России.

В 1990 г. при разработке первого еще советского закона «О свободе вероисповеданий»¹ в качестве образца была взята американская модель государственно-конфессиональных отношений, при которой все религиозные образования получают равные права вне зависимости от культурообразующей роли, количества последователей, влияния на происходящие процессы, а также характера проповедуемой идеологии. Позднее, при создании закона «О свободе совести и религиозных объединениях»,² принятого в 1997 г. и претерпевшего к настоящему времени уже пять редакций, были предприняты попытки разграничить в правах традиционные религии, особая роль которых была особо отмечена в преамбуле к закону, и нетрадиционные. В отношении последних был введен ряд ограничений, позволяющих отказать в регистрации, а также начать процедуру ликвидации юридического лица организации с последующим запретом ее деятельности. Если проследить в хронологическом порядке принимавшиеся редакции закона, то можно сделать обоснованный вывод, что основной целью вносимых поправок было фактическое изменение правового статуса нетрадиционных религиозных организаций.

В 2001 г. была предпринята попытка внесения на рассмотрения проекта «Концепции государственной политики в сфере отношений с религиозными объединениями в Российской Федерации», в которой статус «традиционной религиозной организации» получил бы официальное закрепление. Несмотря на то, что к разработке указанного документа самое непосредственное отношение имело Министерство юстиции РФ, критерии, предложенные для определения «традиционности» религиозной организации были сформулированы недостаточно четко и не поддавались объективной

¹ Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г. // Ведомости Верховного Совета РСФСР. 1990. № 21.

² Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ от 26.09.1997г. (в ред. Федеральных законов № 45-ФЗ от 26.03.2000, № 31-ФЗ от 21.03.2002, № 112-ФЗ от 25.07.2002, № 169-ФЗ от 08.12.2003) // СЗ РФ. 29.09.1997. № 39. С. 44-65.

оценке. Авторами было предложено считать конфессии традиционными, если они:

1) оказали значительное влияние на становление и развитие российской государственности, сыграли существенную историческую роль в развитии национального самосознания народов Российской Федерации,

2) способствовали формированию и развитию традиционной духовности и культуры народов России и составили часть духовного и культурного наследия Российской Федерации,

3) являются религиозными объединениями, принадлежность или предпочтительное отношение к которым выражает значительная часть граждан Российской Федерации,

4) выступают в качестве созидательной и объединяющей духовной силы российского общества, направленной на поддержание мира и стабильности в Российской Федерации».³

Парадоксальность ситуации заключается в том, что после опубликования данного проекта его авторы были подвергнуты жесткой критике в основном со стороны мусульманских и иудейских организаций, традиционность которых под сомнение никто не ставил, а в случае принятия документа предполагалось наделить их существенными привилегиями. Основное недовольство, помимо уже упомянутой неточности формулировок, было вызвано употреблением слова «традиционные конфессии» или «традиционные религии» вместо «традиционные религиозные организации». При кажущейся незначительности разница в терминологии в данной области очень существенна, так как в рамках одной конфессии может действовать большое количество религиозных организаций, которые, в основном, имеют натянутые отношения с наиболее крупной и господствующей в рамках конфессии структурой. Так, например, в рамках православия, представленного на территории России главным образом Русской Православной церковью Московского патриархата, действует также Русская Православная автономная церковь, Армянская Апостольская церковь, старообрядцы, катакомбники, а также ряд других организаций. Похожая ситуация характерна также для мусульман, иудаистов и буддистов, у которых также существует значительное число неподконтрольных, а часто и оппозиционных «головной» религиозной организации объединений.

В результате проект не был принят, несмотря на все предпринятые авторами усилия по внесению необходимых изменений.

³ Концепция государственной политики в сфере отношений с религиозными объединениями в Российской Федерации // Государство и религия в России. 2001. 27 июля.

В этой связи при рассмотрении вопроса о формировании принципов реализации государственной политики в сфере межконфессиональных отношений вообще и применительно к нетрадиционным религиозным организациям, в частности, главной целью должна являться выработка взвешенного государственного подхода. Суть его должна заключаться в недопущении негативных тенденций и эскалации социально опасных процессов в указанной сфере, в обеспечении полной реализации всеми зарегистрированными религиозными объединениями своих законных прав и свобод.

По этой причине комплексный подход к оценке деятельности зарегистрированных религиозных организаций необходим для принятия государственных решений в данной области. Одновременно необходимо реализовывать механизмы контроля с целью недопущения ущемления права человека на свободу вероисповедания, являющегося основой для любого правового государства.

Нельзя не отметить, что проблема деструктивных проявлений нетрадиционной религиозности подробно рассматривалась в работах целого ряда российских ученых. В 1970-80-х годах такие исследователи, как Э.М. Бартошевич и Е.И. Борисоглебский,⁴ С.И. Иваненко и Н.А. Трофимчук,⁵ Л.Н. Митрохин,⁶ Е.Г. Балагушкин⁷ в качестве материала для анализа часто использовали примеры, характерные для стран Запада, что было на тот период единственно возможным способом исследования проблем нетрадиционной религиозности.

Работы указанных авторов оказали значительное влияние на подходы современных исследователей и публицистов, деятельность которых в значительной степени определяет информационный фон, сложившийся вокруг деятельности нетрадиционных религиозных организаций в настоящее время. Среди них можно назвать труды Л.И. Григорьевой,⁸ А.А. Дворкина,⁹ М.С. Штерина,¹⁰ Г.С. Киселева,¹¹

⁴ Бартошевич Э.М., Борисоглебский Е.И. Свидетели Иеговы. М., 1969.

⁵ Иваненко С.И., Трофимчук Н.А. Новые религиозные объединения: поиски, противоречия, надежды. М., 1991.

⁶ Митрохин Л.Н. Религии «Нового века». М., 1985.

⁷ Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984.

⁸ Григорьева Л.И. Религии «Нового века» и современное государство (социально-философский очерк). Красноярск, 2002.

⁹ Дворкин А.А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород, 2000.

¹⁰ Штерин М.С. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. СПб, 2000.

¹¹ Киселев Г.С. Современный мир и «новое» религиозное сознание // Вопросы философии. 2000. № 6. С. 18-33.

З.И. Пейковой,¹² публикации И.Н. Кривельской,¹³ научные и публицистические работы диакона А. Кураева,¹⁴ а также Е.М. Мирошниковой. Последняя в своей статье исследовала практику взаимоотношения государства и нетрадиционных религиозных организаций в ФРГ и рассмотрела возможность применения германского опыта в России.¹⁵

Учитывая изложенное, необходимо отметить, что, несмотря на имеющуюся методологическую базу, практическую сложность при реализации комплексного подхода к анализу деятельности нетрадиционных религиозных организаций, опасность представляет отсутствие в России единого государственного органа, регулирующего вопросы функционирования религиозных организаций, осуществляющего систематизацию и анализ всего комплекса значимой информации в данной сфере. Следствием этого является разрозненная и неполная картина в области межконфессиональных отношений. Дополнительной проблемой является низкий уровень координации и взаимодействия между различными частями государственного механизма, результатом чего нередко является ограничение информационного обмена между ведомствами, которое на практике поддерживается на уровне личных контактов отдельных руководителей или сотрудников.

Несовершенство, а в ряде случаев и отсутствие нормативно-правовой базы, регламентирующей взаимодействие на уровне ведомств, ответственных за работу с религиозными организациями, влияет на эффективность функционирования государственного аппарата. Следствием этого является самостоятельная выработка каждым отдельным учреждением собственной политики, которая нередко определяется личными, субъективными взглядами руководителя.

Описываемая ситуация является особенно характерной для небольших российских регионов, в которых местный руководитель является «де-факто» проводником и законодателем государственной политики в данной области.

Для более полной картины современных государственно-конфессиональных отношений необходимо учитывать особую социальную значимость феномена нетрадиционной религиозности, отношение к которому способно расколоть общество на убежденных противников и не менее уверенных в своей правоте сторонников

¹² Пейкова З.И. Об исследовании нетрадиционных конфессий // Социологические исследования. 1998. № 2. С. 128-130.

¹³ Кривельская И.Н. Религиозная экспансия против России. М., 1998.

¹⁴ Кураев А., диакон. Протестантам о православии. М, 1997.

¹⁵ Мирошникова Е.М. Государство и нетрадиционные религиозные движения в ФРГ. Тула, 1997.

этого явления. Обе точки зрения, являющиеся крайними выражениями прямо противоположных позиций, одинаково затрудняют проведение объективного, непредвзятого анализа всего спектра информации, имеющего отношение к этому вопросу. Это низводит научную проблему до области политического противоборства, при котором основной упор делается не на открытом обсуждении с целью выработки оптимальных решений, а на формировании негативного восприятия противоположной позиции, что неизбежно приводит к повышению эмоционального накала в обществе.

Выработка единых, обоснованных и продуманных подходов к формированию механизма принятия решений в сфере межконфессиональных отношений приобретает дополнительную значимость, если учесть, что имеющиеся в распоряжении государства ресурсы фактически позволяют ограничить деятельность большинства нетрадиционных религиозных объединений, вплоть до закрытия в судебном порядке.

Причины такого положения кроются в целом ряде проблем, большинство из которых формировалось в течение длительного времени. Низкая правовая культура, особенно характерная для небольших нетрадиционных религиозных организаций, более уделяющих внимание культовой практике, нежели тщательному оформлению уставных документов, является одной из таких причин, из-за которой только на территории Санкт-Петербурга и Ленинградской области за период с 2004 по 2007 годы Федеральной регистрационной службой по формальным основаниям было в судебном порядке ликвидировано значительное количество организаций. За тот же период ряд организаций не смогли зарегистрироваться в качестве религиозных, несмотря на неоднократное направление в ФРС документов на регистрацию.

Дополнительную актуальность рассматриваемой проблеме придает выработка мер по противодействию религиозному экстремизму, являющемуся одной из опаснейших угроз современной России. В то же время нельзя не принимать во внимание, что борьба с религиозным экстремизмом предоставляет государственным структурам дополнительные возможности, использование которых должно также являться областью повышенного контроля. Увеличение полномочий должно приводить и к увеличению ответственности чиновников за своевременное, адекватное и созидательное их применение. На практике же работающие в данной области структуры страдают теми же болезнями, что и весь остальной государственный аппарат. Острые кадровые проблемы в ряде случаев приводят к снижению уровня компетентности вновь зачисляемых сотрудников. Уровень социальной защищенности,

оставляющий желать лучшего, влияет на коррупционную уязвимость отдельных чиновников.

С теми же проблемами сталкиваются и органы МВД, на которые непосредственно возложена обязанность противодействовать религиозному экстремизму. Для примера стоит отметить тот факт, что на сегодняшний день в структуре ГУВД по Санкт-Петербургу и Ленинградской области отсутствует специальное подразделение, которое бы на постоянной плановой основе отслеживало ситуацию в сфере межконфессиональных отношений, взаимодействуя как с традиционными, так и с нетрадиционными религиозными организациями, в том числе, с целью профилактики преступлений. Следствием этого является парадоксальная ситуация. Борьба с религиозным экстремизмом является приоритетной задачей органов МВД, профилактикой преступлений должны заниматься почти все его подразделения, а непосредственно работать в этой среде фактически некому. Конечно, формально есть подразделения, на которых возложен этот пласт работы, но в числе других задач, которые часто оказываются более важными. Поэтому создается ситуация, при которой несколько сотрудников милиции должны противостоять и политическому, и этническому, и религиозному экстремизму, что не может не сказаться на качестве проработки каждой отдельной проблемы.

Складывающаяся ситуация приводит к тому, что борьба с религиозным экстремизмом вместо каждодневной плановой, продуманной и выверенной работы более напоминает проведение предвыборной кампании или «битву за урожай», когда нужно показать результат к определенной дате, после чего надолго забыть о существовании этой проблемы.

Помимо этого, нельзя не учитывать, что на процесс выработки и принятия решений в рассматриваемой сфере значительное влияние оказывает сформированный в обществе информационный фон, определяющий восприятие и оценку тех или иных событий или явлений. На официальном уровне этому вопросу не принято уделять серьезного внимания, так как априори государственный служащий или сотрудник правоохранительных органов должен руководствоваться только интересами государства. На практике же эти интересы предстают для многих в виде некой абстракции, реализовывать которую каждый стремится в силу своих предпочтений. И в этой связи информационный фон, созданный средствами массовой информации, чрезвычайно важен.

Вопрос влияния средств массовой информации на процесс принятия решений касается более всего именно нетрадиционных религиозных организаций, так как, согласно сложившейся в последние годы практике, традиционные религиозные организации

или конфессии, редко становятся объектами критических материалов, публикуемых в средствах массовой информации.

Таким образом, приведенные факты не только являются индикаторами постепенного изменения вектора государственной политики, но и наглядно демонстрируют уже произошедшие в общественном сознании перемены.

Складывающаяся в настоящее время ситуация свидетельствует о необходимости качественного улучшения уровня взаимодействия между различными частями государственного аппарата, а также уровня профессиональной подготовки и информированности сотрудников, на практике реализующих государственную политику в сфере свободы вероисповедания. Также нельзя не отметить, что уровень взаимодействия многих нетрадиционных организаций как с государственными структурами, так и со средствами массовой информации оставляет желать лучшего. В результате создается искусственный барьер отчуждения, негативно сказывающийся на качестве взаимодействия и восприятия происходящих явлений.

Принимая во внимание вышеизложенное, необходимо особо отметить, что практическая реализация государственной политики в сфере межконфессиональных отношений в такой многонациональной и многоконфессиональной стране как Россия, напрямую зависит от уровня и качества информационного взаимодействия. Последнее, в свою очередь, невозможно без активной и открытой позиции всех заинтересованных в диалоге сторон вне зависимости от их религиозных убеждений или ведомственной принадлежности.

Н.Х. Орлова

«Темница» пола

в ранних учениях христианской церкви о богопознании

*Мы несем в себе смятение нашего зачатия.*¹

Л. Фейербах утверждал, что считать христианство религией абсолютной устремленности в бесплотную духовность по меньшей мере невежественно. Для него в том и заключается радикальное отличие христианства от языческой философии, что в нем «абстрактное безличное бессмертие» оплодотворяется телесным, т. е. чувственным блаженством и бессмертием, которое становится «последней целью и сущностью» человеческой жизни. И тело Христа, взятое в лоно абсолютной идеи Бога, включает в себя и «тайну жизни

¹ Паскаль К. Секс и страх. М., 2000. С. 5.

чувственности», которая признается, однако, по мысли Фейербаха, не прямым, а извращенным, мистическим образом. Возникает ситуация, когда отрицая чувственность, мы самим отрицанием подтверждаем ее, но «противоречивым, уродливым, фантастическим способом».²

На наш взгляд, насильственное подавление естественной жизни пола могло вести в истории к формированию мировоззрения, запускающего механизмы ограничения репродуктивной функции человека. Здесь мы обнаруживаем, что аскетизм становится первым социально одобряемым христианской церковью способом регулирования репродуктивного поведения в сторону ограничения. При всей кажущейся курьезности этого утверждения заметим, что предметным результатом аскетизма выступает именно отказ от деторождения. Кроме того, возникающий конфликт внутри индивидуума (как результат борьбы между природными велениями пола и моральным императивом) провоцировал «греховное» человечество воспроизводить в повседневной практике как патологическую неприязнь к полу, так и безудержное распутство.

Ключевые понятия христианской этики о греховности тела, а вслед за этим - о низменности и греховности полового общения с призывами к аскетическому целомудрию, по мнению некоторых исследователей, вели к «неврозу пола», который подрывал «в корне всю эволюцию, лежащую в основе жизни человека и рода, и биологическое развитие индивидуальности».³

Уже в первые века христианской истории вставшее на путь девства монашество в плотском соблазне видит страшного врага и объявляет ему борьбу. Соблазн исходит от женщины, и монаху повелевается бежать от красоты женского лица. Также и монахине на пути иночества следует бежать красоты мужского лица. Сущность монашеского аскетизма, монашеского подвига – в борении страстей и умерщвлении плоти. Причем нравственную внутреннюю борьбу с плотью должен пережить каждый человек. В монашестве эта борьба доводится до наибольшего напряжения и совершенства. Согласно христианской идеологии, именно в нем с «наибольшей полнотой осуществляется Евангельский идеал».⁴

В то же время признание, что человек есть замысел и творение Бога, неизбежно выводит к признанию богоугодности всей полноты человека, в том числе и жизни пола в нем как ключевой силы «воли рода».⁵ Ею наделяется человек в момент творения, и через нее он

² Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Фейербах Л. Сочинения: В 3 т. М.; Пг., 1923–1926. Т. 1. С. 167.

³ Маркузе Ю. Половой вопрос и христианство. М., 1909. С. 66.

⁴ Свенцицкий Валентин, протоиерей. Диалоги. М., 1995. С. 148.

⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 2001. С. 449.

призван осуществлять наказ «плодитесь и размножайтесь». Богословский дискурс обнаруживает эту амбивалентность как в том, что не в силах оторваться от темы, так и в лексике, которая густо напитана эротическими метафорами и символами.

У Бонавентуры, с одной стороны, «вид соединяется с телесными органами (курсив мой. – Н. О.) для того, чтобы через этот союз привести нас к Отцу, нашему основному истоку и объекту. Итак, если все познаваемое имеет способность *порождать* свои виды, то оно со всей очевидностью провозглашает, что в нем, как в зеркале, можно видеть вечное *порождение* Слова, Образа и Сына, вечно *исходящего* от Бога Отца».⁶ С другой стороны, *ослепленный* своей падшей природой человек лишь тогда увидит небесный свет, когда ему на помощь придут праведность и благодать, которые укротят вождделение.

Здесь *работничество* возможно в соответствии с тремя видами теологии: символической (открывающей человеку правила пользования «чувственно воспринимаемыми вещами»), «собственной» (дающей правила пользования вещами духовными) и «мистической», чтобы «мы были восхищены в превыше разума экстаз».⁷ Таким образом, следуя логике Бонавентуры, путь к «обожению» для христианина должен лежать через запредельную любовь к Богу и в Боге, как бы сублимируя эротическую напряженность пола в любовное соединение с ним.

Эту же амбивалентность мы находим у Дионисия Ареопагита в его рассуждениях о неограниченном «преподании Божьей силы во все сущее и само бытие силу быть от сверхсущественной *Сильи*». Под этой силой, согласно комментариям Максима Исповедника, следует понимать не только силу, «дающую *крепость*», но также и *силу*, которая обеспечивает «приспособленность к бытию определенным образом», чтобы все сущее «существовало и проявлялось». Иначе говоря, речь идет о силе «постоянно *хотеть* и *желать*», *силе влечения*, которая позволяет «семенам всех друг с другом *смешивающимися* и вступающим в любовную связь <...> *рождать* себе подобное».⁸

Для Дионисия Ареопагита правильное «слышание» божественного позволяет видеть, что приязнь (αγάπη) и любовь (ερως) несут в себе один и тот же смысл и представляют собой действие любви. «Назовем ли мы Эрос божественным, либо ангельским, либо умственным, либо

⁶ Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М., 1993. С. 79.

⁷ Там же. С. 57.

⁸ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002. С. 473–475.

душевным, либо физическим, давайте представим Его себе как некую соединяющую и связывающую Силу, подвигающую высших заботиться о низших, равных общаться друг с другом, а до предела опустившихся вниз обращаться к лучшим, пребывающим выше». ⁹ В частных видах общей любви («свернутого Эроса»), продолжает Ареопагит, Бог «и всеобщ, и частичен как Причина и Раздаватель всем, в соответствии с силой каждого, как бы *излияния любви*». Именно *семя*, создающее *эмбрион* в совершенном виде, олицетворяет «всесовершенный Ум», который своей деятельностью *объемлет* части, каждая из которых в результате становится совершенной как целое.

В то же время, по мысли Дионисия Ареопагита, «из-за нелепого предрассудка определенного рода людей» к божественному применяется главным образом понятие «истинная любовь». Так как большинство не может вместить в себя «объединяющей силы божественной единой любви», имя «любовь» как бы соскальзывает к частному пониманию любви как любви телесной («имеющей в виду тело»), в то время как любовь и приязнь должны соотноситься с силой, возводящей к себе, изыскающей себя *через себя*. Здесь обнаруживается «благый выход из запредельного единства, простое, *непроизвольное, импульсивное движение любви*, предшествующее в добре, из Добра *изливающееся* сущему и вновь в Добро *возвращающееся*». ¹⁰ Для Максима Исповедника эта сила, движущая «к *любовному* совокуплению в Духе, есть Бог, т.е. он при этом Посредник и *Соединитель* с Самим Собой». ¹¹ И *любовное соединение* с Богом «запредельно» и превосходит всякое другое соединение. Богословы, как поясняет Максим Исповедник, называют Бога Любовью и Приязнью, потому что Он есть именно их Причина, *Производитель* и *По-родитель*. Имена *любимый* и *желанный* по отношению к Богу означают, что Он есть, что он «как бы Сам Себя с Собой сводит и к Себе двигает».

Таким образом, с одной стороны, речь идет о том, что зло проявляется в противоестественности и отрицании природы и реализуется в неспособности исполнить свою природную задачу. При этом тело само по себе не есть причина порочности души (причина зла), так как порочность может проступать и без тела. Согласно логике Дионисия, тело, как и вся материя, *причастно* к порядку вещей. С другой стороны, зло в нем все же наличествует и проявляется под действием желания, действующего вопреки смыслу. Мы обнаруживаем фокус «сумеречности» пола и всей половой жизни,

⁹ Там же. С. 339.

¹⁰ Там же. С. 337.

¹¹ Там же. С. 337.

которую своим комментарием как бы подчеркивает Максим Исповедник, поясняя, что само по себе желание – «благотворящая сила, устремляющая *словесных* к истинному Богу, а *бессловесных* к тому, что необходимо для продолжения их рода».¹²

Конец IV в. обозначил такую условную грань, за которой наступает эпоха строительства христианской культуры как системы. Рубеж, который Г. Флоровский определил как начало Византизма, задал ход новой эпохи, достигшей своего расцвета при Юстиниане. Юстиниан, по словам Флоровского, стремясь построить целостную систему христианской культуры и жизни, думал скорее о христианском царстве, чем о Церкви, и свое теократическое и священное призвание видел в том, чтобы весь мир стал христианским.

Здесь в напряженной духовной борьбе, в христологических спорах решалась и антропологическая проблема. Споры о «смысле и пределе человеческого подвига и жизни» выстраивали множество «непримиримых и взаимно исключающих религиозных идеалов».¹³ Они включали в себя поиски идеалов христианской жизни и образцов святости, различение плотского и духовного в человеке, выработку этических норм жизни христианина и христианки.

Возникают радикально противоположные направления в разрешении этих вопросов. Первое задается идеей уничтожения человека и неспособности человеческой природы к «обожению». Попытки решить вопрос с позиций «гнушения» человеком (напр., у Аполлинария) определились в так называемый антропологический минимализм. В преодолении аполинаризма открывалась возможность «оправдания» человека. Но одновременно возникали предпосылки к *утрате меры* и впадению в другую крайность – антропологический максимализм. В частности, к этому имели склонность антиохийцы, которые настаивали на самостоятельности человеческого естества в личности Христа (Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуетский). В основу их взглядов легла реалистическая система Аристотеля, а также характерная для последователей этой школы приверженность филологическому анализу текста Библии, историческое толкование его и склонность к рационализации и прагматичности. Согласно учению антиохийцев, тело человека – не темница души, так как обладает равнозначной с ней ценностью, заданной творчеством Бога. Учение о спасении включало в себя идеи деятельной любви, требовавшей активного деятельного вклада со стороны человека в достижение христианского идеала, иначе –

¹² Там же. С. 389.

¹³ Флоровский Г., протоиерей. Восточные Отцы V–VIII веков. Paris, 1990. С. 5.

активной включенности в нравственное делание в мире как духовном, так и материальном.

Сотериологичная устремленность христианина предполагала, что сотворенный по образу Бога человек должен и образом своей жизни уподобиться ему, т. е. как бы задаются сверхземные, сверхчувственные задачи человеческой жизни. В этом случае тело являет собой темницу, ограничивающую путь к «обожению». Эти идеи мы находим у Григория Богослова, который вслед за платониками подчеркивает «помрачающее» действие чувственности и желаний тела. Борьба со страстями и достижение бесстрастия («апатии») рассматриваются им как единственный путь к полноте и совершенству. Человек наделен богоподобным умом и поставлен в средоточии всего мира, где сопрягаются мир «умный и небесный» с миром «вещественным и земным». Именно в образе Бога для человека содержится возможность бессмертия, и именно посредством богоподобного ума (логоса). В этом случае только отречение от тела позволяет «войти в себя» и испытать восторг ясности. Таким образом, считая, что главный путь и задача жизни христианина есть богопознание, Григорий Богослов определяет их через познавательную аскезу и смирение.

Мы обнаруживаем также мотивы элитарной отъединенности от нехристианского мира в идее, что путь *борения* доступен не всякому, а лишь тому, кто имеет *чистую* (или очищаемую) душу, в ком есть внутренний покой и тишина, кто свободен от внешнего смятения. Так, для Григория Богослова «истинная жизнь есть умирание - умирание для этого мира, в котором невозможна полнота и Богоподобия и Богообщения».¹⁴ В то же время, по мысли Григория Богослова, аскетизм не должен основываться на брезгливом отношении к плоти, так как тело становится «темницей» для ума лишь через *падение*. И только через воплощение Христа посредством человеческой плоти оно как бы «оправдывается» и перестает быть таковым.

Для христианина обнаружение в Спасителе полноты и Бога, и человека как бы открывало путь к «обожению», которое понималось как смысл и цель человеческого существования. Однако это не снимало вопроса о том, *как* осуществляется соединение божеского и человеческого. В фокусе этого вопроса в первую очередь - позиционирование относительно пола, брака, семьи.

Современник Григория Богослова Василий Великий, которого, как указывают историки, связывала с Григорием теплая дружба, видел в монашестве общий евангельский идеал. Ставившуюся им высоко

¹⁴ Там же. С. 101.

заповедь девства он полагал путем к «единому Жениху чистых душ». Однако определялся этот путь «не по безразличности к миру, но по любви к Богу»,¹⁵ которая не может успокоиться в суете и смятении мира, от которого и бежит в аскезу. В то же время для Василия Великого отшельнический идеал не может быть полным, если он сосредоточен лишь на искании личного, обособленного спасения.

Любовь к Богу в евангельском идеале не отделяется Василием от любви к ближнему. Монашество должно твориться в условиях общежития, являя собой как бы малую церковь, в которой через братское общение и подчиненность главе инок проходит свою «умную службу» аскетического очищения и любви.

У Василия Великого мир при всей своей разнородности связан с Богом неразрывным союзом в единую гармонию. В каждом роде и виде – от простейшего до самого сложного – «своя семенная сила», которая воспроизводит то, чем не обладает самостоятельно. Здесь, по мысли Василия Великого, живой мир возникает как бы через самозарождение, в котором, однако, видна «какая-то неизглаженная мудрость». Человек в этой вселенской мастерской Творца – Художника стоит на вершине. По словам Василия, создатель для венца своего творчества использует иные средства (мы бы сегодня сказали – «иные технологии»).

Как единственное богосозданное существо человек получает от Бога нечто, что должно ему позволить «по подобному познавать подобное». В этом проявляется знакомая нам амбивалентность: с одной стороны, Бог создает тело человека как «приличное виталище для души», с другой, – тело и его ощущения могут быть тягостными испытаниями. И для того, кто устремлен к «горней жизни», «пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы».

Путь богопознания у Василия – это «точное соблюдение самого себя», в котором гармонию, «симметрию» душевной жизни обеспечивает именно разум. Пребывание с Богом возможно лишь при достижении *разумного* согласия с душой, а удаление от Бога происходит, когда наличествует предпочтение чувственного, вещественного духовному. По мнению Г. Флоровского, в учении о богопознании «всея ярче сказывается основная идея антропологии Василия Великого – представление о человеке как существе динамическом, становящемся, всегда находящемся в пути».¹⁶

Афанасий Александрийский путь «обожения» задает из различения в творении человека двух логических (но не хронологических) моментов. Первый момент отражает творение природы человеческой

¹⁵ Там же. С. 61.

¹⁶ Там же. С. 74.

из ничего. Во втором моменте, по его мысли, в человеке запечатлевается образ Божий, вдыхается Дух Святой, и человек уже уподобляется Богу. Далее ход суждений задается тем, что эти дары, данные человеку извне, могли быть утрачены, что и произошло в грехопадении. Множество телесных вожделений «столапились в душе человека» и *отвратили* его от созерцания Бога. Погрузившись в «рассматривание» себя, в «самовожделение», человек обеднел и раздробился. С этого момента остается только возможность спасения в уме, делающем человека подобным образу творца и способным подчинять себе и движения души, и желания тела - иначе говоря, выполнять норму христианского контроля.

Мы обнаруживаем, что мотивы тела как «темницы», «узилища», источника соблазна и испытаний для духа были ключевыми в учениях христианской церкви о богопознании и человеке. В то же время с наличием тела следует мириться, так как именно Бог наделяет человека этим «виталищем». Бог умонепостижаем, и нет возможных средств у человека постичь всю логику его творчества. И антропологические построения богословов ищут возможность примирить непримиримое, объяснить необъяснимое. Здесь уместны слова А. Бергсона о тщетности попыток «втиснуть» живое в те или иные рамки, так как «все рамки разрываются: они слишком узки, а главное, слишком неподатливы для того, что мы желали бы в них вложить».¹⁷

Подобная по драматизму неразрешимости онтологическая загадка обнаруживается и в христологических спорах, ярким эпиграфом к которым могут послужить строки державинского стихотворения:

*Кто ты – и как изобразить
Твое величье и ничтожность,
Нетленье с тленьем согласить,
Слить с невозможностью возможность?*¹⁸

Изучение напряженных христологических споров о соединении в личности Христа человеческой природы с ипостасью Бога может выступать темой отдельного исследования. Но даже ограниченный формат одного параграфа обзор этих вопросов позволяет показать всю сложность поиска меры между антропологическим минимализмом и антропологическим максимализмом, с которой столкнулась богословская мысль. Очевидно, что достижение

¹⁷ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2001. С. 34.

¹⁸ Державин Г. Р. Христос // Пророк: Библейские мотивы в русской поэзии. М.; Харьков, 2001. С. 90.

устойчивого баланса между двумя подходами оказалось и для религиозно-философского дискурса непростой задачей.

Мы обнаруживаем, как фокусировались догматические разногласия именно в соотношении понятий «тело человека» и «тело Христа», «зачатие» и «рождение» с именем Христа. Здесь напряженность установления подлинной связи с Христом выводило в складку синергизма человеческой свободы, а вслед за тем и синергизма свободы пола в человеке. Для нас важно, что обнаруженная трудность христологической полемики артикулируется вокруг различения мужского и женского полов и полового акта.

Споры эти обоснованы культурным контекстом как раннехристианской эпохи, так и более поздних времен, который предполагал «второсортность» женского пола. Важно было максимально очистить образ Христа от всего того «нечистого», что воплощала в себе женщина. Например, в гностических теориях Христос только прошел сквозь тело Марии, не соприкоснувшись с физиологически неизбежными при родах *immunditia*. И то, что Христос воплощается именно мужчиной, вписывается в этот культурологический контекст, поскольку мужской пол априори благороднее женского. В то же время собственно мужская жизнь Христа не описывается, хотя Его пол опознается фактом обрезания и Сыновством.

Иллюстрацией трудности поисков соединения божественного и природного в человеке может служить, казалось бы, случайно возникший спор об имени *богородица*, который становится одним из центральных в христианской антропологии того времени. В этом проявляется в первую очередь различие родительского вклада и соотношение его с личностью Христа (у Шопенгауэра мы находим идею разделения родительского вклада в наследственность сына: от отца наследуется воля личности, а от матери - как бы обслуживающий волю интеллект). Согласно Диодору, по естеству Сын родился от Отца, а от матери (Марии) наследуется плоть человека, которой предназначено было стать *храмом* Сына.

Современник Диодора Феодор говорит о Христе как о рожденном Марией «совершенном человеке», в которого затем вселилось Слово. В этом случае возникают понятные сомнения об имени *богородица*, так как от женщины мог родиться лишь сходный по природе с ней человек, но не Бог-Слово. Впрочем, Феодор признает, что в метафорическом смысле Марию можно называть *богородицей* в той же степени, как и *человекородицей*. Отметим, что антропологический замысел Феодора сводился к подвигу бесстрастия, к которому должен в своей жизни стремиться каждый человек и осуществленным идеалом которого служил Иисус Христос.

Вопрос о телесной сущности Христа Тертуллиан разрешает с позиции, что умереть могло лишь то, что родилось. Следовательно, Иисус был именно зачат и рожден, причем родился он из самой сущности плоти Девы. Для обоснования телесного рождения Христа даже отвергается *приснодевство* Марии, так как сделавшись матерью, она должна была лишиться девства, сделаться брачной «по закону отверстого тела».¹⁹ Однако рождение Иисуса произошло без участия мужского семени (это и было «необыкновенным», т. е. отличным от плотского рождения человека). Для Тертуллиана рождение Иисуса «не происходило от содействия человека, которое и означает похоть мужескую и похоть плоти; но это не исключало содействия Матери».²⁰ Иначе говоря, Христос рождением своим не обязан «ни крови, ни похоти плоти, ни похоти мужеской»: Он тот, *Который родился от жены* [Гал. 4:4]. Под «семенем жены», согласно сохраняющимся традиционным толкованиям, подразумевается «лишь одна Личность, один Потомок Евы, Который родился от жены, не знаящей мужа»,²¹ – Иисус Христос. Рождение Бога в человеке новым образом, т. е. без участия семени самого человека, должно было как бы преобразить саму плоть человека новым – «духовным семенем» и тем самым очистить и искупить. Именно *бессемянное* зачатие как бы упраздняет *поврежденность* человеческой плоти.

По Тертуллиану само имя «человек» означает своего рода скрепу двух соединенных сущностей (души и тела), которые только в соединении дают человека. Образ Бога (*imago Dei*) означает духовную природу, наполненную разумностью (*rationalis*), словесностью, свободой воли (*liberum arbitrium*) и бессмертием души (*immortalis anima*). Ум (*animus, mens, intellectus*) есть внутреннее устройство души, ее мыслящая способность. Понятие «подобия» (*similitudo*) Тертуллиан практически не отличает от понятия «образа», а дополняет его нравственными качествами.

Интересно, что Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник в своем разборе «божественной мистерии Иисусова человеколюбия» стремятся лексически акцентировать внимание на участии именно мужского в «богоначальном таинстве боговаяния» Сына Марии [Лк. 1:26–38]. Например, в комментариях Максима Исповедника мы читаем про «*мужское* богодействие», которое отражает *вочеловечивание* Христа. И в определении «мужское» как бы подчеркивается, что речь идет о совершенном человеке.

¹⁹ Фокин А. Р. Латинская патрология: В 3 т. Т. 1. М., 2005. С. 123.

²⁰ Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. СПб., 1847. С. 43.

²¹ Геллей Г. Г. Краткий библейский толкователь. Торонто, 1984. С. 74.

«Богодействие» уточняет, что «Бог и человек – один и тот же».²² У Дионисия Ареопагита «мужеская жизнь Иисуса» олицетворяет «богоначальную непогрешимость», а крестообразная печать указывает на «бездействие плотских похотей, богоподражательную жизнь, неуклонное обращение как к образцу к *мужеской* божественнейшей – вплоть до креста и смерти – жизни Иисуса, завершившейся в богоначальной непогрешимости».²³

Произошедшее в Марии «боговаяние» означает, что «Бог вочеловечился», «создался как человек». Звучит уже знакомая расшифровка необычности рождения Иисуса, которая отражается в том, что Он рождается по-человечески, из человеческой сущности, но отличным от людей способом («превыше, чем это возможно для людей»). Имеется в виду то, что «человеческий» образ рождения подразумевает и полосочетание, и известный процесс родов. И то, и то другое исключает возможность сохранения девственности. Иисус же родился от Девы, от «девственной матери», в теле которой он провел полагающееся по законам рождения время.²⁴ Таким образом, и само «полосочетание», и «человеческий» образ родов, и женщина как не девственница (хотя и мать) рассматриваются как нечто уничижительное в природе человека.

Достаточно заметное внимание уделяется в толкованиях родословию Марии и Иосифа. Это важно было особенно потому, что текст Библии в обещание о приходе Мессии не включает «мужеские члены» и даже не упоминает о мужском семени, но подчеркивает, что «имевший родиться был не от хотения мужа». Интересен в этом смысле анализ Ириния Лионского, который также подчеркивает, что одна только Мария «содействовала устройению», и пришествие Христа в человеческом облике было «не от хотения мужского, но от воли Божьей».²⁵ Уточняя родословие Марии, он сосредоточивается на словах о «плоде чрева», которые несколько раз встречаются в Библии как обещание Бога, т. е. чтобы «возвестить рождение имевшего быть от Девы».

По мысли Ириния Лионского, общая плод «от плода чрева **его**», Бог имеет в виду, что рождение произойдет в теле (чреве), принадлежащем Деве из **рода** Давидова. Слова «от плода чрева его» относятся именно к зачавшей деве, исключая родословие со стороны

²² Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 2002. С. 87.

²³ Там же. С. 686.

²⁴ Там же. С. 775.

²⁵ Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания / Сочинения св. Ириния епископа Лионского. СПб., 1900. С. 301.

супруга Марии (Иосифа),²⁶ т. е. это не плод «бедр его и не от плода чресл его, что прилично относительно рождающего мужа и зачавшей от мужа женщины».²⁷ «Неожиданное спасение» людям символически проявляется в «неожиданном» рождении от Девы, так как здесь именно Бог дает знак, а не человек действует.

Примечательно, что женский пол вновь играет поворотную роль в судьбе человечества. Если Ева, доверившись слову дьявола, подвергла человеческую природу гибели, то Мария, доверившись слову Бога, направляет человека к спасению, дает ему шанс избавиться от поврежденного состояния. У того же Иринея Лионского мы обнаруживаем параллель судеб и значения двух «дев» - Евы и Марии. Обе были обручены, но оставались еще девами, обе были выбраны *небесными* силами и доверились им. Однако через деву Еву, которая была, по мысли Иринея Лионского, «несчастно» обольщена, человеческий род подвергся смерти, а через Деву Марию он спасается: «непослушание девы уравновешено послушанием Девы».²⁸

Согласно анализу Г. П. Флоровского, дальнейшее развитие православной христологии во многом строилось в духе целостной системы Кирилла Александрийского. Оно уходило в проблему разъяснения *неслиянности* человеческого и божеского и раскрытия пределов их единства. Богочеловеческое бытие, соединение человеческого и божественного, по Кириллу Александрийскому, начинается от самого *зачатия* плоти «нисшедшего слова», которое ни мгновения не существовало само по себе. Заметим, что здесь нет хронологического разрыва, который мы находим у Диодора и Феодора. Слово, соединившись с плотью в самом чреве женщины, усвоило эту плоть, как бы преобразилось в нее и с ней (в ней) и родилось. Говоря словами Кирилла Александрийского, «сам Логос родился человеком от жены».²⁹ Очевидный смысл такого *необычного* воплощения Логоса в человеческое тело (заметим, женское) в том, чтобы соединив по ипостаси (с собою) человеческое естество, спасти человека. Это

²⁶ Иринея Лионский не случайно так тщательно детализирует родословие Иисуса. Известно, что по традиции в Предании даются только родословные мужчин и нет родословия женщин. Поэтому требовались дополнительные доказательства того, что личность Марии вписывается в обетование, данное роду Давидову. Требовалось также исключить любые намеки на участие в рождении Иисуса его приемного отца Иосифа, родословие которого тщательно прописано и не подлежало никакому сомнению. По мысли Иринея Лионского, Христос был истинным Богом, рожденным от Отца, и истинным Человеком, родившимся не от Иосифа, но от Девы. Исключается даже родство по свойству, так как и в этом случае аннулируется обещанное Давиду.

²⁷ Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. С. 301.

²⁸ Там же. С. 486.

²⁹ Цит. по: Флоровский Г., протоиерей. Восточные Отцы IV века. Paris, 1990. С. 63.

обоснование созвучно обоснованию, которое мы находим и у Иринея Лионского. Тело человека становится собственным (страдающим) телом Христа, сохраняющим, однако, духовную волю и бесстрастие Бога (силу Логоса). Тело Христа как бы сделалось приманкой смерти.

Иоанн Дамаскин, рассуждая об ипостасях Христа, называет Марию богородицей и говорит о том, что она родила ипостась, познаваемую в двух естествах, «безлетно рожденную от Отца». Именно эта ипостась затем «ради нашего спасения вселилась в Ее чреве и без изменения от Нее воплотилась и родилась».³⁰ И уже будучи в двух естествах, Христос был распят, воскрес, вознесся, так как только как человек он мог испытывать страдания, в то время как вторая его ипостась (божественная) оставалась бесстрастной. Иоанн Дамаскин поясняет, что Христос должен был явиться «вторым Адамом», чтобы испытать страдания, принадлежащие *страстному* телу, и усвоить их, как страдания «своей собственной плоти». Интересно, что Иоанн Дамаскин усматривает тождество в двух замечательных «рождениях»: Евы, которая была рождена без сокоупления, и Иисуса, который рождается хотя и посредством естественного закона *чревоношения*, но без зачатия. Эта необычная параллель дает повод считать, что Ева была результатом творческого плана Бога, подразумевающего духовное обновление человека.

По мнению одного из известнейших экзегетов древности Феодорита, через воскресение тела Христа открывается свобода от смерти для всего человечества, и поэтому полнота обоих *естеств* ясна и необходима. В этом случае «умолчание» естества человека в Христе ведет к его отрицанию, а отрицание этого естества как бы дискредитирует страдания Христа, что делает идею спасения призрачной.³¹ Марию Феодорит называет одновременно и богородицей (потому что образ Божий был соединен с образом раба), и человекородицей (потому что родила подобного себе). Это, по его мнению, исключало всякий намек на «нечестивое» «слияние» естеств.

Богословской мыслью подчеркивается, что «реабilitируется» человеческое тело в момент, когда Христос, воплощаясь в него, как бы дает ему шанс вновь приобщиться к жизни, «оживотвориться». Под телом здесь могла (например, у Афанасия Александрийского) пониматься в том числе и вся полнота человека со всеми свойственными ему психическими процессами, чувствами и страданиями.

Как ни странно, но косвенно на мотивы «реабilitации» человеческого тела выводит и толкование, что Христос пришел в

³⁰ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 2000. С. 220.

³¹ Феодорит, еп. Кирский. Церковная история. М., 1993. С. 21.

человеческой плоти лишь потому, что иначе был бы для человека недоступен, невидим. Именно тело позволило опознать Бога-Сына, приблизиться к его идеалу. Тогда следует признать, что тело не чуждо Богу, оно для него не некий *чужой временный* сосуд. Не может оно быть и априорной причиной греха, так как Иисус тогда оказался бы помещенным в эту «причину», хотя тело все же остается *предметом*, посредством которого способна грешить душа, находящаяся во власти страсти и безволия.

По нашему мнению, история зачатия, вынашивания и рождения Христа мультипликационным образом воспроизводит идею андрогинной стадии истории человека. Логос, воплощающий в себе мужское начало, сливается, диффундирует в женское начало, возвращая человеческому телу первоначальную гармонию и целостность. В облике уже рожденного Христа также отчетливо проступают признаки андрогинности: мудрость, сила духа, учительство (признанные атрибуты маскулинности) состоят в гармонии со смирением, покорностью и даже пассивностью (атрибуты фемининности). Акцент на двуипостасности как бы усиливает этот дуализм маскулинного/фемининного в Сыне Бога. Ипостась, которая отражает в себе вклад Отца, Логоса, Бога, должна пониматься как категория *мужественного*, в то время как ипостась, приобретенная от человека, отражает вклад *женщины*.

Мы видим в этом также отражение и мифотворческой фантазии через символы матери и возрождения. Символическое *тамление* по новой жизни запрашивает возвращение в материнскую утробу, чтобы вновь возродиться и стать бессмертным. У К. Г. Юнга мы находим интересный анализ бессознательной религиозной *тоски по матери*, которая возникает на фоне невозможности оторвать *libido* от *imago* матери в борьбе против кровосмесительных побуждений. Непорочное зачатие в этом случае как бы решает проблему, избежав кровосмесительного греха, избежав полосочетания, вернуться в лоно матери, под родительскую защиту и вновь родиться. По мысли Юнга, религиозные системы всегда стремились артикулировать все влечения животной природы, не служащие непосредственно культурным целям, разрабатывать для них систему организующего контроля и постепенно приспосабливать к сублимированному применению.³²

Можно считать, что христианство также ищет пути, по которым актуальное *libido* может преобразовываться и достигать духовности. В то же время христианские тексты свидетельствуют, что попытки размыть границы между экстазом мистической близости к Богу и

³² Юнг К. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. С. 227.

актуализированной, *прорвавшей* все культурные запреты *libido* - весьма трудная задача. Как в тексте Библии, так и в текстах церковных писателей явственно проступает сексуальная символика, которая как бы диффундирована в сублимированную либидозную духовность и описывает ее в своих категориях.

В христологических спорах мы обнаруживаем опознание пола в мужчине Иисусе Христе и женщине Марии. Попытки согласовать личную историю этих двух людей с усиливающимися настроениями «тнушения» полом и жизнью пола, с одной стороны, давали возможность к возвышению статуса женщины, с другой, - усиливали антибрачные настроения. История Иисуса и Марии – это история Сына и Матери вне контекста земных брачно-семейных привязанностей, в том числе и друг с другом. Отношения мать – сын психологическая основа для многих культов, и в связке Христос – Мария как бы просвечивает древний миф о боге, который появляется то в роли возлюбленной, то в роли сына. Образ девы Марии служил объектом экстатической любви христианина, вставшего на путь монашества и давшего обет целомудрия. Чувственная любовь к земной женщине заменялась на символический брак с идеальной *небесной невестой*. Обрученная с Богом, с *небесным женихом*, монахиня отказывалась от супружества и рождения детей.

В то же время то, что Иисус вынашивается женским телом через обычное состояние беременности, как бы освящает женскую потенцию к репродуктивности: прекращается «похоть» женского тела, побеждается его *порочность*, в которой упрекали античных женщин и *упрекали* Еву. Творящая мистическое чудо чадовынашивания, женская репродуктивная функциональность как бы сакрализируется после того, как отделяется от *похоти* сексуальности. Непорочное зачатие оценивается не как похоть плоти, а как божественный завет (возврат возможен через непорочность, через регресс сексуальности). Таким образом, через идею непорочного зачатия и христианского брака женщина освящается.

В более поздние времена репродуктивная сакрализация женщины усиливается сугубо экономическими (демографическими) мотивами. Женщина незаменима, так как именно она *основной поставщик населения*. Начиная с XVII в. формулируется потребность в медицинском дискурсе о сексуальности и всего, что связано с жизнью пола и репродукцией.³³ Мы можем говорить об эволюционном развороте и всего научного дискурса в сторону переопределения своего отношения к полу вообще и женскому полу - в частности.

³³ Об этом подробнее см.: Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб., 2004.

Грани культуры

В.В. Варава

Современная российская танатология (опыт типологического описания)

В последнее время в России отмечается повышенный интерес к проблеме смерти, которая привлекает внимание представителей из различных областей знания. Еще недавно феномен смерти был вычеркнут из орбиты гуманитарных и естественных наук. Сейчас происходит интенсивная компенсация в осмыслении некогда недодуманных непродуманных тем. Качество этого осмысления различно, но обилие интерпретаций позволяет с полным правом охарактеризовать сложившуюся ситуацию как «танатологический ренессанс».¹

Переоткрытие смерти в культуре приобретает разнообразные мотивы, имеющие не только компенсаторный характер. Философская мысль XX века, продолжавшая изучать человека, а не его «след» в культуре и языке,

¹ Отечественные журналы гуманитарного профиля («Вопросы философии», «Человек», «Философские науки», «Социс», «Наука и религия», «Искусство кино», «Ступени») уделяют немалое внимание вопросам смерти. Практически ежегодно в различных городах России проводятся конференции, посвященные феномену человеческой конечности: «Тема смерти в духовном опыте человечества» (СПб., 1993); «Жизнь. Смерть. Бессмертие» (СПб, 1993); «Смерть и умирание: опыт междисциплинарного исследования» (М., 1993); «Смерть как феномен культуры» (Сыктывкар, 1994); «Информационные аспекты жизни, смерти и бессмертия» (Зеленоград, 1995); «Российский Танатос: размышления о жизни, смерти и бессмертии» (2-ая Международная Летняя школа молодых ученых по истории идей; Санкт-Петербург, 1999); «Проблематика смерти в естественных и гуманитарных науках» (Белгород, 2000); «Философия о смерти и бессмертии человека» (Воронеж, 2001). Защищаются докторские и кандидатские диссертации: *Борецкий О.Н.* Конечность человеческого бытия как проблема мировоззрения, 1989; *Матяш Д.В.* Танатология: социокультурный контекст, 1997; *его же:* Жизнь и смерть: от сакральной символической обратимости к постсакральной бинарности (социально-философский анализ, 2003; *Мордовцева Т.В.* Трансформация феномена культа в контексте отечественной танатологии, 2004; *Лаврикова И.Н.* Человеческая смертность: пути познания и социализации, 1999; *Шенкав М.А.* Смерть как социокультурный феномен, 1999. В Санкт-Петербургском государственном университете была создана Ассоциация танатологов с проектом «Тема смерти в духовном опыте человечества», выпускающая альманах «Фигуры Танатоса: «Символы смерти в культуре» (1991), «Философские размышления на тему смерти» (1992), «Тема смерти в духовном опыте человечества» (1993, 1995), «Искусство умирания» (1998), «Кладбище» (2001), сборник «Memento vivere, или Помни о смерти» (2006). Помимо серьезного научного осмысления, тема смерти находила свое журналистское воплощение в начале 90-х гг. в популярных изданиях (*Баландин Р.* Жизнь, смерть, бессмертие? М., 1992; *Горболевский А.А.* Другая жизнь? М., 1992, №4; *Зигуненко С.И.* Неизбежна ли смерть? М., 1992). В последнее время Интернет активно осваивает тему смерти (некоторые сайты: «Виртуальное кладбище. Новые литературские мостки», «Уровень Смерть», «Смерть в Internet»).

констатировала истощенность антропологических парадигм, базировавшихся на идеях рационально-постижимого бытия и однозначно-непротиворечивых истин.

В ситуации техногенной переразвитости культуры homo sapiens окончательно вытесняет homo philosophicum, инициировав онтологический распад личности. В поисках новой антропологической модели философы все более настойчиво обращаются сейчас к *целостному образу человека*, в котором смерть - не внеположенный фактор («естественное прекращение жизнедеятельности организма»), но нечто, имеющее сущностное значение для *бытийной полноты* личности.

Но не только «антропологическая нищета» влечет современного человека к теме смерти. Интенсивный рост научного знания также стимулирует интерес (часто уже нездоровый) к «жгучим» темам. Сейчас стало возможно вторгаться в некогда запретные зоны человеческого бытия. Появился проект «геном человека», привлекий к себе внимание широкого круга ученых из различных областей. Это не случайно: ведь целью этого проекта является расшифровка «генетического кода», обещающая невероятные, подчас чудовищные, возможности. Гедонистическое самолюбие рыночного субъекта получило шанс реализовать свои тайные желания. Возникает новая фаза технократического утопизма – «трансенный утопизм»; человек утрачивает понимание онтологических границ своей личности и дерзает осуществить нелепые, порой, абсурдные проекты.

Интерес к вопросам смысла жизни и смерти обусловлен сегодня все более возрастающим вниманием к своеобразию русской философии. Здесь тема смерти нашла глубоко оригинальную проработку. По мере раскрытия своих потаенных пластов русская мысль обнаруживает ряд принципиально новых идей и концепций, способных изменить духовно непродуктивные представления о человеке и расширить тем самым границы существующего гуманитарного знания. Взгляд на русскую мысль через призму смерти способствует более глубокому постижению подлинных основ русской философской ментальности, которые традиционно или замалчиваются, или искажаются. Это объясняется действительной самобытностью отечественного любомудрия, понимание которого требует целостной вовлеченности исследователя в бытийную тематику: «Русская философия глубже, чем какая-либо иная заглянула в недра человеческой и божественной духовности, причем не только через посредство слов».²

² Корольков А. Русская духовная философия. СПб., 1998. С. 24. Автор глубоко раскрыл национальный смысл русской философии и причины традиционного искажения ее подлинного лика (особенно в статьях: «Проблема начала русской философии. Метафизика молчания»; Мудрость. Философия. Духовность»; Национальное лицо русской философии»; «Философия русской школы»; «Духовная философия Ивана Ильина»).

Реанимация гносеологического интереса к *терминальной* проблематике в ситуации размытости методологических критериев создает определенный хаос (методологический произвол) в исследовательском пространстве. Междисциплинарный характер изучения феномена смерти усиливает исследовательский волюнтаризм, что порождает ситуацию «танатологического эклектизма».³ Во многом это результат недостаточного изучения отечественных и западных подходов к проблеме смерти, требующий преодоления.

Современная рефлексия на тему смерти инициируется многочисленными нефилософскими «собираательно-энциклопедическими» стратегиями. Ситуация требует выработки жесткой методологии, которая не позволила бы духовным смыслам смерти расползтись по территориям периферийных и прикладных для нее наук.

Характер осмысления смерти в каждой культуре и в каждой эпохе носит универсальные черты, определяющие уровень *духовного самосознания нации*. Ясно одно: не изучать смерть человек не может. Но делает он это всегда тем особым способом, по которому можно судить о его нравственном достоинстве, интеллектуальной честности и метафизической укорененности.

В качестве главных разграничительных критериев, позволяющих упорядочить многочисленные разноаспектные исследования темы смерти, в данной работе используются понятия *эмпирическая* и *философская* танатология. Термин «эмпирическая танатология» встречается в работе Э.Ю. Соловьева, посвященной философии М. Мамардашвили,⁴ для обозначения медитаций на тему «жизни после смерти» в стиле Элизабет Кюблер-Росс, Раймонда Моуди, Станислава Грофа. Мы предлагаем расширить понятие «эмпирическая танатология», включив в нее (помимо трансперсональной психологии) *все нефилософские* исследования феномена смерти в различных областях гуманитарного и естественного знания.

Таким образом, существующую на сегодняшний день литературу по изучаемому вопросу можно типологизировать следующим образом: 1) исследования в сфере эмпирической танатологии; 2) исследования философских аспектов смерти; 3) исследования англо-американской

³ «Сейчас мы переживаем накат четвертой волны эклектической танатологии (если первой считать эпоху классического масонства, второй — спиритические дискуссии времен Достоевского и Федорова, а третьей — эмигрантскую публицистику Серебряного века)» (*Исцелов К.Г.* Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. №3. С. 106).

⁴ *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник' 98. М., 2000. С. 395.

танатологии; 4) исследования в области истории русской философии; 5) художественная и эзотерическая литература.

Очевидно, что данные разделы не исчерпывают все имеющиеся подходы и не претендуют на полное описание источниковедческого материала. Задача в другом – определить общие тенденции изучения и осмысления смерти, представленные сегодня в России.

1. Исследования в сфере эмпирической танатологии.

Комплекс идей, связанных с восприятием, осмыслением и переживанием смерти, глубоко укоренен в ментальности того или иного народа и является своеобразным *идентификационным кодом культуры*. Постигание аспектов ментальности, связанных со смертью и умиранием, формирует более целостный и адекватный взгляд на сущностные различия между культурами. Это оказывается важным при их взаимодействии. Скажем, при разрешении биоэтических проблем необходимо изучать существующие этико-культурные типы отношения к смерти, имеющиеся в России и в тех странах, где принят танатологический взгляд на смерть.

Историко-антропологические параметры смерти раскрыты в работах А.А. Гуревича. «История смерти», - важнейший аспект социально-культурной системы общества» - таков один из главных выводов исследователя. Данный подход открывает широкую перспективу для изучения смерти в культурологическом, археологическом, этнологическом, семиотическом, литературоведческом, историческом контекстах.⁵

⁵ Гуревич А.А. Смерть как проблема исторической антропологии: О новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989. В эту категорию можно отнести работы П.С. Гуревича (Смерть как тайна человеческого бытия, Размышления о жизни и смерти (1991-1999). М., 1995. Эта же тема в различных культурологических и семиотических преломлениях представлена в следующих текстах: Руднев В. Культура и смерть (1991); Ямпольский М. Смерть в кино (1991); Шифферс Е. Отношение христианства к самоубийству // Искусство кино. №9. 1991; Бородай Ю.М. Эротика. Смерть. Табу. М., 1995; Толстая С.М. Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии // Фразеология в контексте культуры. М., 1999. Малинов А.В. Предрасмертные прогулки. СПб., 2000; Чхартшвили Г. Писатель и самоубийство. М., 2000; Уваров М., Ясаков О. Смерть и погребение в музыке // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Выпуск 6. СПб., 2001; Постнов О.Ю. Нетленные мощи и мертвые души: смерть в России // Традиция и литературный процесс. Новосибирск. 1999; в монографии: А.Ф. Закомлистова Изобразительность сродства и суверенитет различия в романе России и Запада. Философская антропология права» (Пермь, 1999) затронута проблема существенных различий антропологических характеристик жизни, смерти, бессмертия и в русском, и западно-европейском менталитете; проблема времени в структуре обрядовых причитаний обстоятельно рассмотрена Д.С. Лихачевым в книге «Историческая поэтика русской литературы» (СПб., 1997); Из недавних исследований этнографического характера можно выделить работы: Чумакова Т.В. Смерть и бессмертие в русской средневековой культуре // Человек. 2002. №4; Постнов О.Г.

Смыслообразующая функция смерти для структурирования литературного сюжета рассмотрена в статье Ю.М. Лотмана «Смерть как проблема сюжета». В ней высказаны некоторые принципиальные идеи, равно важные и для культурологии, и для литературоведения. В частности, продуктивной является мысль о возможности посредством превращения идеи смерти в формализованный набор средств выражения превратить ее в один из *универсальных языков культуры*.⁶ Тем самым появляется возможность создания базовых метафор смерти как интерпретационных моделей культуры.

Большой археологический материал содержится в работах Ю.А. Смирнова, посвященных выявлению общих и специфических законов, действующих в сфере погребальной практики с древности до современности. Автор вводит понятия «тафология», «тафономия», «тафогенез», «некрология», «моросфера», «моротон», «морозенос» и ряд других, которые значительно пополняют научный инструментарий, с помощью которого возможно более полное обобщение суммы традиционных знаний любого общества о смерти и способов обращения с умершими.

Подобные археологические исследования оказываются продуктивными для философско-антропологического изучения человека. Они показывают реальный, не завышенный уровень знаний относительно архаического периода, которым обладает эмпирическая наука. Стимулирующим философское постижение человека выглядит один из принципиальных выводов автора: «Обращаясь к вопросу о том, *почему* мустьерский человек стал хоронить умерших, следует сказать, что в настоящее время ответ может быть дан только в самой общей форме».⁷

Такие выводы препятствуют созданию вульгаризированных моделей происхождения и сущности человека, которыми, к сожалению, изобилует современная секуляризованная наука. Подлинно научное изучение восприятия смерти через погребальную практику ставит множество вопросов, которые в совокупности позволяют говорить о человеке как об «антропологической тайне».

Смерть в России X-XX вв. Историко-этнографические и социокультурные аспекты. Новосибирск. 2001; сборник, посвященный изучению материальной и духовной культуры славянских и балтийских народов, связанных с установлением у них типологического подобия «переходных обрядов»: *Исследования в области балтийско-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. М., 1990. В этом сборнике представлены труды таких ученых как Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров, Н.И. Толстой, и др.

⁶ Лотман Ю.М. Смерть как проблема сюжета // Лотман Ю.М. и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994.

⁷ Смирнов Ю.А. Мустьерские погребения Евразии: Возникновение погребальной практики и основы тафологии, М., 1991. С.223.; см. также: *Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения*. Исследования, тексты, словарь. М., 1997.

Интересная попытка сопоставить опыт реанимационной медицины с трудами христианских богословов и ученых-естественников предпринята в книге П. Калиновского «Переход. Последняя болезнь, смерть и после нее». Помимо традиционных доказательств «бессмертия души», основанных на «свидетельствах» очевидцев, в книге ставятся и решаются многие актуальные вопросы (кризис европейской христианской культуры, время и пространство в терминальном состоянии сознания, страх смерти, смысл страданий, терминальные болезни, смерть детей, терапия горя и др.). Следующий вывод автора ставит серьезный вопрос о наличии необходимого эвристического потенциала у науки, пригодного для адекватного изучения феномена смерти: «Наука дает определение всем предметам, явлениям, феноменам, и только определения того, что такое смерть, наука не дает».⁸

Значительное место в современной литературе уделяется практическим вопросам *биоэтики, психологии смерти и умирания, механизмам психологии старения, социологии смертности населения*.⁹ Это весьма симптоматично, так как геронтофобия становится одним из лидеров на шкале современных общественных психопатологий. Необходимо отметить и то, что интенсивность биоэтической проблематики находится в прямой зависимости от интенсивности забвения традиционных ценностей.

В последнее время интенсифицируются исследования *имморталогического* характера, основанные на идеях Н. Федорова, И.И. Мечникова, Ф. Кулревича.¹⁰ В этих работах упор сделан на *эциентических параметрах* проблемы. В них имеются некоторые интересные наблюдения, позволяющие судить о сегодняшних возможностях рационалистического изучения смерти.

⁸ Калиновский П. Переход. Последняя болезнь, смерть и после нее. М., 2002. С.130. Первая публикация книги была осуществлена в Австралии.

⁹ К наиболее заметным следует отнести: Юдин Б.Г. Введение в биоэтику. М., 1998; Силуанова И.В. Современная медицина и православие. М., 1998; Тищенко П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий. М., 2001; Эттинген Л.Е. Третий возраст // Человек. 2001. №1; Налчаджян А. Загадка смерти: (очерки психологической танатологии). Ереван, 2000; Ермолаева М. Практическая психология старости. М., 2002. Журнал «Вопросы философии» (1994. №3) посвятил проблемам и перспективам биоэтики целый раздел, в котором приняли участие такие исследователи как А.П. Огурцов, П.Д. Тищенко, Т.А. Покуленко, А.И. Иванюшкин. Б.Б. Прохоров занимается развитием такой модной отрасли современного человековедения как «экология человека» (Прохоров Б.Б. Наука о счастье // Человек. 2001. №3). Есть работы, в которых рассматриваются аспекты судебно-медицинской танатологии: Попов В.А. Судебная медицина. СПб., 2000.

¹⁰ Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. Новосибирск. 1990; Минеев В.В., Нефедов В.П. От смерти - к жизни: Идеи русского космизма и проблема нового понимания смерти и бессмертия. Красноярск, 1989; Линник Ю. Бессмертие. Новая имморталогия. Петрозаводск, 1990; Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Новосибирск. 1995.

«Важнейшая трудность сегодня, - говорят исследователи, - отсутствие теоретически выдержанного понятия смерти человека... Недостатком современного состояния разработки проблемы смерти и бессмертия является отсутствие единой концепции»,¹¹ Но это «сегодня» носит «вечный» характер. Опыт философской рефлексии свидетельствует о том, что не только «сегодня», но и никогда нельзя дать «теоретически выдержанный» ответ, определение, концепцию. Такова фундаментальная непостижимость смерти, которую научное сознание констатирует, но часто утопически пытается раскрыть эмпирически.

2. **Исследования философских аспектов смерти.** Многие современные отечественные философы в той или иной мере разрабатывали и разрабатывают проблему смерти (Н.Н. Трубников, М.К. Мамардашвили, И.Т. Фролов, П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов, Д.И. Дубровский, А.А. Гусейнов, С.А. Исаев, И.И. Гарин, А.А. Коган, П.С. Гуревич, В.А. Рабинович, В. Кувакин, Ю.Ю. Вейнгольд и другие).

В философской литературе советского периода сложилось по крайней мере три подхода к проблеме смерти. Они наглядно отражают духовно-культурную ситуацию эпохи, ее философские возможности и ограниченности.

Первый («классический») свое отношение к смерти выражал не позитивно (размышляя над конечностью человеческого существования), а *негативно* (через радикальное отрицание бессмертия). «Личное бессмертие - одна из реакционных социальных иллюзий. Стремление к нему, т.е. к неограниченному продлению персонального существования индивида, абсолютно неосуществимо и порочно в своей основе»,¹²

Это своеобразное *credo* советского материализма, полагающее смерть «фундаментальным законом» существования живого, важнейшим «механизмом эволюции» высших организмов. При всей идеологичности этой позиции в ней отсутствует собственно философия. Такова особенность эпохи, в которой сциентистская уверенность вытесняет вдумчивые философские вопрошания. Поэтому в «Философском словаре» этого времени можно найти такое нефилософское определение смерти, отражающее уровень понимания проблемы большинством и являющееся, по сути, доминирующим в «общественном сознании»: «Необратимое прекращение жизнедеятельности организма, неизбежный естественный конец существования живого существа».

В рамках этого мировоззрения бессмертие индивида - вредная и опасная утопия, которой может противостоять лишь

¹¹ Минеев В.В., Нефедов В.П. Человек и его смерть. Красноярск. 1989. С.8.

¹² Панцхава И.Д. О смертности и бессмертии человека. М., 1965. С.35.

безальтернативная идея «социального бессмертия», приобретающая статус вероучительного принципа.¹³ Это позиция *сциентического скепсиса*: наука не может и не должна заниматься вопросами человеческого бессмертия; в сферу ее исследований могут входить проблемы геронтологии и ювенологии, но не иммортологии. Эта установка находит значительное подкрепление в *реаниматологическом скепсисе* материалистической науки: «Марксистская философия давно решила вопрос о смерти как о закономерном и естественном завершении жизни. Марксистская философия решила и вопрос о бессмертии: после смерти человек остается жить в результатах его творчества, в сотворенных им делах. Люди, отдавшие себя человечеству, не умирают. Другого бессмертия наука и материалистическая философия не знают».¹⁴

Очевидна философская бесперспективность подобного мировоззрения. Однако ему на смену сейчас пришло другое, идеологически противоположное, но философски такое же беспомощное. Это вульгарный спиритуализм и оккультизм, овладевающие массовым сознанием с невероятной быстротой.

Второй подход к смерти, сложившийся в советский период, можно назвать *сциентическим оптимизмом*. Он основывается на секулярном прочтении федоровских идей воскрешения. Здесь вера в науку огромна, с ней связывается реализация фундаментальных гуманистических проектов. Этот подход отмечается сравнительно большей философичностью, но только в плане постановки вопросов. Один из наиболее активных сторонников данного воззрения совершенно справедливо выражает сомнение и негодование: «почему же люди, достигшие столь грандиозных успехов в социальном и научно-техинческом развитии, сделавших первый шаг в космическое пространство, по-прежнему остаются бессильными перед старостью и фатальностью смерти?».¹⁵ Но по мере продвижения к ответам философский пафос исчезает, уступая место сциентистской утопии достижения личного бессмертия через «предупреждение заключительной стадии онтогенеза». Мировоззренческой квинтэссенцией данного подхода являются слова: «Нельзя считать идею бессмертия прерогативой религии. И именно наука способна и должна сказать здесь свое решающее слово».¹⁶

¹³ См.: Пазилова В.П. Религиозно-философская утопия Н.Ф. Федорова // Философские науки. №4. 1981. С. 93.

¹⁴ Неговский В.А. Об одной идеалистической концепции клинической смерти // Философские науки. 1981. №4. С. 55.

¹⁵ Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. Новосибирск. 1990. С. 5.

¹⁶ Там же. С. 14.

Научно-техническое устранение смерти любой ценой - основная идея этого проекта. Философские вопросы о *смысле жизни* и *смысле смерти* здесь вообще не ставятся, так как очевидно, что если конечная жизнь принципиальна бессмысленна и абсурдна, то бессмертие (витальная бесконечность) ничего не даст духовно ценного этой жизни.

Третий подход, проявившийся в духовной атмосфере советской эпохи, отмечается именно своей философичностью.

Глубочайшая бытийная рефлексия над обретением предельных смысловых основ жизни, подлинного Я открывается в работах Г.С. Батищева. Особое значение приобретает тема *духовной смерти* как эгоистической самопотери личности. «Никому себя не адресуя, человек отсутствует также и внутри самого себя. И все больше умирщвляет себя душевно и духовно – при физической видимости жизни».¹⁷

Большое метафизическое напряжение при постановке смысловых проблем имеет место в работах Н.Н. Трубникова. Уже в эссе «Притча о Белом Ките» обозначена вся философская фундаментальность темы смерти: «Он (Мелвилл) преподает нам трудную науку умирать, без которой нет, не может быть науки жить, ибо то и другое – умирать и жить – в конечном счете, в самой простой, первой и глубочайшей основе есть одно и то же».¹⁸

В эпоху гипертрофированного сциентизма, когда смерть оказалась «похищена» наукой и тем самым был профанирован ее метафизический смысл, Трубников пытается вернуть проблеме смерти ее исконнейший философский статус: «Нет более трудной для исследователя и более важной для размышления проблемы, чем проблема смерти не в каком-нибудь из ее частных, или специальных аспектов, например медицинском, демографическом и т.д., а в ее общечеловеческом, мировоззренческом смысле».¹⁹

Интересные размышления о диалектике бытия и небытия, стимулирующих поиск «причин небытия», можно найти у А.Н. Чанышева в «Трактате о небытии». Самоочевидность многих положений трактата («Мы ходим по тонкому льду над океаном небытия. Жизнь не может долго удержаться на вершине бытия. Отсюда сон и смерть».) и их парадоксальность («Небытие повсюду и всегда: в дыхании, в пении соловья, в лепете ребенка ... Оно - сама

¹⁷ Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 123.

¹⁸ Трубников Н.Н. Притча о Белом Ките // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 57.

¹⁹ Трубников Н.Н. Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни (через смерть и время к вечности) // Философские науки. 1990. № 2. С. 104.

жизнь!») в 1962 г. могла вполне восприниматься как смелый философский поступок.²⁰

Философ поставил под сомнение продуктивность западноевропейского постижения смерти, ибо оно игнорирует небытийную потенцию сущего: «Философия нового времени не смогла воздать должного категории небытия».²¹ За вычетом некоторых идеологических установок (в стиле советского *amor fati*) - преодолеть страх смерти и трагизм жизни, в целом трактат обладает сильной *вопрошающей потенцией*, о чем свидетельствуют его последние слова: «Человек приходит из небытия и уходит в небытие, так ничего и не поняв».

Среди последних исследований можно отметить содержательные и интересные работы С.С. Неретиной, В.А. Кутырева, П.В. Калитина, Л.Е. Балашова, В.М. Розина, В.А. Подороги, Б.В. Маркова, М.С. Уварова, В. Захарова, Т.В. Мордовцевой и др.²² Эти работы объединяет идея значимости смерти, ее неустранимости из горизонта человеческой рефлексии, хотя авторы представляют совершенно различные версии понимания феномена смерти.

В.А. Подорога формулирует принципы новой, «телесно ориентированной» антропологии, в которой тема смерти переплетается с темой тела. Создается своеобразный вокабуляр «феноменологии тела» («стратография тела», «анатомический дискурс», «телесная схема», «кожа предмета», «семиозис тела», «телесные каноны», «шизотело» и т.д.).

Интересную попытку декомпозиции внешних смыслов языка с целью дешифровки потаенной семантики смерти предпринял П. Калитин в книге «Мертвый завет». Здесь слова распадаются на стихийные дологические элементы, и открывается тем самым

²⁰ Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. №4. С. 159, 162.

²¹ Там же. С. 159.

²² Неретина С.С. Смерть как условие бессмертия // Человек. 2002. №4; Кутырев В.А. Человек XXI века: уходящая натура // Человек. 2001. №1; Балашов Л.Е. Жизнь, смерть, бессмертие. М., 1996; Марков Б.В. Мертвое и живое // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. СПб., 1998; Розин В.М. Смерть как феномен философского осмысления // Философские науки. 1997. № 2; Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995; Уваров М.С. Метафизика смерти в образах Петербурга // Метафизика Петербурга. СПб., 1993; Гуревич П.С. Философская антропология. М., 1997; Захаров В. Герой абсурда и его бунт (Альбер Камю: трагедия счастья) // UNIO MISTICA. Московский эзотерический сборник. М., 1997; Мордовцева Т.В. Идея смерти в культурфилософской ретроспективе // Таганрог, 2001; Калитин П.В. Уравнение русской идеи (по-святоотечески новая и оригинальная система «мысли-поступка-социума» российских ученых монахов второй половины XVIII - начала XIX веков). М., 2002. П.В. Калитин осуществил первую публикацию на русском языке уникальнейшей в истории мировой мысли работу французского философа В. Янкелевича «Смерть» (1999).

возможность через покаянный опыт автора (через его «смерть») совершить новую «сборку» языка, которая будет соответствовать уже новой, просветленной и преображенной личности.

Оригинальную культур-метафизическую трактовку Петербурга предлагает М.С. Уваров: «Петербург начинается на крови своих строителей, в мрачном синтезе с угрюмым и промозглым климатом рождается вечная тень смерти». Эту тактику можно взять на вооружение при анализе других городов России с целью создания их мифо-танатологического облика.

Особо следует сказать о вкладе А.В. Демичева в разрабатываемую проблематику. Он обосновал статус философской танатологии «как мировоззренческого и ориентирующего знания». В его работах вопросы жизни и смерти человека решаются в рамках философской антропологии с привлечением богатого материала историко-культурного характера, а также идей современных западных философов (М. Хайдеггера, Э. Левинаса, Ж. Делеза и др.). Значительно расширен теоретический инструментарий философской танатологии («экспозиция телесной смерти», «некроцентрированное сознание», «мнемозическая реабилитация покойника», «драйв к смерти», «некропревращения», «микросмерть», «макросмерть», «энергия Танатоса», «суверенная смерть» и другие деривативы). Это создает необходимую эвристическую основу для продуктивного анализа смерти в современном социокультурном контексте.

Демичев отметил формирующуюся тенденцию энциклопедичного и нефилософского подхода к смерти. Поэтому «возникает потребность в длинном разговоре в более или менее единой дисциплинарно-языковом пространстве».²³

В последнее время популярен *постмодернистский дискурс смерти*.²⁴ Основополагающие постмодернистские установки сводятся к задаче ниспровержения «больших идеологий» как «тоталитарных стратегий разума». Но это ниспровержение, как правило, оборачивается разрушением всяческих смыслов, на руинах которых манифестируется смерть как «голый» аргумент абсурда, вне каких-либо философских и нравственных осмыслений. Постмодернистская эксплуатация темы смерти, внеморальная эстетизация смерти способна приобретать некрофильские формы и соответствующие некро-практики. Это имеет деструктивный эффект и в итоге профанирует метафизический смысл человеческой конечности.

²³ Демичев А.В. Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию. СПб., 1997. С. 7.

²⁴ См.: Мазин В. Кабинет некрореализма: Юфит и (1998), а также некоторые авторы альманаха «Фигуры Танатоса».

Постмодернистский элемент рефлексии (в той или иной степени) присутствует и, видимо, будет присутствовать в работах, посвященных феномену смерти, даже у тех авторов, которые добросовестно и всерьез занимаются проблемой. Такова «логика времени». Постмодернистское мышление возможно изживать по мере освоения отечественной философской традиции, в которой представлены совершенно иные подходы к смерти.

3. Исследования англо-американской танатологии. Решение проблем смерти сейчас происходит через обращение к опыту англо-американской культуры. Именно в ней во второй половине XX века на стыке различных междисциплинарных исследований появляется сама наука танатология.

Можно утверждать, что *современная западная танатология является фундаментальной парадигмой*, в которой свершается жизнь и смерть человека. Без преувеличения, танатология – религия XXI века. Техносоциум, порвав с традиционными практиками общения со смертью, формирует *эвтаназийную парадигму*, порождающую индустрию смерти. На Западе создана мощнейшая информационная база, проводятся многочисленные конференции и симпозиумы, создаются различные общественные организации с одной единственной целью - обеспечить современному человеку комфортный уход из жизни. Философский вопрос о смысле жизни здесь не ставится, ибо мешает комфорту самой жизни.

В качестве только одного примера можно назвать крупнейшую американскую ассоциацию «The Association for Death Education and Counseling» (ADEC) – профессиональную организацию, включающую ученых, врачей, психологов, философов, которая занимается широким кругом вопросов, связанных со смертью и умиранием как в теоретическом, так и в практическом плане, готовящая и выпускающая сертифицированных специалистов в области танатологии (CT - Certified in Thanatology: Death, Dying, and Bereavement).²⁵

Аналогичные структуры начинают появляться и в России. В августе 2001 года в Москве основан Институт танатотерапии. В его программных документах сказано: «В основе базового стремления к

²⁵ Среди аналогичных организаций, проектов, библиотек, изданий можно назвать: The British Medical Journal (BMJ); Hood College, Frederick, Maryland (Certificate in Thanatology for post graduates); International Association of Near Death Studies; The NLM PubMed Project; National Center for Death Education (NCDE); Soros Foundation: Project on Death in America; University of Toronto Joint Centre for Bioethics. Трудно говорить, насколько эффективным является танатологический реванш Запада в преодолении фундаментального антропологического кризиса, но характерен сам поворот в сторону проблем смерти.

жизни лежит контакт с процессами смерти и умирания, который мы определяем как инстинкт жизни. И этот же контакт лежит в основе естественного, «правильного» умирания в фазе смерти. В силу разных причин он утрачен в наше время, а результатом этой утраты являются нарушения и базового стремления к жизни, и естественного умирания. Поэтому основной целью Института танатотерапии является оказание помощи всем нуждающимся в налаживании и установлении нормальных отношений с процессами умирания и смерти. Эта помощь осуществляется в проектах Института, разработки которых ведутся в границах концепции танатотерапии и соприкасающихся с ней областей знаний».²⁶

Основная задача, вокруг которой организуется деятельность этого института - «культура правильного умирания». Именно этим и мотивируются большинство западных танатологических практик, для которых «правильный» способ ухода из жизни – высшая цель.

Можно говорить о том, что деятельность московского института танатотерапии есть калька западного опыта в этой области. К тому же научное обоснование этой практики базируется на весьма сомнительных (с эзотерическим уклоном) методологических принципах: «В основе метода танатотерапии лежат целительные биологические реакции (они организуют и корректируют общий энергобаланс, запуская процессы саморегуляции). Условия для их проявления возникают благодаря всей обстановке работы с клиентом (пациентом), характеру приемов и особому подходу («body-tuning» — «настраивание» разбалансированной внутренней реальности через «настраивание» тела)». Такой подход к жизни никак не увязывается с традиционными ценностями отечественной культуры.

Всесторонняя критика западной танатологии с духовно-нравственных позиций была осуществлена еще в 1985 году В.Ш. Сабировым. Главный изъян этой практики (хотя для западной культуры это не изъян) в том, что «танатология не увязывает проблему смерти с вопросом смысла жизни, вынося ее за пределы морали вообще».²⁷ Психологический комфорт в процессе умирания, достигаемый посредством совершенно различных способов (в том числе и через эвтаназию) выступает в качестве легитимизации и тем самым оправдания гедонистически прожитой жизни. Приятная жизнь - приятная смерть. Таков лозунг современной западной (преимущественно американской) философии жизни и смерти.

²⁶ Официальный интернет - ресурс. Режим доступа: <http://www.thanatotherapy.ru>

²⁷ Сабиров В.Ш. Критический анализ философско-этических оснований современной танатологии // Философские науки. 1995. №3. С. 105.

Ценностная нейтральность науки – основное мировоззренческое правило позитивизма, которое распространилось и на глубоко этическую сферу, сферу смерти. Танатология – это *технология умирания*, не предполагающая духовного постижения жизни.

Современный отечественный гуманитарий, к сожалению, имеет одностороннее, восторженно-апологетическое представление о евро-американской культуре. Относительные достижения этой культуры в технократической сфере являются как бы алиби вообще мировоззренческого превосходства. Как бы ни критиковался сейчас западный опыт, современное переустройство России ведется исключительно по западным образцам.

Современный рынок услуг начинает наводняться «танатологической продукцией», изготавливаемой по евростандартам. Это не может не вредить духовному самочувствию нации.

Основной корпус западных разработок, представленных в российском гуманитарном пространстве, относится в своем большинстве к эмпирической танатологии. Собственно философские параметры англо-американской танатологии, которые достаточно полно обозначены в работах таких авторов как Hartshorne Ch., Perret R.W., Thomas V.S., Pojman L.,²⁸ еще не освоены в той мере, чтобы стала очевидна их инаковость по сравнению с отечественными.

Необходимо более тщательно раскрывать мировоззренческие основы англо-американской ментальности (прежде всего ее радикальный утилитаризм и гедонизм) в целях выяснения возможности или невозможности использовать опыт этой культуры в практических целях. Современный некритический перенос многих западных технологий происходит из-за игнорирования культурно-

²⁸ См.: Hartshorne Ch. The Acceptance of Death // Philosophical Aspects of Thanatology (1978), Perret R.W. Death and Immortality (1987), Thomas V.S. Death and the Meaning of Human Existence (1989). Pojman L. Life and Death - A Reader in Moral Problems. United States Military Academy, 2002. В хрестоматии «Психология смерти и умирания» (Минск, 1998) представлены наиболее популярные тексты эмпирической танатологии (С. Гроф, Д. Халифакс, Р. Моуди, А. Ландсберг, Ч. Файе, Л. Уотсон, Д. Хамфри). Имеются еще несколько переводных работ (Курицман Дж., Гордон Ф. Да стинет смерть! М., 1987, Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1984. Однако основные работы, дающие полное представление о реальных масштабах западной танатологии, еще не изучены. До сих пор не переведен на русский язык сборник статей известнейших авторов, с которого и началось развитие танатологии в западном мире: The Meaning of Death (1959). Зависимость восприятия смерти от социокультурных факторов раскрыта в работах: Kalish A., Reynolds D. Death and Ethnicity: a Psychocultural Study (1976), Shibbles W. Death. An Interdisciplinary Analysis (1974), Shneidman E. Death of Man. N.Y. (1973), Vernon G. Sociology of Death. An Analysis of Death-related Behavior. N.Y. (1970); Choron J. Death and Western Thought (1973). Есть исследования англоязычных философов, занимающихся русской философией смерти: Harrington A. The Immortalist. An Approach to the Engineering of Mans Divinity. N.Y. 1970.

антропологических расхождений, которые были, есть и будут до тех пор, пока будет существовать человечество в его национальной представленности. Верифицировать эти расхождения представляется возможным на уровне национальных языков.

4. Исследования в области истории русской философии. «Проблема смерти и бессмертия – это одна из самых притягательных и самых мучительных тем русской культуры» – замечает современный исследователь.²⁹ Процесс постижения национального сознания в России через постижение философских оснований отечественной культуры в последнее десятилетие приобретает все более полновесные и продуктивные формы. Постепенно приходит понимание того, что русская философия представляет собой уникальное духовно-интеллектуальное явление, невыводимое из философских традиций Запада и Востока. Коренное свойство русской мысли, ее «фундаментальный богословско-метафизический характер» (М.Н. Громов) сохраняется на всем историческом протяжении.

Сейчас появились работы, в которых непосредственно рассматриваются решения проблем жизни и смерти, характерные для русской философской ментальности. Среди исследований последних лет выделяются труды С.С. Хоружего, на наш взгляд наиболее точно определившего своеобразие русской философии; исследования С.Г. Семеновой, В.Ш. Сабирова, О.С. Пугачева, Н.К. Гаврюшина, К.Г. Исупова, И.И. Евлампиева.³⁰ Особенность этих авторов в том, что фундаментальные черты национального философского мировоззрения они непосредственно увязывают с идеей преодоления смерти. С.С. Хоружий выразил это предельно ясно: «Суть и задачу 'общего дела' человека и человечества можно определить одною краткою формулой: *непрятие смерти*. Ибо хоть нам не дано ясно, 'ответчиво' знать о том высшем горизонте бытия, в который имеет претвориться человек, но мы знаем твердо, что самое стремление человека к этому высшему горизонту есть не что иное, как стремление к преодолению смерти, к избавлению от обреченности Ничто, к освобождению здешнего бытия из-под власти дурной конечности.

²⁹ *Евлампиев И.И.* Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблемы бессмертия // Вопросы философии. №3. 1998. С. 18.

³⁰ *Сабиров В.Ш.* Русская идея спасения (жизнь и смерть в русской философии). СПб., 1992.; *Пугачев О.С.* Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии (конец XIX-начало XX вв.). Пермь. 1998; *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С.Г.Семеновой также принадлежат исследования, посвященные восприятию смерти русскими писателями (А. Платонов, М. Горький, М. Пришвин); Русская религиозная антропология: Антология. М., 1997; богатейший историографический материал, посвященный русской философии смерти XVIII-XX вв. дан в работе *Исупова К.Г.* Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. №3.

В этом - последний самый глубокий смысл духовной работы человека: смысл эсхатологический. ... А без этого чувства и напряжения всякое духовное и культурное делание человека, в конечном счете, только беспечно и бесплодно, только даящееся под разными формами рабство Ничто. ... неисчезающей нотой в культуре должно звучать эсхатологическое напоминание и свидетельство: ига смерти не должно быть. Единственное и истинное дело человечества - преодоление смерти».³¹

Воззрения некоторых отечественных философов изучены достаточно глубоко и разносторонне (Н.Н. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Л. Шестов, С. Франк, Е. Трубецкой). На основании изученных взглядов можно говорить о типологических особенностях отечественной философии. «Интенция бессмертия, заданная в русской философии, теонимна (богозаконна), в то же время имеет онтолого-моральные основания в плане «добро»-«зло», она направлена на преодоление разрыва между метафизическим (нормальным) и физическим (страдающим от нарушения нормы) миром»³².

В то же время предстоит работа по выявлению неизвестного у известных (в частности большой интерес в этом смысле представляют идеи В.В. Розанова, К. Леонтьева, Л. Карсавина, В.И. Несмелова, С. А.Алексеева (Аскольдова), С.Н. Булакова, Б. Вышеславцева, П. Флоренского, Д.С. Мережковского, Г. Флоровского, И. Ильина, М.М. Бахтина, М.Н. Бахтина), а также раскрытие новых и малоизученных имен (Ф.Э. Шперк, Г.Э. Ланц, митрополит Платон (Левшин), Евгений Булгарис, П.Е. Астафьев, В.А. Кудрявцев-Платонов, А.А. Мейер, А. Горский, Л. Юшкевич, В.П. Свентицкий, Волжский (А.С. Глинка), А.А. Токарский), выражающих в своих работах сущность национального своеобразия относительно изучаемой проблематики. Многие принципиально значимые тексты кон. XIX – нач. XX вв., затрагивавшие проблемы смерти, еще не введены в научный оборот и практически неизвестны.

Знакомство с этими текстами позволяет увидеть, что в отечественной духовно-интеллектуальной традиции весьма низок интерес к эмпирической танатологии (особенно медико-психологическим аспектам). Сам термин «танатология» в классических работах отечественных философов, размышлявших над проблемой смерти, не употреблялся. Говорили о «метафизике смерти», «сотериологии», «смысле жизни», «софиологии». Основной акцент в русской философии делается на духовных и метафизических измерениях Бытия. В англо-

³¹ Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С.18-19.

³² Пугачев О.С. Введение в иммортологию: историко-философский и этический анализ. Пенза. 2001. С. 150.

американской культуре наблюдается обратная ситуация: эмпирическая танатология здесь развита весьма на высоком уровне, а вот философия смерти явно занимает периферийное положение.

В России экзистенциальная проблематика поглощается сотериологией; «чистый» экзистенциализм не выделяется, так как для него нужны особые историко-культурные и философские основания. На этом фоне проявляется особенности философских традиций России и Запада, их существенные отличия.

В качестве яркого примера динамичной, глубокой рефлексии над смертью в традициях святоотеческой патристики и отечественного любомудрия можно привести философско-богословскую мысль о. Георгия Флоровского. В его трудах «Тварь и тварность», «О смерти крестной», «Воскресение жизни», «О Воскрешении мертвых» содержатся мысли, предвещающие фундаментальные идеи Хайдеггера и Янкелевича. Почему смерть - вершина этой жизни и одновременно космическая катастрофа, в чем «загадочность и таинственность смерти, каковы корни страха смерти, почему умирает только человек, в чем различие вечности и бесконечности, в чем действительный трагизм смерти - эти и другие вопросы «промысливаются» в столь интенсивном ритме, что формируют полноценную эвристическую базу для современных исследований смерти. «Физическая смерть человека - не отдельное 'природное явление', а скорее зловещее клеймо изначальной трагедии».³³ Таков метафизический накал, задаваемый Флоровским.

«В современной психологии, - говорит философ, как бы предсказывая нынешнюю ситуацию, - точно замалчивается катастрофа смерти. Смерть в этих схемах теряет свою метафизическую значительность и властность».³⁴

Психоаналитическая, геронтологическая, ювенологическая, трансперсональная, а сейчас - танатологическая трактовки человека и его смертности значительно упрощают и искажают духовный смысл трагедийности. Человек в этих методиках получает скорее не исцеление, а забвение самого себя. Отрадно, что именно русский философ-богослов одним из первых уловил опасную тенденцию времени.

В целях минимизации англо-американского лингвистического инструментария в русском языковом пространстве было бы уместным вместо слова «танатология» использовать сочетание «*терминальная антропология*». Это понятие покрывает все то, что входит в классическую западную танатологию, а также включает всю глубину и своеобразие восточнохристианского созерцательного опыта, на котором зиждется русская философия. Но появившаяся в последнее

³³ Флоровский Георгий, *прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 255.

³⁴ Там же. С. 423.

десятилетие обильная и многоплановая литература о смерти (как философского, так и иного свойства) значительно отошла от традиций отечественного любомудрия, что позволяет ее пока что интерпретировать в терминах «танатологии».

5. Художественная и эзотерическая литература. Принимая во внимание литературоцентризм русской философии и философичность русской литературы, необходимо рассматривать то, как тема смерти воплощается в художественных текстах.

Глубокая правда жизни - предмет обоюдного искания и русских писателей и философов. Русский художественный текст, да и вообще русская словесность традиционно тяготеет к запечатлению драматических изломов бытия. Стрдание, тоска, поиск смысла, оправдание Бога и человека, осмысление зла – исконные темы русской литературы, которые нельзя выразить понятийными категориями классического рационализма. Философский статус художественной литературы в России традиционно высок, и далеко не случайно, что она «в отдельные периоды становилась едва ли не единственной формой, в которой выражалась философская мысль».³⁵

Жить для того, «чтобы увеличился смысл существования людей» (А. Платонов), - такова нравственная максима русской литературы, по своей глубинной сути совпадающей с подлинным философским деланием. Пожалуй, в творчестве Андрея Платонова философская концентрация предельных вопросов достигла наивысшего уровня. Своими вопрошаниями он создает тот духовный контекст, присутствие в котором означает присутствие в традиции. Вот только одно платоновское раздумье из рассказа «Одухотворенные люди»: «он не мог ни понять смерти, ни примириться с ней. Смерть всегда уничтожает то, что лишь однажды существует, что не было никогда и не повторится во веки веков. И скорбь о погибшем человеке не может быть утешена. Ради того он и стоял здесь – ради того, чтобы остановить смерть, чтобы люди не узнали неутешного горя. Но он не знал еще, он не испытал, как нужно встретить и пережить смерть самому, как нужно умереть, чтобы сама смерть обесилела, встретив его». Здесь вся палитра русских вопросов представлена в единстве художественной формы и философского содержания.

Последнее время в литературе, к сожалению, происходит забвение традиционных вопросов, связанных с трагичностью человеческого бытия. Однако полного забвения, конечно, нет, и отдельные авторы (каждый на свой лад, разумеется) уделяют смерти значительное внимание (А. Проханов, О. Павлов, С. Сибирцев, Ю. Мамлеев, Л. Петрушевская, М. Струкова, С. Есин, А. Грякалов и др.).

³⁵ Артемьева Т.В. История метафизики в России XVIII века. СПб., 1996. С. 94.

Что касается эзотерической литературы, то, пожалуй, она наиболее полно отражает эклектический характер описываемой проблемы.³⁶ В современной ситуации относительной либерализации гуманитарной тематики смерть часто эксплуатируется на оккультный манер. Образовавшаяся «мистическая лагуна» в сознании заполняется материалом самого низкого качества. «Для современного сознания понятие мистического опыта так расплывчато и настолько засорено, что заведомо не является «понятием» в настоящем смысле».³⁷

Многообразие трактовок «высшей реальности» напрямую зависит от «мистического произвола» автора, способного «диагностикой кармы» вульгаризировать до основ все законные духовные искания личности. Эзотерическое мышление, являясь по сути сектантским не только по отношению к ортодоксальной религиозности, но и в целом к традиционной культуре, к высокой традиции, низводит действительно онтологически таинственную, непостижимую и трагическую смерть в разряд «жгучих тайн» (наряду с НЛО и проч.), закрывая тем самым возможность ее подлинного философского постижения.

Возможность многообразных интерпретаций смерти, стимулируемая неумной тягой человека к «запредельному», порождает своеобразное танатологическое экспериментаторство. Оно проявляется сегодня не в том, что человек дерзает вторгаться в сферу неведомого, но в том, *как* он это делает. Нынешняя духовная ситуация в России отмечена жесткой печатью неуклонного забвения метафизических истоков своей Родины, что закономерно порождает поиск смысловых ценностей в иных культурах. Экспериментирование стимулирует большой инновационный поток танатологических технологий, которые, естественно, не могут быть адекватно усвоены традиционным русским менталитетом. Здесь ситуация во многом аналогична той, которая имеет место в образовании.

Площадью «танатологический дискурс» в современной, все более становящейся бездуховной и нефилософской действительности,

³⁶ Объемная книга В.С. Поликарпова *Феномен «жизнь после смерти»* (Ростов-на-Дону, 1995) выполнена в жанре «сциентического эзотеризма». Она отвечает запросам современного эклектичного сознания, жаждущего, в том числе и *научно* проникнуть за грань жизни. Автор привлек большой материал из истории религии, науки (обойдя, впрочем, русскую философию) и сделал такой «фундаментальный» вывод: «после биологической смерти человека остается его «информационный ступок», дальнейшая судьба которого связана с осциллирующим физическим вакуумом как носителем мировой памяти» (С. 6). Характерным примером эзотерической трактовки «вечных проблем» является работа *Стовбчатого П.* Судьба. Фатализм. Смерть. М., 2001. С.349-364.

³⁷ *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1988. С. 5.

означает толкать эту действительность к окончательному распаду. Рефлексия же над смертью способна более всего разжечь метафизическую «страсть» человека, пробудить в нем подлинное философское горение, а значит, сделать его бытие более духовным.

Танатология узурпирует размышления над смертью, переводя всю проблематику в план технологии умирания, тем самым профанируя бытийную тайну, низводя человека до уровня психического и физиологического существа. Метафизика смерти - реальная альтернатива всем посюсторонним тактикам общения со смертью.

Этико-философский подход, характерный для отечественной культуры, дает наиболее глубокое осмысление феномена смерти. Он фиксирует нравственно негативную сущность смерти для человека любой эпохи и культуры и предлагает способы различного ее преодоления (и нравственного, и культурного, и физического).

Вместе с тем здесь раскрыт также и «позитивный» аспект смерти. В силу своей конечности человек обнаруживает в себе трансцендентную способность соотноситься с высшим началом Бытия, с Абсолютом. Человек существо антропологически расколотое, и его смертная часть всегда будет искать бытийного восполнения. Совокупный опыт духовной культуры совершенно ясно свидетельствует об одном: смерть - не норма, и никакие ссылки на «законы природы» не смогут удовлетворить трагические вопрошания страждущего сердца. Именно это качество и делает его бытие подлинно человеческим, раскрывая его трагический характер. Игнорирование этого факта приводит к духовно-нравственной и физической деградации личности и социума. Танатофобия порождает некрофилию; русская же метафизика смерти способствует преодолению страха смерти как «основного инстинкта» и расширяет горизонт духовного бытия человека.

Т.В. Мордовцева

Лики Танатоса в русском художественном слове

Идея смерти, выраженная на уровне индивидуального взгляда или существующая в качестве научной, философской теории, определяется особенностями культурной картины мира, в которой она возникает и развивается. Смерть в культуре как духовный образец запечатлевается в слове, преодолевающем бескрайнюю пустоту бытия, лишенного человека. Идея говорить о смерти возникает там, где есть потребность в смысле самоосуществления себя в мире. Наше Я утверждается путем обозначения границ, отделяя мир *моей* и *чужой* жизни, в которой неминуемо присутствует смерть.

Разграничение миров образует множественность культур, в центре которых заключено бречное «я, которое умирает» (Ж. Батай), желающее проговорить(ся) до конца. Поэтому всякое слово о смерти

есть голос брэнного Я, ищущего границы собственного мира в культуре. Размышляя о смерти публично, мы намереваемся войти в семиотическую плоть в качестве животворящего духа и обеспечить себе нетленность в Слове.

Обращаясь лицом к традициям Русского Танатоса, невольно ждешь лик того, кто уже *говорил*, оставив след на поверхности смысла культуры, чтобы завязать с ним диалог, чтобы осуществить встречу Я и Ты (М. Бубер). Человек всегда живет в ожидании встречи с другим человеком, который приоткроет ему тайну *себя* в жизни и смерти. Другой человек со своей жизнью и смертью служит для нас алиби бытия. Благодаря другому мы знаем, что умираем и только вместе с ним можем «проговорить смерть». Чтобы осуществить танатологический дискурс, нужен тот, кто будет доверенным лицом «бытия к смерти» и выступит в роли его тайного хранителя.

Для настоящего дня Питерского Танатоса этим Лицом, приоткрывающим Лик смерти, является Андрей Демичев. Он призывал изучать «культуру смерти и умирания», то есть творить ее в дискурсе. Вступая в диалог с ним, начиная нашу встречу, я отыскиваю голос, одухотворенный смыслом для меня в этой жизни.

Философия смерти и философия о смерти - так можно было бы охарактеризовать различительную позицию А.В. Демичева. *Философия смерти* – это личный опыт «приятия неприятия смерти», а также желание «пробовать иметь дело со смертью в той мере, в какой мы ей отданы и пользуемся ее нехваткой»,³⁸ подтверждением чему стала сама жизнь как философия смерти, а также работа в «Мастерской Платона». Здесь же философия смерти распадается на живой акт говорения и письма о ней. «Проговаривание смерти» – своего рода китч, свойственный романтической традиции, возвышающей смыслообразующие функции смерти, «своеобразная виталогическая стратегия», ложная по своей природе. В «письме смерти» все выглядит иначе, поскольку здесь снижен социальный и прочий контроль над мыслью: «смерть владеет мною в письме, я отдаюсь письму, презентующему смерть». В итоге появляется автоэпитафия, гармонизирующая речь и письмо смерти: «*занимался смертью играл с ней но все равно умер пока*».

Философия о смерти - творческое кредо, исследовательская тема, полнокровно представленная в «Дискурсах смерти». По мнению Демичева, возникший еще недавно ажиотаж вокруг темы смерти и умирания, повлекший за собой «недифференцированную всеядность», сменился академическим признанием не только проблем смерти, но и дисциплинарной значимостью философской танатологии,

³⁸ Демичев А.В. Мастерская Платона. СПб., 2000. С. 23.

утвердившей свою независимость от танатологии медицинской. В задачи танатологии, которая и есть выражение философии о смерти, должно входить изучение смерти как феномена культуры и человеческой мысли, выраженной на уровне знака, символа, размышления. По отношению к российской ментальной ситуации это изучение становится попыткой изменения сознания смерти. Здесь и теперь «необходимо обретение культуры смерти, умирания, переживания тяжелой утраты, выработки отношения к этим событиям как естественным, а кроме того, обладающим специфической человеческой значимостью».³⁹

Отечественный колорит ликов Танатоса заключен не только в глубоких философских, метафизических размышлениях, но и в разнообразных жанрах художественного слова - прозе, поэзии, кино и пр., через которые возможно «обретение культуры» с целью нахождения человеческого бытия в страхе, соблазне, ненависти, боли, любви и преодолении смерти.

Страх в результате непонимания причин внезапной смерти открывает мир художественных произведений русских писателей XIX-XX вв. Смерть оказывается недоразумением, нелепой случайностью, которая произошла именно со мной, а не с другим. Человек, оказавшийся у смертной черты, протестует, не понимая, почему умирать должен именно он, а не кто-то другой, для кого смерть, возможно, является закономерной участью. Если же «моя» смерть является случайностью или фатальностью, то возникает желание найти виновного, и, как правило, им становится Бог.

Именно на пороге смерти, не желая смириться с участью «всякого», человек обращается, иногда впервые, к Богу, чтобы призвать его к ответу на вопрос - зачем, почему именно я? И этот момент осознания смерти становится исходным для обретения человеком самого себя как частицы Бога, или мирового целого. Иначе говоря, смерть открывает собой величайшую тайну откровения: что есть человек и каково его предназначение; следует умереть или, по крайней мере встать на границу жизни и смерти, чтобы обрести подлинно человеческое в себе. Такую гуманистическую задачу и пытались выполнить русская литература, искусство, философия, размышляющие над судьбой человека и мира на пороге смерти.

Русская литература XIX-XX вв., в особенности - поэзия Серебряного века была воплощением философской рефлексии авторов над судьбой человека и мира, которая неминуемо привела к драматической тематизации жизни и смерти, иногда переходящей в фарс. Таковы герои Л. Толстого, Ф. Достоевского, отчасти Н.В. Гоголя и А.П. Чехова.

³⁹ Демичев А.В. Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию. СПб., 1997. С. 7.

По мнению же И.С. Тургенева, русские писатели сами искренне восхищаются смертью, поэтому их герои и умирают «по-особому», а живые они только мешают автору.

Философское наставничество А.Н. Толстого в стиле *moralité* особенно любимо танатологией по произведениям «Смерть Ивана Ильича», «Записки сумасшедшего» и «Три смерти», хотя несомненную ценность для понимания толстовской «правильности» и «неправильности» смерти имеют и другие его работы, сводящиеся к одному истинному вопросу - «зачем, за что?» Герои Толстого, как правило, менее всего думающие о смерти в течение жизни, становятся «приличными» людьми именно накануне своей смерти. Автор будто бы специально губит их, чтобы дать возможность «воскреснуть» в новой преображенной сущности еще до физического конца.

Рефлексия смерти вообще служит для Толстого художественным приемом для выражения человеческой идентичности. Ведь его герои, по большому счету, и не являются людьми до тех пор, пока не попадают в пограничную ситуацию. Все они до этого важного, откровенного события жизни были кем угодно - приличными служащими, чиновниками, родителями, супругами, - но только не людьми в подлинном смысле. Когда же они попадают в ситуацию «быть или не быть», в них пробуждается человеческая сущность. Вначале - мучительный вопрос «зачем, почему именно я?», ведущий к непониманию и неприятию мысли о смерти: «Ничего нет в жизни, а есть смерть, а ее не должно быть. (...) Я живу, жил, я должен жить, и вдруг смерть, уничтожение всего. Зачем же жизнь? Умереть..? Бог сделал это. Зачем?»⁴⁰ Затем - глубокое осмысление того, а «как я жил?», жил ли подлинной жизнью, или претворялся, играл в жизнь?

Ответ всегда ошеломляет человека и служит своеобразным оправданием смерти. Смерть пришла, оказывается, потому, что я жил «не так, как надо», «неправильно», «неприлично», но теперь уже ничего не вернуть и можно лишь принять смерть такой, какая она есть, без обмана: «Все то, чем ты жил и живешь, - есть ложь, обман, скрывающий от тебя жизнь и смерть».⁴¹ Поэтому герои Толстого - «хорошие люди» - в большинстве своем оказываются в итоге согласны со смертью. Стремление к смерти тем не менее далеко от некрофильских выражений: его инстинктивным началом является ностальгия по божескому в человеке и вопрос «зачем?» всегда имеет своего адресата - Бога. Смерть человека есть возвращение к истинному пониманию веры, которая вместе с размышлениями о конце бытия менее всего волнует при жизни.

⁴⁰ Толстой А.Н. Записки сумасшедшего // Толстой А.Н. Собр. соч.: В 14 т. М., 1952. Т. 10. С. 327, 330.

⁴¹ Толстой А.Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой А.Н. Собр. соч.: В 12 т. М., 1975. Т. 10. С. 177.

Обреченность литературных персонажей на размышления о смерти у «последней черты» выражает характерную для отечественной культуры ситуацию отношения к «моей» и «чужой» смерти. Толстой в «Смерти Ивана Ильича» подмечает одну важную ментальную особенность – страдания и страх сосредоточены в плоскости личного отношения к «моей» кончине. Человек озабочен собой, он не может «уйти от себя», понимая, что обречен. Через призму «моей» смерти мир превращается в крошечный ад – рушится карьера, возникают ссоры и распри в семье, уходит любовь и радость.

Совершенно иначе выглядит та же ситуация, но глазами другого человека, который еще жив, полон сил и менее всего думает о своем конце. Смерть «чужая» хороша в качестве утреннего сообщения или рассказа очевидцев с подробностями, это такое приключение; она будоражит сознание и тешит самолюбие – ведь «умер он, а не я». Поэтому и мертвец описывается в характерных для него позах, выражениях, в общем, он такой, как «всегда», как ему «положено быть». Смерть другого человека «должна быть», она естественна и представляется «обыкновенным делом», не то, что «моя» смерть, которая недопустима и невозможна.

Смирение перед неизбежностью смерти, рефлексия неминуемой участи людей, среди которых обязательно есть и моя брэнная душа и тело, настраивает человека на то, чтобы принять эту мысль с великим терпением. Смирение перед неизбежностью смерти возникает, как правило, у тех лиц, кто уже при жизни задумывался над предельными вопросами бытия. Принятие смерти означает глубину понимания и осознания того, что в мире действует незыблемый закон начала и конца. В этой ситуации человеку остаются, в общем, две возможные линии жизни – либо смиренно готовиться к смерти, проживая каждый день как последний, либо пытаться изменить положение дел и найти выход, но эта последняя стратегия уже переходит в иной план осознания смысла жизни и смерти.

Размеренное течение жизни в ожидании смерти описывается в некоторых рассказах А.П. Чехова, где герои пребывают в особой атмосфере опустошения и безразличия. Вообще, способ, при помощи которого Чехов описывает смерть и умирание, противоположен морализаторскому и эмоционально гнетущему приему Толстого. Если для Толстого было важно отразить предсмертные метания и страдания, вызванные осознанием и пониманием неизбежной участи, то Чехова больше интересует жизнь как прелюдия смерти. Чеховские герои – «милые» люди в отличие от «хороших» у Толстого – открыты смерти, так как считают ее обыденным делом. Они принимают свою участь без особых этических судорог и экзистенциального сопротивления. В лучшем случае их «пассивное» принятие смерти означает прагматичную обоснованность.

Философия, искусство и литература не всегда могли похвастать тем, что принимают для себя спокойно мысль, высказанную Рюриком Ивневым: «Жизнь – это жизнь, а смерть – лишь только смерть».⁴² Наша рефлексивная избыточность, ощущаемая как недостаточность, напротив, приводила к патетике и эпатажу *смирной жертвенности*, которая должна была объяснить первопричину зла (и добра) смерти. Герои художественных произведений, такие, как, например, Ипполит в «Идиоте» и Кириллов в «Бесах» Ф.М. Достоевского, Андрей Рублев в одноименной киноленте А.А. Тарковского, понимают смирение перед смертью через жертвенность жизни. Такие люди избирают страдания в жизни, чтобы примириться с собственной смертью и через нее причаститься ко всему людскому братству.

Влечение: тело смерти и смерть тела

Умиряющее тело – самое что ни на есть реалистичное доказательство бытия смерти, угнетающее своей непреложной истиной тления и разрушения. Именно она, эта «подверженная тлению» плоть, выступает главным свидетелем по делу о смерти человека. Поэтому и неудивительно то, что люди испытывают влечение к тайне смерти через распознавание законов умирания тела. В настоящее время уже можно говорить о существовании особой эстетики смерти и умирания, вошедшей в анналы культуры. Только на первый, непосвященный взгляд искусство, литература и философия в стиле *dance macabre* кажется отвратительным деянием и патологическим пристрастием ее создателей, но пристальный и внимательный взгляд разглядит в актуализации умирания подлинную жизнь смерти, ничем не прикрытую и обнаженную для *лицезрения*. *Macabre* оказывается тем единственно возможным, исключительно истинным воплощением смерти, с которым сталкивается каждый, но при этом человек отказывается принимать этот лик, вытесняя его образ в глубины бессознательного.

Реанимация *dance macabre* в отечественной духовной традиции культуры XX в. произошла, к примеру, в творчестве А. Платонова. Галерея образов в «Чевенгуре» и «Котловане» не оставляет сомнений в том, что ее инспирировала авторская тема телесной смерти. Как пишет литературовед С. Семенова, «все, что происходит с телом у Платонова, – прекрасно и жалко, как прекрасен и жалок сам человек».⁴³

Герои Платонова не просто смертны, как и все люди, но к тому же они из числа тех, кто испытывает странное влечение ко всему

⁴² Ивнев Р. Смерть неизвестного // Серебряный век русской поэзии. М., 1993. С. 294.

⁴³ Семенова С. «Идея жизни» Андрея Платонова / Платонов А. Чевенгур. М., 1988. С. 7.

мертвому – среди природы, людей, вещей, явлений. «Смерть, много смертей: дух покидает тело, выцветают глаза, «превращаясь в круглый минерал», отражающий небо, – то ли человек возвращается в природу, то ли природа в человека. Непостижимость перехода от чуда живой жизни к бездыханному телу притягивает, почти завораживает автора».⁴⁴ Каждый сюжет воплощает в себе умирание в каком-то из своих телесных проявлений, идет ли речь о человеке, машине, растениях, животных, о деревне, могильном кресте или лапте. Всюду встречаешь мотив разложения, гниения, распада, поэтому создается впечатление, что описываемые страдания людей неизбежны в этом тотальном бытии умирания.

Как «Чевенгур», так и «Котлован» оказывается местом священнодействия Смерти, которая зачаровывает самих мертвецов. Близость, даже взаимность живых и мертвых постоянно встречается в описаниях А. Платонова: живые призывают в помощь мертвых, а мертвые вопиют о несправедливости забвения к живым – так они и существуют вместе в одном бытии умирающей жизни. Чем это не иконография масабге? Разве не в пляске живых и мертвых Смерть водит свой хоровод?

Экзистенциальный пафос некроэстетики выражен и в творчестве кинорежиссера А. Сокурова, который обнажает и натурализует лик смерти, чтобы показать парадоксальную ценность и вместе с тем абсурдность физического бытия человека. Автор ставит своих героев в пограничные ситуации, ощущаемые всем телом – болезни и здоровья, старости и молодости, жизни и смерти. В кинолентах «Молох» и «Телец» он де- и реконструирует культ вождя благодаря его физичности, человечности, которая у каждого имеет одно – телесное измерение.

В своем выступлении на Днях петербургской философии (2003 г.) Сокуров объяснял цель современного авторского кино, которое должно сформировать зрительскую культуру «чтения» кинопроизведения. Зритель-читатель, отвыкший «работать» мыслью над увиденным, сопротивляется созерцать то, что является сущностью человеческого в человеке, например, смерть и умирание. Отечественное авторское кино без ложных спецэффектов и в натуральную величину репрезентирует смерть человека, инспирируя снятие табу на ее лицезрение, т.е. отрывая руки от зажмуренных глаз, формирует культуру приятия смерти.

Лик смерти, запечатленный в умирающем теле человека, возвращает к тем первоисточкам мысли, в которых она не была выделена еще как самостоятельная сила, сражающая все живое и

⁴⁴ Семенова С. «Идея жизни» Андрея Платонова / Платонов А. Чевенгур. М., 1988. С. 7.

опрокидывающая мир в бездну небытия. Мертвое тело как символ и предсимвол, означающий континуум культуры, вызывает многовековую творческую эмпатию наравне с метафизическими инспирациями смерти в философии, литературе, искусстве. Кроме того, эстетизация и культивация трупа, как, например, в некрореализме,⁴⁵ является отчаянной и смелой попыткой обратиться к лику смерти «без прикрас», оставляя человека наедине с тем, что само по себе лишено смысла и возникает на границе взаимоперехода природы и культуры, животного и человека, тела и разума. Только в трансгрессивном забвении возникает дистанция и различие (*difference*), позволяющее видеть смерть в многообразии ликов и личин (масок).

Красочная палитра Ликов Танатоса в отечественной духовной традиции превращена силой творческого гения в естество «культуры смерти и умирания», служащее мотивом нашей национальной идентичности. Образы смерти, артикулированные в синтетическом сплаве религиозной философии, метафизики, эстетики, этики, искусства, литературы, поэзии, представляют собой контекст понимания идеи смерти. Философская танатология в России, таким образом, культуросообразна и культурнозначима как явление специфичности и уникальности, практически нивелированное в постмодернистскую эпоху, когда человек утрачивает самоидентификацию.

Г.В. Варакина

Мистериальное искусство Скрыбина: thánatos или éschatos?

Творчество и идейные устремления Скрыбина - это яркий пример модернизма в музыкальной культуре России, противостояния традиционному искусству русской школы. Близкий в своих творческих поисках искусству Запада, мыслью своею он был устремлен на Восток - явление, характерное для художественной культуры рубежа веков. Но независимо от влияний и увлечений, через которые он прошел, Скрыбин всегда стоял вне пространства и времени, а также вне национальной принадлежности. Его родиной была Вселенная, красоту которой он воспевал в своем творчестве и царствие законов которой на земле он старался приблизить своим искусством.

Скрыбин стоял на грани двух эпох - уходящего XIX века и века нового. Своим творчеством, да и всей жизнью, он выразил духовное состояние этого переломного времени, сам став эпохой в музыкальной жизни России.

⁴⁵ Мазин В. Кабинет некрореализма: Юфит. СПб., 1998. С. 21.

«Я не знаю в новейшем искусстве никого, в ком был бы такой исступленный творческий порыв, разрушающий старый мир и созидаящий мир новый», - писал о Скрябине Н. Бердяев.¹

Скрябин хотел не только пересоздания мира, но мечтал о рождении нового мира и нового человека в нем. То, о чем грезили символисты, называя свою мечту теургией, поставил целью своего творчества Скрябин. Он говорил о том, что можно ускорить процесс смены эпох (или, как у Скрябина, вслед за Е. Блаватской, человеческих рас). Так родился замысел Мистерии, которая *должна была стать итогом предыдущей истории жизни на земле*. «И этот мир кончится, когда зазвучат звуки последней мистерии»,² но жизнь не прекратится, она станет иной – царство материи превратится в царство духа.

Историю Вселенной Скрябин воспринимал как Мистерию, конечная цель которой - преобразование человека в Духе и создание нового мира.

Нечто подобное мы встречаем у А. Белого. Он также утверждает «последней целью искусства - пересоздание жизни»,³ а мистирию рассматривает как совершенное произведение искусства, которое уже не будет искусством в его современном понимании, но превратится в свободную теургию. Мистерия явится объединением творческих возможностей человечества, синтезом всех форм искусства в утверждении Истины Всеединства, Единого Закона – Закона Духовной Всеобщности. Говоря словами Белого, «искусство утверждается здесь как средство борьбы за освобождение человечества».⁴ Под этими словами мог бы подписаться и Скрябин.

Подобного рода эсхатологизм мы находим и у Вл. Соловьева, который конечной точкой развития искусства считал пресуществление действительности и достижение человеком более высокого духовного уровня. «Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства. Ясно, что исполнение этой задачи должно совпадать с концом всего мирового процесса».⁵

Исходным пунктом философской концепции Скрябина является утверждение Духа как основы, сущностного начала мира, Вселенной. У Скрябина оно обретает форму Сознания, которое «ничего не переживает, но есть сама жизнь, оно ничего не мыслит, оно сама

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства: В 2 т. М., 1994. Т.2. С. 402.

² Там же. С. 402.

³ Белый Андрей. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 23

⁴ Там же. С. 161.

⁵ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1988. С. 398.

мысль, оно ничего не делает, оно сама деятельность».⁶ Таким образом, сознание выступает в роли источника жизни, а следовательно, и движения. Универсальное сознание (Бог) имманентно миру, который есть его творение. Человек, являясь носителем универсального сознания, приравнивается тем самым к Богу. Поэтому утверждения Скрябина: «я - Бог, я - космос, я - вселенная» - никак не могут быть свидетельством его безумия, но лишь следуют из его философской позиции.

Таким образом, нет множественности индивидуальных сознаний; «существует одно сознание, индивидуальное же сознание есть его кличка по тому содержанию, которое оно в данный момент и в данном месте переживает».⁷ Мир - это единое сознание, данное во множестве субъектов.

Проявление индивидуального начала Скрябин связывает с познанием мира отдельной личностью, с той гаммой переживаний, которая возникает в душе человека. Это познание, или различение мира Скрябин рассматривает как его создание: «Я создаю пространство и время тем, что я различаю».⁸ Это не значит, что непознанный мир не существует физически; он не существует в сознании данного человека, для него он мертв.

С точки зрения субъективности, Скрябин пропагандирует абсолютную свободу личности (имеется в виду творческая, созидаящая свобода) как необходимое условие самореализации универсального сознания. Итог развития индивидуальности он видит в «росте человеческого сознания до всеобъемлющего божественного сознания»,⁹ то есть в преодолении индивидуации, во всеобщем слиянии (экстазе). Иными словами, в представлении Скрябина, мир есть результат творческой воли Духа-сознания, а история этого мира есть «эволюция Бога», распавшегося на множество, каждая часть которого стремится в своем совершенстве стать снова Богом.

Эту «божественную игру» Скрябин отождествлял с творчеством. Творчество, по утверждению Скрябина, - это качественная сторона сознания, это способ его самореализации. «Все, весь чувственный мир есть творческий акт».¹⁰ С точки зрения мира, творчество - это условие его существования, его Закон, первостихия. Саму жизнь Скрябин понимал как акт творчества, как эстетический феномен. Таким образом, религиозность творчества - это родовое понятие; иным оно и быть не может в силу своей природы.

⁶ Записи А.Н. Скрябина // Русские Пропилеи. Т.6. Материалы по истории русской мысли и литературы. М., 1919. С. 188.

⁷ Там же. С. 166-167.

⁸ Там же. С. 136.

⁹ Там же. С.170.

¹⁰ Там же. С. 146-147.

Любой творческий порыв божественно санкционирован; все дело в способности отдельной личности осознать в себе не только индивидуальное, но и всеобщее. Вполне логично, что Скрябин подразумевал наличие круга избранных, или посвященных. Именно художественный гений должен возглавить человечество и повести его за собой. «Гений вполне вмещает все переливы чувств отдельных людей, и потому он как бы вмещает сознания всех современных ему людей».¹¹

Но Скрябин идет дальше, утверждая необходимость существования «высшей индивидуальности, которая явится центральным мировым сознанием, освободит дух от оков прошлого и увлечет в свой божественный творческий полет все живущее»;¹² тем самым исполнится божественная мистерия и воплотится воля Единого сознания. Такой «высшей индивидуальностью» Скрябин считал себя, причем совершенно искренне, видя в этом не свою заслугу и даже не божественный дар, но Великое к тому Призвание.

Революционность творческих исканий Скрябина не ограничивается открытиями в области средств музыкальной выразительности, что считалось общепризнанным фактом уже при жизни композитора. Он открыл «сферу нового звукозерцания»,¹³ создал не бывшее еще «звуковое тело». Более того, он вдохнул в это «тело» новую жизнь; он раскрыл для себя и запечатлел в музыке «какие-то неведомые дали, новые миры, где до него еще никто не бывал».¹⁴ Тем самым Скрябин не только продемонстрировал широкий спектр новых возможностей музыки, но и переосмыслил ее самую, выводя из тесных рамок формы искусства на уровень сущностного начала бытия. Этим Скрябин воплотил чаяния символистов о тотальной музыкальности как в эстетической сфере, так и в метафизической.

Для Скрябина музыка - это универсальный язык, выражающий мировой закон. Б.Ф. Шлецер в своей монографии, посвященной Скрябину, приводит следующие слова композитора о такого рода универсализме: «Существа, живущие в астрале, точно так же испытывают власть музыки, как и человек, так же послушный ее чарам и заклинаниям».¹⁵

При рассмотрении категории творчества мы определили его как качественную сторону Духа-сознания, как способ Его самореализации. Музыка имеет принципиально бытийную принадлежность, выступая в

¹¹ Там же. С. 155.

¹² Там же. С. 268.

¹³ Каратыгин В.Г. Избранные статьи. М.-Л., 1965. С. 223.

¹⁴ Энгель Ю.Д. Глазами современника. Избранные статьи о русской музыке. 1898-1918. М., 1971. С. 244.

¹⁵ Скрябин А. Письма. М., 1965. С. 269.

роли первостихии, первоначала Бытия, а не только в каком-либо Его качестве. Но в то же время музыка существует в физическом мире, т.е. в мире не-бытия.

Отсюда парадокс музыки. С одной стороны, музыка понимается композитором как основа Бытия, которое, в свою очередь, есть Мировой Дух, или Большое Я, или Бессознательное. С другой стороны, она, будучи нематериальным объектом, имеет физическую природу, подчиняясь законам акустики, т.е. принадлежа материальному миру, который есть не-бытие, не-Я. Обладая, таким образом, двойственной природой и обращаясь к сознанию человека, музыка объемлет собой все мироздание. Поэтому совершенно закономерны слова Вяч. Иванова относительно того значения, которым Скрябин наделял музыку: «Музыка для него, как для мифического Орфея, была первоначалом, движущим и строящим мир. Она должна была расцветать словом и вызывать образы всяческой и всей красоты. Она должна была вовлекать в свой чаровательный круг природу и новым созвучием вливаться в гармонию сфер».¹⁶

В приведенном фрагменте Иванов не только характеризует музыку как явление, но и обосновывает творческие поиски Скрябина на пути создания его Мистерии. Первое условие – безусловное господство музыкального начала в мире как символ его универсальности, первопричинности. Следующий шаг на пути к созданию Мистерии – синтез искусств на музыкальной основе. Из всего многообразия искусств Скрябин выделяет особо искусство слова, трактуя его как эквивалент музыкальной мысли. Оно способно переводить музыкальный язык из чувственной в сознательную систему координат.

Скрябин был первым, кто обозначил метафизическую глубину феномена синтеза в сфере искусства. По Иванову, музыка Скрябина должна была «вызывать образы всяческой и всей красоты», т.е. воплотить ту Реальность, о которой мечтал еще Вл. Соловьев, называя ее «духовной полнотой». Для этой цели одного искусства, хотя и множественного, недостаточно; музыка «должна была вовлекать в свой чаровательный круг природу», создавая, по прихоти художника, ландшафты, симфонии ароматов, световые сияния и фейерверки в сопровождении курений фимиамов и

¹⁶ Иванов Вяч. Скрябин. М., 1996. С. 11-12.

ласковых прикосновений. Таким образом, искусство на своей последней стадии объединило бы все возможные ощущения, которые человек способен воспринять, с одной только целью – слиться воедино и в этом символическом единстве воплотить Единство Вселенной.

Поскольку ощущение - это «состояние сознания», то комплекс всех возможных ощущений - это соединение всех возможных состояний сознания, т.е. возможность ощутить в себе присутствие всего универсального сознания. Это переживание Всего в Едином и есть экстаз, разрушающий индивидуальное и освобождающий Дух-сознание. У символистов эта стадия связывалась с преображением личности человека, у Скрябина - с ее *разрушением*. «Как только сознание созерцает мир безотносительно к тому, что делает это сознание его личным, оно и перестает быть личным. Оно становится тем высшим принципом, который связывает отдельные факты опыта в единый мир».¹⁷

Таким образом, символистской идее синтеза искусств Скрябин противопоставил идею мистериального объединения вселенной, назвав его «Божественным синтезом». «Высший же синтез есть тот божественный синтез, который в последний момент бытия включит в себя вселенную и даст ей пережить гармонический расцвет (экстаз) и таким образом вернет ее к состоянию покоя, небытию».¹⁸

Но это преображение мира имеет и другой смысл, кроме экстатического переживания единства и следующего за ним беспамятства. В приведенном нами фрагменте Иванов замыкает свою мысль следующими словами: «... и новым созвучием вливаться в гармонию сфер». Тем самым существование получает свое оправдание не только как эстетический феномен и воспринимается не как бессмысленная игра Духа с самим собой, но как Божественная эволюция, самоутверждающаяся Истина.

Иванов писал о произведении искусства, что «оно - не косное изделие и не мертворожденное чадо свободы, но вложенную в него жизнь ее множит в себе и, приумножив, излучает в мир действенную силу».¹⁹ Скрябин значительно развил эту мысль, видя в искусстве, и прежде всего в музыке - путь проникновения, или, точнее, воздействия на

¹⁷ Записи А.Н. Скрябина. С. 185-186.

¹⁸ Там же. С. 171.

¹⁹ Иванов Вяч. Скрябин. М., 1996. С. 13.

«тонкий мир». В его философских набросках фигурирует понятие «кристалл гармонии», тождественное высшему принципу, познав который можно сознательно управлять событиями, протекающими в пространстве и во времени. Скрябин предполагал таким образом приблизить время «божественного синтеза», преодолев временное пространство двух рас за мгновение.

«Кристалл гармонии» должен был стать принципиальной основой музыкального начала последней Мистерии, ее музыкальным языком. Сама же Мистерия представлялась Скрябину творением без персонифицированного творца. Она «не должна была быть ни его личным созданием, ни даже произведением искусства, но внутренним событием в душе мира, запечатлевающим свершившуюся полноту времен и решение нового человека».²⁰ Но в то же время это «внутреннее событие в душе мира» не находится в связи с состоянием этого мира. Оно возможно лишь при наличии готовности отдельной творческой личности: «только на ступени совершенного слияния с высшими сущностями, только по конечном угашении отдельного от них человеческого Я».²¹

Цель творчества Скрябин видел в достижений экстаза, т.е. в слиянии Единого и Единичного, что на уровне частного человека можно назвать пересозданием личности. Но если у символистов это - конечная цель духовной эволюции человека, то Скрябин рассматривает изменение личности следствием перемен на уровне Единого сознания. Высшей целью Скрябин считал даже не идею свершения, обретения или исполнения Божественной воли, но Его эволюцию, саморазвитие системы. И в этом процессе Божественной игры человеку отводилось чрезвычайно важное место двигателя прогресса: через человека Единое познает Самое Себя и тем творит Свое «тело».

Мистерия вообще - не искусство, но закономерное свершение, воссоединение, новый творческий импульс. Именно в этом - эсхатологизм Скрябина: в его страстном желании конца, который одновременно есть и начало. «Всегда иное, всегда новое, всегда вперед».²²

²⁰ Там же. С. 10.

²¹ Там же. С. 32.

²² *Записи* А.Н. Скрябина. С. 170.

И жертвы, и палачи (абсурд и самоубийство)

1

Самому яркому представителю философии абсурда - Альберу Камю - принадлежит та знаменитая фраза, которую мы никак не можем игнорировать: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, - значит ответить на фундаментальный вопрос философии».¹

Все остальные вопросы в свете этого главного оказываются второстепенными, их решение всегда можно отложить. «Как определить большую неотложность одного вопроса в сравнении с другим? Судить должно по действиям, которые следуют за решением», – пишет Камю.² Только суицид демонстрирует *окончательное, радикальное* решение.

В известном смысле самоубийство «равносильно признанию». Покончить с собой – значит признаться, что «жизнь кончена», что она окончательно «сделалась непонятной». Суицид демонстрирует «осознание отсутствия какой бы то ни было причины для продолжения жизни, понимание бессмысленности повседневной суеты, бесполезности страдания».³ Поэтому-то вопрос о смысле жизни Камю считает «самым неотложным из всех вопросов». При решении этого вопроса желательно опираться «как на здравый смысл, так и на симпатию», сочетая трезвость взгляда с участием и заинтересованностью (ибо вопрос прямо касается самого решающего).

Вопрос о смысле (или абсурдности) жизни связан с проблемой перспективности существования в отсутствие Бога. По большому счету, Камю хочет ответить только на один вопрос: «Что делать, когда умер Бог?».⁴ Философу, как и его герою Мерсо, требуется узнать, есть ли выход из неизбежного. Ведь в распоряжении человека – только два варианта поведения: «либо уйти, либо остаться. Необходимо знать, как уходят и почему остаются»; так определяется проблема самоубийства,

¹ Камю А. Миф о Сизифе: Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 223. К.А. Свасьян иронизирует по этому поводу: «Тысячу раз прав Альбер Камю, считающий основным философским вопросом проблему самоубийства. Такой мысли (имеется в виду французский экзистенциализм. – С.А.) действительно не остается иного выхода, кроме как повеситься на крюке смутных ощущений «ненадежности мирового бытия» (Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гете. Ереван, 1983. С. 179. Цитированная автором фраза принадлежит Ясперсу).

² Камю А. Миф о Сизифе. С. 223.

³ Там же. С. 225.

⁴ Козловский В. О смысле и абсурде человеческой жизни // Человек и духовность. Рига, 1990. С. 53.

с которой связан интерес Альбера Камю «к выводам экзистенциальной философии».

Самоубийство, утверждает Камю, всегда рассматривалось исключительно в качестве *социального* феномена (это, конечно, не совсем так). Камю, напротив, с самого начала ставит «вопрос о связи самоубийства с мышлением индивида», а не с его социальными обстоятельствами. Именно в сердце человека находится убийственный «червь», там его и нужно искать. «Необходимо понять ту смертельную игру, которая ведет от ясности в отношении собственного существования к бегству с этого света».⁵ Такое понимание становится особенно насущным перед лицом прогрессирующего и становящегося массовым нигилизма и атеизма.

Итак, Камю хочет знать, «может ли человек без помощи вечности или рационального мышления творить в одиночестве свои собственные ценности».⁶ Этот вопрос Камю решает не посредством экзистенциальной философии (выводами которой он «интересуется», но которая для него слишком религиозна), а посредством *абсурдной* философии. Более того, Камю называет экзистенциальный подход «философским самоубийством», противопоставляя ему свой собственный метод.

В исследовании суицида Камю требует *ясности*, «полной ясности». Но всякий человек, намеревающийся «найти утешение в ясности», в конце концов, как справедливо полагает Мунье, «обожеествляет разум». «Исключение требования ясности ведет к исчезновению абсурда», - говорит Камю.⁷ Какое многозначительное признание: *смысл* является тогда, когда человек перестает заявлять от своего имени претензии разума на всеобщее знание и законодательство, претензии на полное уничтожение тайного, претензии на тотальную имманентность. «Абсурд - это ясный разум, осознающий свои пределы»,⁸ - и ничего сверх того. Камю хочет сохранить эту «ясность интеллекта», эту самодостаточность чистого разума, чистота которого сопряжена с осознанием его «предельности», его ограниченности.

Ясность достигается не метафизическим, а феноменологическим подходом к реальности. Главное методологическое правило Камю требует «сообразовываться с непосредственно данной очевидностью». Там, где господствует ясность, шкала ценностей бесполезна. Абсурдный ум «нацелен на перечисление того, что не в состоянии трансцендировать, и единственное его утверждение сводится к тому,

⁵ Там же.

⁶ Camus A. Actuelles. P., 1950. T. 1. P. 111.

⁷ Камю А. Миф о Сизифе. С. 247.

⁸ Там же. С. 256.

что за отсутствием какого-либо объяснительного принципа мышление находит радость в описании и понимании каждого данного в опыте образа». ⁹ Однако мир не может стать понятным; мир (*как таковой*) должен оставаться чужим, он должен отрицать человека, *постороннего* ему. Итак, ясность требуется не в отношении познания мира, а в отношении бесплодности человеческих усилий его познать.

Эта «гносеологическая» непроницаемость мира оказывается главным источником сознания *абсурдности* бытия-в-мире. Человек способен заметить, «с какой интенсивностью нас отрицает природа», и для него становится очевидной «первобытная враждебность мира». Чтобы понять нечеловеческий мир, человеку приходится сводить его к человеческому, измерять собственной меркой, налагать на него печать своего интеллекта. Но как только мир перестает быть для нас тем, чем мы сами его делаем, он становится «непостижимым» и потому недоступным и чужим. ¹⁰

«Становясь самим собой, мир ускользает от нас». ¹¹ Эта «плотность и чуждость мира» (для нас) и есть абсурд. Совершенно бесконфликтным способом «присутствия в мире» была бы «отрешенность от себя самого», то есть преодоление себя как разумного и социального существа, растворение в природе. Но тогда в этом присутствии потерялся бы сам человек (присутствующий). Поэтому абсурд является единственно возможным человеческим образом отношения к нечеловеческому миру.

Но, конечно, не мир *сам по себе* абсурден; абсурд - как убеждение в «совершенной неаппетитности существования» - есть результат *встречи* человека с этим миром. Сам по себе мир *просто неразумен*, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно «столкновение между иррациональностью и исступленным желанием ясности» ¹² - встреча молчащего мира с «человеческим зовом осмысленности». ¹³ «Я не

⁹ Там же. С. 252.

¹⁰ В этом пункте рассуждение Камю оказывается в общем русле экзистенциального мышления, оппонирующего «классической» (рационалистической) философии, которая допускает «наложение человеческих целей и планов на окружающий мир»; экзистенциализм как раз и ставит себе в заслугу освобождение мышления от этой «весьма существенной аберрации» (*Кузьмина Т.А.* Проблема трансценденции в современной буржуазной философии // Вопросы философии. 1972. № 6. С. 76). То, с чем борется Камю, есть рационалистическая «иллюзия подобия человеческого бытия и мира в целом, их взаимной имманентности» (там же).

¹¹ Камю А. Миф о Сизифе. С. 231.

¹² Там же. С. 236.

¹³ *Тульчинский Г.Л.* Жуть и путь, или Опыт обыденного философствования // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. СПб., 1998. С. 155.

понимаю уникального смысла мира, – пишет Камю, – а потому он для меня безмерно иррационален».¹⁴

Человек, стремящийся к ясному знанию, желающий «счастья и разумности», наталкивается на иррациональность мира. «Абсурд рождается в этом столкновении между призывом человека и неразумным молчанием мира».¹⁵ Познавательное усилие ограниченного (*смертного*) человека встречает «равнодушие и спокойствие того, что не умирает». Всякая абсурдность «порождается сравнением»; его нет ни в одном из сравниваемых сторон, он «рождается в их столкновении»; поэтому «абсурд не в человеке и не в мире, но в их совместном присутствии».¹⁶ Абсурд в равной степени зависит и от человека, и от мира; поэтому именно абсурд есть то единственное, что «скрепляет» и «объединяет» человека и мир и тем самым оказывается единственно возможным (исключительным) способом бытия-в-мире.

Человек, по мнению Камю, имеет в своем распоряжении лишь две достоверности – «мое желание абсолюта и единства, с одной стороны, и несводимость этого мира к рациональному и разумному принципу – с другой. И я знаю, что не могу примирить эти две противоположные достоверности».¹⁷ Одна из возможных перспектив преодоления такой разорванности разума и мира – рациональное утверждение «всеединства», которое могло бы представить человеческое бытие, органически слитое со всем остальным миром, в качестве «цельного и единого».

Камю предполагает: «Если бы мышление открыло в изменчивых контурах феноменов вечные отношения (природу видимой природы. – С.А.), к которым сводились бы сами феномены, а сами отношения резюмировались каким-то единственным принципом, то разум был бы счастлив».¹⁸ Однако все варианты такого «счастья» оказываются питательной почвой для суицида. «Когда все кончено,

¹⁴ Камю А. Миф о Сизифе. С. 240.

¹⁵ Там же. С. 240–241. В таком смысле абсурдны и наука, и философия. Еще Юм признавал, что абсурд неотделим «от всякого объяснения, которое человеческий разум может дать миру материальному» (*Юм Д.* Тракат о человеческой природе // *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 396). «Современная философия, – пишет Н.А. Бердяев в своей «Философии свободы», – признает иррациональность бытия, и она же гносеологически утверждает рационализм. Это основное противоречие современной философии. Рациональность познания и иррациональность действительности оказываются несоизмеримыми». Поэтому, в конце концов, «познающий субъект не в силах совпадать с хаосом» (*Бердяев Н.А.* Судьба России. М., Харьков, 1998. С. 102).

¹⁶ Камю А. Миф о Сизифе. С. 242.

¹⁷ Там же. С. 258. Здесь просматривается известная кирилловская дилемма: Бог должен быть, но Его нет.

¹⁸ Камю А. Миф о Сизифе. С. 233.

жажда жизни иссякает. Быть может, это и зовут счастьем».¹⁹ Открытие разумом *конечного* принципа бытия *заканчивает* существование, обрывая все экзистенциальные перспективы: «в иные минуты хочется умереть, потому что видишь жизнь насквозь, и тогда все теряет значение и смысл».²⁰ К тому же сам человек остается для себя совершенно неизвестным. Собственное «я» человека недоступно познанию, оно «ускользает, подобно воде между пальцами»; его можно попытаться уловить в тех «образах», в которых оно «выступает». Но эти образы не складываются в единое целое, ибо сущность человека всегда оказывается «вне всех определений». Человек «навсегда отчужден от самого себя»: я, как и мир, не могу обрести достоверности. Как выразился по этому поводу Батай, «чувство моей фундаментальной недостоверности располагает меня в мире, в котором я остаюсь ему посторонним, абсолютно посторонним».²¹

«Отчужденный от самого себя и от мира, - пишет Камю, - вооруженный на любой случай мышлением, которое отрицает себя в самый миг собственного утверждения, - что же это за удел, если я могу примириться с ним, лишь отказавшись от знания и жизни, если мое желание всегда наталкивается на непреодолимую стену?»²² Эта стена отчуждения лишает человека счастья полного слияния с миром и вселяет в него страх перед собственным будущим, перед смертью. Единственное, что человеку известно о своем будущем, - это неизбежность умирания. Такая перспектива способна внушить ужас перед зловещим молчанием мира. Абсурд, выражающий собой неустранимое противоречие между серьезным, целенаправленным характером человеческой активности и ощущением «нулевого значения» ее конечного результата, может показаться «издевательством над человеком» и в качестве ответной реакции вызвать мысль о вольной смерти.²³

Смерть представляется Камю главным свидетельством бессмысленности бытия-в-мире. Вера в смысл жизни «опровергается абсурдностью смерти». Человек живет проектами и перспективами. Но единственная и главная перспектива человека – смерть. Точнее, по

¹⁹ Камю А. Избранное. М., 1988. С. 337. Тема совпадения момента наивысшего счастья и момента смерти звучит в рассказах Владимира Набокова «Катастрофа» и «Картофельный эльф».

²⁰ Камю А. Избранное. С. 341.

²¹ Батай Ж. Внутренний опыт // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 226.

²² Камю А. Миф о Сизифе. С. 235.

²³ Ерофеев В.В. Лабиринте проклятых вопросов. М., 1990. С. 290. Такое ощущение абсурдности индивидуальной и даже всеобщей жизни является генеральным мотивом «логического самоубийцы» из «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского.

словам Э. Левинаса, «смерть - это невозможность того, чтобы у меня был проект».²⁴ Смерть невозможно проектировать, ибо по отношению к человеку активна именно она. Обнаружение этого положения дел есть открытие абсурда. Конечность человека есть «очевидность», не подлежащая преодолению. Элементарность и определенность происходящего в наличном (а главное - очевидная неизбежность смерти) составляют содержание того «абсурдного чувства», которое переживает и о котором говорит Камю.

Смерть неуловима и невыразима; о ней можно вести речь, но при этом она регулярно «ставит нас в тупик». И хотя о смерти «все уже сказано», но все живут так, как будто ничего о ней не знают. Это происходит потому, что «у нас нет опыта смерти»: «Я говорю себе: я должен умереть. Но это ничего не значит, потому что я не в состоянии в это поверить и могу быть лишь свидетелем смерти других».²⁵

Смерть окончательна. Перед ее лицом исчезают все иллюзии. Для Камю она - «запертая дверь», исключающая бессмертие. Человеку абсурда не укрыться «от той несомненной истины, что он умирает весь». «Все завершается смертью, даже абсурд: «Помимо человеческого ума нет абсурда. Следовательно, вместе со смертью исчезает и абсурд, как и все остальное».²⁶ Итак, выбор живущего невелик: либо абсурд, либо смерть. Если не забывать о том, что смерть есть главный показатель абсурдности, то выбор окончательно исчезает.

Если мир, в котором привычно находит себя человек, оказывается не поддающимся объяснению (абсурдным), человек становится в нем «посторонним». Поэтому философ ощущает настоящую потребность выяснить, насколько жестко увязаны друг с другом чувство абсурда и стремление к смерти. «Необходимо знать, можно ли жить абсурдом или эта логика требует смерти. Меня интересует не философское самоубийство (то есть, по определению Камю, измена разуму в пользу веры. - С.А.), а самоубийство как таковое».²⁷ Предметом «Мифа о Сизифе» как раз и является эта связь между абсурдом и самоубийством, «выяснение того, в какой мере самоубийство есть исход абсурда»: не должен ли суицид с неизбежностью следовать за открытием «абсурдности существования»?

Принято считать, что взгляд на жизнь как на бессмыслицу равен утверждению, что она не стоит того, чтобы ее прожить. На деле,

²⁴ Цит. по: Демичев А.В. Дискурсы смерти: Введение в философскую танатологию. СПб., 1997. С. 61.

²⁵ Камю А. Избранное. М., 1969. С. 533.

²⁶ Там же. С. 243.

²⁷ Там же. С. 257.

считает Камю, между этими суждениями нет никакой необходимой связи; более того, «самоубийцы часто уверены в том, что жизнь имеет смысл». Поэтому связь между абсурдным чувством и самоубийством представляется ему не очевидной, а лишь проблематичной. Абсурдность жизни, с точки зрения Камю, вовсе не требует того, чтобы от нее бежали - «к надежде или к самоубийству». И суицид, и надежда представляются Альберу Камю изменой фундаментальному чувству абсурдности как *единственному* подлинному способу бытия-в-мире. «Абсурдному человеку, - пишет А.В. Демичев, - предлагается проявить упорство, настойчивость, ибо он подвержен постоянным провокациям - к смерти или к надежде».²⁸ При этом надежда у Камю, как видим, по своему экзистенциальному значению приравнена к самоубийству.

Поддержание *жизненности* при отсутствии надежды, одинокое балансирование на лезвии абсурда - единственно возможный *человеческий* образ жизни. Самоубийство было бы выходом из игры, поражением абсурдного человека. Но *такой* человек должен жить *из одного упрямства*. В этом и состоит содержание экзистенциального опыта Камю, изложенное в его «юношеском сочинении».²⁹

Несогласие с абсурдом сохраняет его *в наличии*: «Для своего сохранения абсурд требует несогласия».³⁰ Не соглашаясь с абсурдом, человек тем самым «констатирует» (утверждает) его как ясно осознанную *очевидность*. «Осознавший абсурд человек отныне привязан к нему навсегда. Человек без надежды, осознав себя таковым, более не принадлежит будущему»,³¹ точнее говоря, такому человеку больше уже не принадлежит надежда на *неочевидное*. Ведь, по глубочайшему (и ничем не обоснованному) убеждению Камю, «абсурд противоположен надежде». Сознание абсурдности человеческой ситуации влечет «не надежду на лучшие дни, а спокойное, первобытное равнодушие ко всему на свете и к самому себе»;³² такая безнадежность позволяет заблаговременно и *надежно* предотвратить возможные разочарования. Иными словами, абсурд, утверждаемый в качестве отрицаемого, обрывает перспективность экзистенции и тем самым ликвидирует существование, редуцируя его к данности.

²⁸ Демичев А.В. Death on the run, или Игра со смертью // Фигуры Танатоса: Символы смерти в культуре. СПб., 1991. С. 131.

²⁹ Милош Ч. Шестов, или О чистоте отчаяния // Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 11.

³⁰ Камю А. Миф о Сизифе. С. 244.

³¹ Там же. С. 243.

³² Камю А. Избранное. М., 1988. С. 342.

Да человек (если это *абсурдный* человек, как его понимает Камю) и не может выйти из состояния абсурда, которое ему имманентно. Замечание Сартра о «мучении имманентности» содержит именно эту мысль: «Человек видит только то, что сам освещает, ему решать о значении вещей. А если где-нибудь он столкнется с абсурдным бытием, пусть даже будет им сам, абсурдность эта все равно человечна, ибо человек решает, что она абсурдность. Человек имманентен человеческому <...> И если в самом деле есть «мучение» человеческое, то состоит оно в том, что не может человек выйти из своего универсума, чтобы судить себя, не может подсмотреть извне свои карты: не потому, что кто-то прячет их, но потому, что он и так их видит, видит их в *своем* свете».³³ Абсурд - это тюрьма, и все «мужество» (courage) абсурдного человека состоит в том, что он запрещает себе в мышлении и на деле выходить за ее стены. Но именно в этом *заключении*, в этом рабстве наличному, «где нет ничего возможного, но все дано», такой человек находит «вино абсурда и хлеб безразличия, которые питают его величие», величие раба.

Рабство и свобода диалектически сплетены в абсурдной жизни. Абсурд способен развеять человеческие иллюзии по поводу будущих возможностей и дать понять, что «завтрашнего дня нет»; такое положение дел становится основанием «абсурдной свободы». Эта свобода сродни «добровольному согласию на рабство». Именно так свободен «человек абсурда», обнаруживший себя «лицом к лицу со смертью (взятой как наиболее очевидная абсурдность)»; эта принудительная конечность, подчиняя человека себе, освобождает его от всего другого. Человек теряет главное - перспективу.

Поскольку смерть «непоправима», постольку у человека «нет выбора». Он отчужден от собственного будущего: его абсурдная жизнь ни в какой степени не зависит от его *воли*, но полностью находится в распоряжении *смерти*; смерть же - «дело случая». Как видим, смерть решает все. Она устанавливает границы жизни и определяет человеческий удел. Абсурдный человек, наталкиваясь на эти непреодолимые границы, «выносит приговор самому себе» (конечно, под диктовку указанных обстоятельств): «подчиниться» тому, что «неизбежно». Вместо *свободы быть*, побеждающей всевозможные необходимости, в горизонте абсурда обнаруживается только *необходимость не быть*, развязывающая руки.

«Последним итогом абсурдного рассуждения, - пишет Камю в «Бунтующем человеке», - является отказ от самоубийства и участие в отчаянном противостоянии вопрошающего человека и безмолвной

³³ Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 43.

вселенной. Самоубийство означало бы конец этой конфронтации, в то время как абсурдное рассуждение видит в самоубийстве отрицание собственных предпосылок». ³⁴ Казалось бы, что это за «предпосылки», которые не допускается отрицать? А это именно та система противоречивых взаимоотношений, из которой, ради ее священной стабильности, нельзя изъять ни одну из сторон, дабы не разрушить эту диалектическую *гармонию* (известную человеку со времен Гераклита).

Универсальное бытие должно быть *только* нелогичным, человек должен быть *только* разумным: вот чего требует абсурд. И во имя этого абсурда человек, оказавшийся у него в подчинении, должен оставаться принудительно логичным и отчаянно воинственным без всякой надежды на иное: он вынужден вести «безнадежную, но необходимую борьбу со смыслом». ³⁵ *Камю запрещает аннигиляцию, но запрещает и сублимацию, настаивая на необходимости удерживать себя в данном.* Однако он понимает онтологическую сублимацию, о которой говорят его подвергаемые критике оппоненты (Кьеркегор, Шестов, Достоевский), не теистически, но пантеистически, при этом безосновательно (но безапелляционно) приписывая и им это свое понимание. Но здесь Камю, говоря словами Виктора Ерофеева, «не совсем компетентен». Сам «богоубийца», Камю *не различает* Бога и мир; атеистическую философию религии, которая выстраивает себя на таком неразличении, Бердяев справедливо именовал «религиозным идиотизмом».

Таким образом, на долю абсурдного человека остается только выпавшая ему «судьба», исход которой предрешен. «За исключением единственной фатальности смерти, во всем остальном царит свобода». ³⁶ Эта свобода перед лицом неизбежности есть свобода Сизифа, который *знает*, что его «обманчивый камень» всякий раз покатится вниз. Счастье Сизифа - в этом знании. Сизиф достиг предельной и окончательной ясности; не зная *смысла*, он знает *порядок*: камень вверх, камень вниз. Когда ничего нельзя изменить, остается тихо радоваться тому, что есть, и получать удовольствие от того, что можешь. Такова практическая программа «высшей верности» наличному положению дел.

³⁴ Камю А. Бунтующий человек. С. 122.

³⁵ Зенкин С. Морис Бланшо: отрицание и творчество // Вопросы литературы. 1994. Вып. 3. С. 179.

³⁶ Камю А. Миф о Сизифе. С. 304. Самоубийца в рассказе Владимира Набокова «Соглядатай» так описывает эту абсурдную свободу: «И вот то, что я давно подозревал, — бессмысленность мира, - стало мне очевидно. Я почувствовала вдруг невероятную свободу, - вот она-то и была знаком бессмысленности» (*Набоков В.В. Рассказы. Воспоминания. М., 1991. С. 154*).

Что значит жить в этой абсурдной вселенной, в мире, где «ни жертв, ни палачей» (*ni victimes ni bourreaux*)³⁷ Испуганный человек со своими случайными прихотями остается один на один с окружающим его хаосом. Оказавшись в таком метафизическом одиночестве, абсурдный человек освобождает себя «от любого суда, кроме его собственного». «Если ни во что не веришь, - пишет Камю, - если ни в чем не видишь смысла и не можешь утверждать какую-либо ценность, - все дозволено и ничто не имеет значения».³⁸

Под «замолкшими небесами» невозможна никакая иерархия ценностей, ибо для нее нет точки отсчета - нет Бога, а значит - нет смысла. Следовательно, *любой* выбор оправдан, если *осознается* это отсутствие смысла; иными словами, если уж грешить, так грешить откровенно. При этом абсурдный человек готов отвечать за свои действия (таковы правила игры, которым он добровольно подчинился, оставшись в живых), однако никакой *вины* за собой он никогда не признает. Это невинность раба, вечно ссылающегося на принуждение объективного.

II

Несмотря на многочисленные атаки на суицид, предпринятые Альбером Камю с позиции абсурдного сознания, самоубийство получает с его стороны и некоторое (во многом знаменательное) *оправдание*. В поле абсурдного рассуждения суицид - это «свидетельство примирения с проклятой судьбой», а потому он должен быть осужден и отвергнут человеком абсурда; но в то же время самоубийство (как и *бунт*) «может стать поправлением враждебных человеку богов»,³⁹ а значит, содержит в себе и некий положительный (для атеистического сознания) момент. Видимо, так понимаемая *амбивалентность* самоубийства и не дает Камю занять *однозначно* негативную позицию по отношению к вольной смерти. Он чувствует (в 1939 г.), «что единственный прогресс цивилизации, к которому время от времени приобщается личность, состоит в том, что он создает людей, умирающих самостоятельно».⁴⁰ «Создавать людей, умирающих самостоятельно, - поясняет сам автор, - значит уменьшать расстояние, которое нас отделяет от мира, и безрадостно вступать в свершающийся крутоворот, сознавая всю пленительность

³⁷ Самоубийца оказывается «обманщиком и обманутым, жертвой и палачом» (Вольтер. Надо сделать выбор // Философские сочинения. М., 1989. С. 521). Он есть «собственный свой палач и собственная своя жертва» (Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 256).

³⁸ Камю А. Бунтующий человек. С. 121-122.

³⁹ Мунье Э. Указ. соч. С. 88.

⁴⁰ Камю А. Избранное. М., 1969. С. 532.

бытия, которое нам суждено навсегда утратить».⁴¹ «Самостоятельная» смерть, таким образом, подтверждает то положение дел, согласно которому «мир всегда побеждает историю».⁴²

Воздержание от самоубийства бывает даже преступным: «Иной раз не так преступно предать смерти, как не умереть самому!»⁴³ Все дело в том, считает Камю, каковы конкретные обстоятельства суицида (которые он согласен обсуждать). Так, например, самоубийства «из протеста» являют пример «благороднейшего движения человеческой души»⁴⁴. «Всякое самоубийство в одиночку, если только оно совершается не в отместку, по-своему великодушно или же исполнено презрения»,⁴⁵ что в глазах абсурдного философа сообщает ему *положительное значение*. Презрение указывает на то, что самоубийца, отрицая *эту* жизнь, утверждает нечто в качестве превосходящей ее ценности (пусть даже и не в этом состоит его осязаемая цель).⁴⁶

Самоубийцы, высказывает сходную мысль Владимир Соловьев, «невольно свидетельствуют о смысле жизни», который они в акте суицида берутся вольно отрицать. Отчаяние, смертельное разочарование в жизни «происходит оттого, что она не исполняет их произвольных и противоречивых требований»; однако само требование исполнения *всех* желаний есть требование абсурда; следовательно, неисполнение жизнью абсурдных желаний отдельных людей говорит как раз о присутствии в ней смысла.⁴⁷ «Ясно, – пишет Соловьев, – что смысл жизни не может совпадать с произволом и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода. Если бы совпадал, то был бы бессмыслицею, т.е. его вовсе бы не было»; значит, самоубийца разочаровался и отчаялся не в смысле жизни, а как раз наоборот – в своем расчете на ее абсурдность.⁴⁸ «Серьезный пессимизм» практических самоубийц,⁴⁹

⁴¹ Там же. С. 533–534.

⁴² Там же. С. 534.

⁴³ Там же. С. 441.

⁴⁴ Камю А. Бунтующий человек. С. 130.

⁴⁵ Там же. С. 123.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра // Сочинения. В 2-х томах. Том 1. М., 1990. С. 48.

⁴⁸ Там же. С. 86.

⁴⁹ «Практический» (или «серьезный») пессимизм Вл. Соловьев отличает от пессимизма «теоретического» (Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 48), вдвойне ложного. «Между отрицателями жизненного смысла, – пишет он, – есть люди серьезные; это те, которые свое отрицание завершают делом – самоубийством; и есть несерьезные, отрицающие смысл жизни лишь посредством рассуждений и целых мнимо-философских систем» (там же. С. 83). И те, и другие в равной мере подтвер-

будучи субъективно призванным манифестировать абсурд, оказывается объективной демонстрацией необходимости полагания смысла. Так самоубийство разочарованного в смысле жизни человека от противного подтверждает ее осмысленность.⁵⁰ Однако там, где Соловьев подразумевает отказ от самоубийства, Камю пытается найти какие-то варианты его оправдания (в самом деле, если суицид абсурден, то жизнь имеет смысл; но если жизнь абсурдна, то имеет смысл суицид).

Очевидно, что в наиболее общем (и даже не обязательно философском) смысле сознательное самоубийство обычно связывают с утратой смысла жизни. Смертельность этой смыслоутраты объясняется сохраняющейся все же *потребностью* в смысле.⁵¹ Потеря внешних «гарантий» такого смысла - то есть общественных интересов, семейного долга, бессмертия и т.п. - ведет к полаганию этих гарантий и ценностей только в *самом* человеке вне зависимости от его отношения к упомянутому «внешнему». Здесь возможен двоякий результат такого «интроспективного» переноса: либо человек, привыкший измерять свою ценность полезностью для «общего дела», ощущает свое ничтожество и ненужность; либо человек возвышается над «общим делом», начинает оценивать себя как гения и сверхчеловека, в котором только и может быть заключена вся истинная ценность мира. Однако очевидно, что первый из указанных результатов есть лишь вариант второго.

Какова логическая связь между негативной самооценкой и самоубийством? Ясно, что такая самооценка («трезвый» взгляд на реальное положение дел) может быть *убийственной*, если она противоречит претензиям. Значит, самоубийство вследствие осознания своего бессилия, своей зависимости, «вещности» и т.п. – это обратная сторона стремления к абсолютности, к абсолютной значимости, независимости и всесилию. Самоубийца из бессилия (разочарования) есть несостоявшийся абсолют; однако, как выяснилось ранее, и «состоявшийся» абсолют есть также самоубийца.

ждают наличие отрицаемого ими смысла: «Ясно, что есть смысл в жизни, когда отрицатели его неизбежно сами себя отрицают» (там же. С. 86). Поэтому «пессимизм фальшивых философов и правдивых самоубийц невольно приводит нас к тому, что в жизни есть смысл» (там же. С. 89).

⁵⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 48.

⁵¹ Генрих Риккерт справедливо утверждает, что, с точки зрения всякой субъективистски ориентированной философии, «чем лучше объективизм объясняет мир, тем непонятнее делает он его», ибо «мир, понятый только как объект и действительность, лишен смысла». Таким образом, объективизм как будто доказывает нам, «что мир вообще лишен смысла»; однако такое «доказательство» в конечном счете оказывается «своего рода толкованием мирового смысла, хотя бы и с отрицательным знаком» (Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 19).

И в том, и в другом случае самоубийство указывает на одиночество человека - одиночество не только в смысле психологическом или социальном. Одиночество есть обнаружение необходимости поиска абсолютного основания собственного бытия *только* в себе самом, есть самоопора, оправдание собственной жизни лишь из нее самой, признание себя самоценностью и самоцелью. Одиночество в высшем, метафизическом смысле – это утрата Бога. Следовательно, теория и практика самоубийства могут быть рассмотрены как результаты «эксперимента»⁵² по достижению человеком метафизического одиночества, то есть *безбожия*.

«Самоубийца полагает, - пишет Камю в «Бунтующем человеке», - что он все разрушает и все уносит с собой в небытие, но сама его смерть утверждает некую ценность, которая, быть может, заслуживает, чтобы ради нее жили».⁵³ Камю, таким образом, даже в своем позднем творчестве не смог избавиться от симпатии к «педагогическому» самоубийству Кириллова, логика которого просвечивает в только что приведенном рассуждении. Самоубийство Кириллова, как полагает Камю, - вполне *абсурдно*.

Тема самоубийства является Достоевскому именно как «тема абсурда»,⁵⁴ и сам Кириллов - абсурдный герой («с той оговоркой, что он все-таки совершает самоубийство»)⁵⁵. Логика Кириллова - «абсурдная логика», но именно она в этом случае и «необходима». Он, по словам Камю, совершает «неслыханное деяние духа». Кириллов (как и другой самоубийца - Ставрогин) утверждает «логику, идущую вплоть до смерти», демонстрирует самозаконную и «страшную» свободу, проявляет власть распоряжения собой. Кириллов занимает место в галерее абсурдных героев Достоевского наряду с Иваном Карамазовым и Ставрогиным. «Все хорошо, все дозволено и нет ничего ненавидимого: таковы постулаты абсурда»⁵⁶. *Первый* из этих постулатов принадлежит Кириллову.

Таким образом, самоубийца Кириллов остается абсурдным героем, несмотря на указанную «оговорку». Камю не сомневается в его абсурдности, не находит в его поведении никаких противоречий программе абсурда, указывая лишь на то, что *сам Достоевский* не

⁵² Ср.: Бердяев Н.А. О самоубийстве: Психологический этюд. М., 1992. С. 13.

⁵³ Камю А. Бунтующий человек. С. 123.

⁵⁴ Камю А. Миф о Сизифе. С. 298.

⁵⁵ Там же. С. 296.

⁵⁶ Там же. С. 299. Ставрогинский предсмертный принцип «ничего не смог возненавидеть», выражающий аксиологическое бессилие и окончательную потерю ценностной ориентации, разделяет и сам Камю: «Ничего не отвергать, научиться соединять белую и черную нить в одну натянутую до предела струну – о чем еще могу я мечтать в наше трудное время?» (Камю А. Избранное. М., 1969. С. 541).

сохранил верности этой изложенной через Кириллова программе. «Это противоречие позволяет разглядеть, что перед нами не абсурдное произведение, а произведение, в котором ставится проблема абсурда»⁵⁷. Достоевский в отличие от Кириллова недостаточно абсурден; зато сам Кириллов - вне подозрений.⁵⁸

Камю присваивает Кириллову титул «абсурдного героя», а это высшая степень одобрения. Его самоубийство искупается «педагогическим» значением этого акта. Философия Кириллова, как считает Виктор Ерофеев, обретает завершенность именно в эссе Альбера Камю. И эта «философия» принимается Камю как «абсурдная», как своя, даже вопреки тому, что она безоговорочно включает в себя самоубийство. Сам же Камю и указал на подоплеку такого принятия: если самоубийство может быть воспринято в качестве «ценности», значит в этом виновата «логика нигилизма», с неизбежностью заключающая в себе «безразличие к жизни». А значит, абсурдная логика есть вид логики нигилизма.

Эта логика отрицания (включающая в себя, по моему мнению, и логику «бунта») характеризует как нигилиста, так и «бунтующего человека». Это такой человек, который способен отрицать себя, та часть его «натуры», к которой он требует безусловного уважения (право, гордость, достоинство и т.п.). Логика нигилизма, таким образом, оказывается питательной почвой для суицида.

Представляется, что такое вопиющее противоречие Камю своим же собственным антисуицидным декларациям является неизбежным и прямо вытекающим из его философской (мировоззренческой) позиции. Его установка на «ясность», рациональность и однозначность помещает человека в замкнутый горизонт наличного положения дел. В этом горизонте всегда оказывается расположенной и человеческая *смерть*. Так, например, Камю признает силу «истинной природы вещей», согласно которой «солнце светит, а я когда-нибудь умру», доминирующей силой в бытии. Всякий «порядок вещей определяется смертью». Этот *природный* «привкус смерти» - единственное, что «объединяет» человека и мир. Мы помним, что именно *абсурд* есть тот горизонт стабильности, в котором обретают свое противоречиво-гармоничное *единство* человек и мир. Тем самым еще раз декларируется жесткая связь (вплоть до тождества) абсурда и смерти, выступающих как разные лики одного и того же наличного. Мир Камю - это «мир, не имеющий ни конечной цели, ни будущего, - это

⁵⁷ Камю А. Миф о Сизифе. С. 300.

⁵⁸ «Камю предложил в «Мифе о Сизифе» свою версию смерти Кириллова, прочитав Достоевского сквозь Ницше» (Паперно И. Самоубийство как культурный институт. М., 1999. С. 194).

однородный, монотонный мир, где все повторяется». ⁵⁹ Сизиф - символ этого мира.

В таком замкнутом мире и обитают люди абсурда. Ясное мышление позволяет «осознать свое настоящее», а значит - «ничего больше не ждать». Эта «ясность» сознания собственного удела как раз и подводит ближе всего к суициду. «В самоубийстве, - считает Морис Бланшо, - существенно намерение упразднить будущее, то есть устранить тайну смерти; в известном смысле убивают себя затем, чтобы в будущем не осталось загадок, чтобы сделать его ясно читаемым». ⁶⁰ Так смерть совпадает с ясностью. Окончательное прояснение перспективы есть утрата этой перспективы (так же, как актуализация свободы есть ее исчерпание). Пусть действительная жизнь невозможна «без проектирования будущего»; пусть жизнь в замкнутом пространстве («перед стеной») - это «жизнь собак». Жизнь подле стен имеет *киническое* содержание: «Воля к жизни, принимающая действительность без оговорок и ограничений, - вот добродетель, которую я ставлю выше всего на свете». ⁶¹ Такова добродетель пожизненно заключенного.

Эта добродетель (как у стойков или киников) состоит в конечном счете в приспособлении к наличному, в экзистенциальной адаптации к нему. Такая привычка к данному полагает предел всякому стремлению к иному (кстати, абсурдное сознание настолько теряет ориентацию, что путает будущее с иным). Это - счастье Сизифа.

Итак, абсурд «оставляет нас в тупике». «*L'homme révolté*» Альбера Камю - это псевдобунтарь: вместо того, чтобы поднять «мятеж против всего данного», он бунтует против своей собственной возможности бунтовать против невозможности преодоления наличного и потому остается «рассудительным рабом необходимости». Это рабство вплотную придвигает абсурдного человека к согласию с самоубийством, несмотря на все попытки отказаться от такой саморазрушительной «перспективы». Абсурд как результат атеистической эмансипации располагает смерть в наличном и, более того, настаивает на ее определяющей роли в человеческой *судьбе*. Такова цена смерти Бога и утверждения «*божественности*» человека. Лишь в одном Камю позволяет нам сохранить оптимизм: «Обожествление человека еще не закончено и будет достигнуто не раньше, чем в конце времен». ⁶²

⁵⁹ Мунье Э. Указ. соч. С. 102.

⁶⁰ Бланшо М. Указ. соч. С. 210.

⁶¹ Камю А. Избранное. М., 1969. С. 541.

⁶² Камю А. Бунтующий человек. С. 233.

**Семантика самоубийства в «Рассказе о Сергее Петровиче»
А.Н. Андреева**

Самоубийство - один из феноменов, являющихся приметой кризиса сознания в «переходную» эпоху. Наша статья посвящена отражению этого феномена в произведении писателя «серебряного века» А.Н. Андреева (1871-1919) - «Рассказе о Сергее Петровиче» (1900).

Время, в которое жил Андреев, «окрашено» в тона суицида. И. Паперно пишет о двух всплесках, «эпидемиях» самоубийств, случившихся во времена, близкие годам жизни писателя, и нашедших отражение в современной ему печати: 1860-1880 г. и 1906-1914 гг.¹ Г. Чхартишвили называет XX век целиком «веком самоубийств».² Отголоски повсеместного суицида тех лет можно найти и в прижизненной литературе об Андрееве, например в работе В. Брусянина: «Эпидемия самоубийств в среде учащих и в среде наших семей вот уже много лет носит над русской жизнью неукротимым ураганом».³ Каковы же причины подобной суицидальной напряженности?

Во-первых, существовали «социальные» причины, впервые исследованные Э. Дюркгеймом: «В результате технической революции, индустриализации и урбанизации патриархальный мир прошлого столетия был разрушен. Человек утратил контроль над непосредственно окружающим его жизненным пространством, нарушился сам масштаб взаимоотношений личности и общества. Мир стал слишком большим (не деревня, а мегаполис, не артель, а фабрика, не пустынное поле, а людная площадь) и оттого - чужим. Любое социальное потрясение, любое массовое изменение общественного статуса <...> влечет за собой всплеск самоубийств. Самоубийцы – это щепки, которыми густо усыпана земля, когда в социальном лесу вырубают поляны и просеки».⁴

Во-вторых, - это «нравственные» причины: «В XX веке у большинства землян изменилась этическая мотивация поведения. Прежде в ее основе были не подлежащие обсуждению и тем более сомнению установления религии, вызывавшей не к логике, а к чувству, не к разуму, а к вере. Если церковь запрещает самоубийство - это не обсуждается. Нельзя - значит, нельзя. В нашем веке стал очевиден кризис веры, подготовленный событиями XVIII и XIX веков. Это не

¹ Паперно И. Самоубийство как культурный институт. М., 1999. С. 100-120.

² Чхартишвили Г. Писатель и самоубийство. М., 2000. С. 34.

³ Брусянин В.В. Дети в произведениях Леонида Андреева // Брусянин В.В. Дети и писатели. М., 1915.

⁴ Чхартишвили Г. Указ. соч. С. 35.

духовная катастрофа, как кажется некоторым, а естественная стадия развития. Человечество подросло и повзрослело, оно хочет знать, почему и зачем, оно вышло из детского возраста, когда инструкции воспринимаются без обсуждения, на веру: надо мыть руки перед едой, маму с папой следует слушаться, самому себя убивать нехорошо. А почему? В XX веке человечество пережило переходный возраст со всеми приметами подросткового бунта - атеизмом, революциями, безумными социальными фантазиями. В почете были не послушание и доброе сердце, а ум, дерзновение и самодостаточность. Но <...> ум и высокая самооценка – это та система координат, в которой суициду отводится важное и почетное место».⁵

Г. Чхартишвили приводит еще две причины суицидальной эпидемии в XX веке. Это - психологическая зависимость от формулы успеха, созданной массовой культурой, и ослабление инстинкта жизни из-за современных комфортных условий существования. Прежде всего обратим внимание на первую из них: в «Рассказе о Сергее Петровиче» оппозиция успеха и неудачи играет немаловажную роль. Вторая причина не столь существенна на идейном уровне, но значима с точки зрения истории повседневности: ведь предсмертные рассуждения героя в андреевском рассказе о самоубийстве состоялись благодаря наличию свободного времени и возможности читать.

Здесь необходимо затронуть еще одну причину эпидемии самоубийства, не отмеченную Г. Чхартишвили, - интеллектуальную. Умонастроения, господствовавшие в России начала XX века, даже современниками связывались с чтением Шопенгауэра, Ницше, Гартмана и их отечественных апологетов. Более того, согласно исследованиям И. Паперно, с конца 1830-х годов суицид стал привычной темой для русской печати - от газет, публиковавших полицейские отчеты, и переводов зарубежных статей до оригинальных книг.

Отношение к подобного рода изданию находим и в записи Андреева, датированной 28 июля 1890 года: «Прочел я книгу некоего Ольхина: о самоубийстве и самоубийцах; книга сама по себе довольно сносная, а автор - большой руки дурак. Хороша книга эта там, где он представляет одни голые факты или очень интересные статистические сведения, но замечательно глупа и нелепа, когда он пускается объяснить эти факты или делает из них свои выводы. И непоследовательность страшнейшая. В одном, например, месте, говоря об эпидемии самоубийства, он замечает, что она зависит от подражания, т.е. внушения, и что поэтому следует скрывать и не обнародовать все более или менее выдающиеся случаи самоубийства,

⁵ Там же. С. 35-36.

так как замечено, что после подобных заявлений в газетах разом происходило несколько самоубийств как раз в том же роде. В то же самое время он по своей вешей глупости не может сообразить того, что как же нужно смотреть на его книгу, которая сплошь состоит из таких рассказов?».⁶

Интерес Андреева к самоубийству был постоянным на протяжении всей его жизни. Широко известен тот факт, что сам писатель «в годы студенчества трижды покушался на самоубийство»: «Леонид Андреев покушался на себя ножом и револьвером Лефоше и тогда, когда он бросился почти роковым и ужасным образом под поезд».⁷ Леонид Николаевич рассказывал об этом своим детям: «Он сам рассказывал нам про этот случай <ранение коньком> и про тот, когда он хотел застрелиться, а старинный пистолет разорвался у него в руке, и пуля только поцарапала ему ребро. Это было давно, еще до смерти его отца - он был молод, здоров и красив и вот - хотел умереть».⁸ Отголоски указанных событий можно встретить и в дневниках Андреева, например в записи от 8 мая 1890 года: «Сегодня как раз годовщина моего лежания под поездом — и тот день я наверное лучше проводил, чем сегодняшний. Много раз приходилось жалеть о том, что я непрактично лег: вместе того, чтобы поперек - вдоль рельс, т.е. даром потратил и решимость, и свое отчаяние; теперь мне не приходилось бы повторять: Господи, да скоро ж эта жизнь кончится! - а лежал бы я себе спокойно, ничего не ведая, ничем не огорчаясь».⁹ В результате одного из покушений Андреев поранил руку и затем постоянно лечился от невралгии.

Таким образом, тема самоубийства была подкреплена личным опытом писателя. Кроме того, в основу его некоторых рассказов о суициде («Молчание», «Полет») легли реальные факты, пережитые самим Андреевым как свидетелем или почерпнутые из газет. Одним из таких произведений является и «Рассказ о Сергее Петровиче».

В основу сюжета положено подлинное происшествие: «самоубийство в 1896 г. студента-естественника, орловца, товарища Андреева по Московскому университету - Григория Петровича Третьякова» [600].¹⁰ Главный герой рассказа - Сергей Петрович - увлекается чтением и переводом Ницше, в частности его книги «Так говорил Заратустра». «Больше всего» его поражает «идея

⁶ Андреев Л.Н. Дневник. 1890.07.03-1891.02.18 // РАЛ (Русский архив в Лидсе). MS. 606 / Е. 2. Л. 28-29.

⁷ Брусянин В.В. Леонид Андреев: Жизнь и творчество. М., 1912. С. 51.

⁸ Андреева В. Дом на Черной речке. М., 1980. С. 73.

⁹ Андреев Л.Н. Дневник. 1890.03.12-1890.06.30; 1889.09.21 // РАЛ. MS. 606 / Е. 1. Л. 84.

¹⁰ Далее текст цитируется по следующему изданию: Андреев Л.Н. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1. М., 1990. В скобках указываются страницы.

сверхчеловека и все то, что говорил Ницше о сильных, свободных и смелых духом» [226].

В жизни главный персонаж совершенно не соответствует обнаруженному им идеалу: он «некрасив», «неумен», обладает еще целым рядом менее значительных недостатков: «отсутствие талантов, слабая грудь, неловкость, безденежье» [228]. Однако есть качество, которое отличает Сергея Петровича от тысяч других, даже более «некрасивых и неуменных» людей – способность к самосознанию: «Как и многие другие, Сергей Петрович не думал, что он живет, и перестал замечать жизнь, а она текла, плоская, мелкая и тусклая, как болотный ручей. Но бывали мгновения, когда он точно просыпался от глубокого сна и с ужасом сознавал, что он все тот же мелкий, ничтожный человек; тогда он по целым ночам мечтал о самоубийстве, пока злая и требовательная ненависть к себе и к своей доле не сменялась мирною и кроткою жалостью. А потом жизнь снова овладевала им, и он еще раз повторял себе, что она – факт, с которым нужно мириться» [231]. Конечно, сегодня мы бы назвали эти приступы рефлексии проявлениями низкой самооценки, однако поиск смысла жизни, своего места в мироздании являются важными признаками экзистенциальной личности.

Пробуждение «я» в Сергее Петровиче соседствует с мечтой о недостижимом идеале сверхчеловека, который способен на сильные поступки. Главный персонаж перебирает самые ужасные и самые прекрасные факты истории и повседневности и делает один вывод: «А я бы не мог» [235]. Он пытается смоделировать в уме всю свою будущую жизнь и видит, что она ничем не будет отличаться от жизни его отца или в дальнейшем – его детей. При этом никто и никогда не поймет, что он был «полезен»: «для рынка», «для статистики и истории», наконец, для тех, кто будет писать о таких, как он.

Именно подобные «жалкие люди» создают дворцы «для сильных земли», на них изучают «законы народонаселения» и делают «богатство, счастье и славу» [236-237]. И вот его «я», «то, которое он считал единственно истинным и независимым ни от слабого мозга, ни от вялого сердца, возмутилось в нем и потребовало всего, на что оно имело право» [238]. А на что он имеет право? Андреев рассматривает отношение Сергея Петровича к разным сферам бытия, занятиям, которые его «радовали». Любование природой доступно только в помещении стереоскопической панорамы; женщины, за исключением «девушки, которая полола грядки», не обращают на него внимания; деньги, как оказалось, «не исправляют несправедливостей природы, а углубляют их». В общем, жизнь представляется ему «узкою клеткою» и имеет «только один незапертый выход» [241-243]. Она сформулирована Заратустрой: «Если жизнь не удастся тебе, если ядовитый червь

пожирает твое сердце, знай, что удастся смерть», - Сергей Петрович сокращает ее: «Раз нельзя победить - нужно умереть» [244].

Танатос поменял свое качество: раньше он был бесплодной и бездейственной мечтой, «как и мечты о миллионе», а теперь стал «решением». То, что следует за смертью, Сергей Петрович называет «неизвестностью и мраком».

Примерно то же самое писал сам Андреев 1-го апреля 1900 года после написания рассказа: «Я знаю, что со смертью для меня кончается все; отсюда безразлично, что произойдет в мире после нее...».¹¹ Но персонаж рассказа надеется на «новую жизнь», так как считает, что унесет с собою только «свободное я, которое не зависит ни от слабого мозга, ни от вялого сердца». Таким образом, под клеткой понимается не просто жизнь в социальных ее проявлениях, но и живое тело, составляющими которого являются «слабый мозг» и «вялое сердце».

Но Андреев, как тонкий психолог, любил заставлять своих персонажей действовать «от обратного». Как Сергей Головин в «Рассказе о семи повешенных» перед казнью занимался гимнастикой Мюллера, так и Сергей Петрович «в последние дни своей жизни <...> снова стал тем педантично аккуратным и чистоплотным человеком, каким был раньше» [244]. Его товарищи впоследствии уверяют, что это были признаки начавшегося безумия (точно так же воспринимали последние занятия осужденных и охранники семи осужденных). Они же обсуждают, что могло бы спасти Сергея Петровича в этот момент. Андреев вновь вводит всегда актуальную для него тему матери: «Крик матери, идущий от ее сердца, вид лица, которое так дорого и мило и на котором с детства знакома каждая морщинка, ее слезы, которые невыносимо видеть даже огрубевшему человеку, - все это могло бы призвать Сергея Петровича к сознанию действительности. Человек добрый и честный, он не осмелился бы внести смерть в материнское сердце и остался бы жить, если не для себя, то для других, любящих его» [246].

Следующее предложение удивительно точно формулирует основную сюжетную линию рассказа «Весной»: «Многих малодушных, уже решавшихся на самоубийство, удерживало на земле сознание, что они нужны для любящих их, и они долго еще жили, укрепляясь в мысли, что более храбрости требуется для жизни, нежели для смерти» [246]. Но здесь Андреев иронизирует по поводу подобного развития событий: после гибели Сергея Петровича возникает «несколько кружков саморазвития», где обсуждается эта проблема, тогда как никто из студентов не догадался о состоянии главного персонажа при жизни и не отправил телеграмму его матери.

¹¹ Андреев Л.Н. Дневник. 1897.03.27-1901.04.23; 1903.01.01; 1907.10.09 // ОГАМТ (Орловский государственный литературный музей И.С. Тургенева). Ф. 12. Оп. 1. № 15. С. 208.

Сам Сергей Петрович не думает о своих близких. Он доказывает что-то себе и своему земному идеалу сверхчеловека - Новикову. Только ему главный персонаж отправляет предсмертное письмо, впервые сумев изложить причины «по рубрикам», - так укрепляет его разум мысль о близком «освобождении».

Андреев начинает подробно описывать состояние персонажа «за час или за два» до того назначенного момента, когда он решил принять яд. Перед глазами Сергея Петровича проходят картины похорон, на которых он когда-то бывал, и смерть предстает не как освобождение, а как ужасающее разложение. В это мгновение решение умереть сталкивается вдруг в его душе с ясным и отчетливым желанием жить: «Пусть он будет несчастным, гонимым, обездоленным; пусть все презирают его и смеются над ним; пусть он будет последним из людей, ничтожеством, грязью, которую стряхивают с ног, - но он будет жить, жить!». Жить для него - значит, «видеть солнце», «дышать», «сгнать и разгнать пальцы» [249]. Впервые за много дней он вспоминает об отце и матери.

Но идеология побеждает психологию, честолюбие возвышается над эмоцией. Вспомнив утром о посланном Новикову письме, Сергей Петрович «краснеет от стыда». Он считает, что «равнодушная, слепая сила сделала последнюю попытку заковать его в колодки как трусливого беглеца-неудачника». Персонаж ломает «свою железную клетку», выпив яд. В этот момент осуществляется его мечта: «И, жалкий, тупой и несчастный человек, в эту минуту он поднимается выше гениев, королей и гор, выше всего, что существует высокого на земле, потому что в нем побеждает самое чистое и прекрасное в мире – смелое, свободное и бессмертное человеческое я!» [250].

Не случайно протест Сергея Петровича против «клетки», «тюрьмы» жизни заканчивается актом суицида. Связь между идеей сверхчеловека и смертью сформулировал философ В. Соловьев в статье о М. Лермонтове, увидевшей свет в 1901 году: «...Ежели человек есть прежде всего и в особенности смертный, то есть подлежащий смерти, побеждаемый, преодолеваемый ею, то сверхчеловек должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти, то есть освобожденным (освободившимся?) от существенных условий, делающих смерть необходимой. И, следовательно, исполнить те условия, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерши, воскреснуть».¹²

Сергей Петрович протестует не только против несправедливого социального устройства, но и против того, что ему уготовлена участь «маленького человека». Господство над жизнью и смертью -

¹² Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 277.

прерогатива Божественной силы, и своим поступком персонаж берет на себя ее функции, сознательно и добровольно отказываясь от тела, в котором его свободное «я» должно было томиться, приобретая статус неудачника. Такой акт можно назвать богоборчеством, хотя под этим словом мы понимаем борьбу с любой силой, по мнению Андреева, стоящей над человеком, будь то рок, судьба или «некто в сером».

Таким образом, мотив самоубийства в «Рассказе о Сергее Петровиче» обретает самые разные значения. Во-первых, оно есть одновременно протест против несправедливого общественного порядка и освобождение от него. Во-вторых - добровольный отказ от тела, на которое можно посмотреть и как на «клетку», и как на часть «я». В-третьих, это - добровольный прыжок в неизвестность и мрак, которыми окутана судьба личности после смерти. В-четвертых, это - акт богоборчества, позволяющий человеку возвыситься до уровня потусторонней, все решающей силы.

«Вечная смерть» в русском искусстве

В шумерской мифологии есть удивительный рассказ о богине Инанне, олицетворяющей, по языческим представлениям, плодородие и плотскую любовь. Отправляясь в подземное царство, в «страну без возврата», она должна пройти через семь ворот. И всякий раз, минуя их, Инанна снимает с себя какую-то деталь одежды или украшения, связанную с магической защитой, и, наконец, остается обнаженной перед лицом смерти – сестры Эрешкигаль, которая, обращая на нее «взгляд смерти», превращает в труп и «вешает на крюк». В историко-социальной реальности мы прошли мученичество «развоплощения» – развоплощение личности, ее отрыв от семейно-родовых и национальных корней; познали кризисы – религиозные, личные, семейные, природные, государственные и всечеловеческие; прошли путь, обнаживший языческое сознание и мученичество души, путь через идолопоклонство (от философии деизма до атеизма), жажду чуда и мифотворчество. Потеряв целостность, в расцерковленном мире все становилось богом: наука, природа, творчество, прогресс, в конечном итоге – человек с его окамененным духом, мастерски запечатленный авангардом.

Исповедуя трихотомию человека, христианство говорит не столько о смерти тела, его биологическом конце, сколько об омертвлении души, окамененном бесчувствии. В этом смысле обнаженность как древнейший культурно-религиозный архетип напоминает нам о грехопадении праотцев и изгнании из Рая, символизируя развоплощение, беззащитность, лишение целостности и благодати, потемнение иконы в нас.

Обнаженность как чувственно-телесная жизнь вне Духа указывает на неполноту и искажение человеческой природы, ее бессилие перед лицом зла, исторических катаклизмов и смерти. Развоплощение и обнаженность – это отсутствие «брачной одежды» – добродетелей. Вне Бога обнаженная душа наполняется иллюзиями, страстями и пустотой, в конечном итоге, влекущих ее к безумию и гибели. Особенно остро это проявляется в моменты кризисов, в периоды слома культурно-исторических типов и на рубеже веков, когда национальное сознание, потеряв истину, наполняется утопиями, мистическими исканиями, переживаниями и экзальтацией, злострастием и игрой со смертью...

Путь к самоубийству, вечной смерти пролегает через деформацию, цепь душевных омертвений и отречений от Бога,

корней, семьи как «малой Церкви», отречения от истории, духовных ценностей... В начале века святой праведный Иоанн Кронштадский говорил о грядущих событиях в России: «Если не будет покаяния у русского народа, конец мира близок, Бог... пошлет бич в лице нечестивых, жестоких самозванных правителей, которые зальют всю землю кровью и слезами».¹ История отечества подтвердила истинность пророчества. Национальным бедствием, личным и общественным самоубийством для России стало безбожие и атеизм, приведший к расколам и вселенской смуте, революции и войнам - чудовищной апостасии и нелюбви. Духовно-пророческому и художественному осмыслению историко-социальных и нравственно-психологических процессов посвящена русская культура от иконы до авангарда.

В авангардном искусстве, как и в революции, разрушается все - личность, человек, его нравственные ценности, веками созданные национальные традиции; переиначивается образ мысли и бытия, весь библейский строй - идеи синтеза и христианской антропологии. Авангардный символизм отобразил «гибель богов». Размышляя о метафизических и религиозно-философских основах искусства, о гармонии и дисгармонии, В.В. Кандинский в 1911 году писал, что не только действия, поддающиеся наблюдению, и мысли и чувства, способные к выражению, но и скрытые действия, о которых «никто не узнает», невысказанные мысли, невыраженные чувства, т.е. действия во внутреннем, сокровенном человеке - все это элементы, созидающие духовную атмосферу. «Самоубийства, убийства, насилия, недостойные низменные мысли, ненависть, вражда, эгоизм, зависть, 'патриотизм', партийность - духовные существа, духовные личности - творцы атмосферы».² Художник считал, что случаются целые периоды самоубийств, враждебных воинственных чувств, например, война и революция, которые являются продуктами такой атмосферы, которую они «зачумляют все больше». «Мерой, которой меряешь, отмерится и тебе».³

В противоположность этому, «самоотвержение, помощь, чистые высокие мысли, любовь, альтруизм, радость в счастье других, гуманность, справедливость - такие же существа, личности,

¹ *Савва, схигумен*. Плоды истинного покаяния. М., 2003. С. 2.

² Кандинский В. О духовном в искусстве. Л., 1989. С. 51.

³ Там же.

уничтожающие первых, как солнце микробы и очищающие атмосферу».⁴

Проблема самоубийства связана с пониманием зла и смерти. Их метафизические истоки исследуется в русской культуре через «антиобразы» и апофатическое мирозерцание; через то, что не есть правда, любовь, красота; через неправду и нелюбовь, некрасоту – через опыт скорбей, мучений и отрицаний. Зло, как отмечает В.Н. Лосский, не есть «анти-Бог», ибо у «Бога нет контрпартии». Его нельзя объяснить ни манихейством, ни языческим дуализмом. Оно, по мнению святых отцов, есть недостаток, несовершенство; не какая-то природа, а то, чего природе недостает, чтобы быть совершенной. В сущностном аспекте его не существует, так как оно есть лишение бытия. «Зло – не есть; или вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают», – пишет Диадокх Фотикийский (V в.), а Григорий Нисский подчеркивает парадоксальность того, кто подчиняется злу; он существует в несуществующем». ⁵ Имея начало в ангельских мирах, оно зависит не от природы, а от свободы его творящих. Добро и зло, по мысли святителя Иоанна Златоуста, не два равнозначных начала, так как зло не является естественным ни одной сотворенной природе.

Активное по природе, зло не есть природа, но ее состояние, «как бы болезнь, как бы паразит, существующий только за счет той природы, на которой паразитирует...». ⁶ Зло есть «состояние воли», ложной по отношению к Богу. Как позиция, оно есть бунт против Него, относясь «к перспективе не сущностной, а личностной». Апостол Иоанн Богослов говорит, что «мир во зле лежит», но он не есть зло. И как пишет Лосский, коренясь в свободе твари, его творящей, и имея начало в ангельских мирах, в личности Люцифера, увлекшего за собой треть ангельских созданий, зло «подсказано» человеку – и в этом «роль змия». Через человека оно поразило земной космос, распространяясь в нем в свободном согласии.

В Люцифере обнажился весь корень греха – гордость и бунт против Бога. Тот, кто первым был призван к обожению по благодати, захотел быть богом сам по себе. «Корень греха – это жажда самообожения, ненависть к благодати. Оставаясь независимым от Бога, мятежный дух начинает ненавидеть бытие,

⁴ Там же.

⁵ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 251.

⁶ Лосский В.Н. Очерк мистического Богословия Восточной Церкви: Догматическое Богословие. М., 1991. С. 250.

им овладевает неистовая страсть к уничтожению, жажда какого-то немислимого небытия. Но открытым для него остается только мир земной, поэтому он силится разрушить в нем Божественный план и за невозможностью уничтожить творение - хотя бы исказить его. Драма, начавшаяся в небесах, продолжается на земле, потому что ангелы, оставшиеся верными, неприступно закрывают небеса перед ангелами падшими».⁷ Зло, как и идеи антагонизма и классовой ненависти, подсказаны человеку дьяволом - родоначальником всякого зла.

Художественно воплощая трагедию России, ее революционные утопии, надежды и богоборчество, русский авангард отразил головокружительные образы смуты, национального развоплощения, взывая к смерти сюжета, традиций, образной системы «старого мира». Но смерть как явление духовное есть удаление от Бога. Ее начало - в гордыне, дробящей, разделяющей, разрывающей целостность. Изображенная в культуре через образы «мертвых душ», «живых трупов», через мучительные состояния тоски, уныния пустоты и одиночества, смерть противоположна не бессмертию, а истинной жизни - «троицы в нас», ибо человек не вправе себя до конца уничтожить: он задуман бессмертным и не может сделать себя смертным по собственной воле. Не властен он уничтожить и обратить себя «в ничто». Его физический конец - лишь начало, порог новой жизни.

Самоубийство и смерть, по религиозным представлениям, как духовная реальность связана с грехопадением и беззаконием, с отсутствием божественной полноты, отречением от бессмертия и вечности, поэтому внимание к душе, ее психологическому наполнению в русском искусстве было даром христианства. Портретный жанр открыл многое: не только иконичность - радость, мир, любовь, долготерпение, святость, жертвенность, веру, но и состояние уныния, отчаянной, безмерной печали и тоски. В русской иконописи нет изображений физиологических страданий, психологических мучений и страстей Христа, характерных для западного искусства. Безблагодатные страсти открылись позже, когда религиозные искания приводят к образам «нечистой силы, нежитей, коловертышей, недотыкомок», к страху, к изображению мук души.

С религиозной точки зрения, говоря о смысле мук и страданий, необходимо отметить, что мука есть состояние темное, обособляющее и замыкающее человека в себе. Она погружает его в животное существование, в безнадежность и страх. От

⁷ Лосский В.Н. Там же. С. 251-252.

нестерпимых мук «завидуют мертвым» и «ложатся в могилу» заживо. Страдание же есть состояние духовное, светоносное, окрыляющее, делающее душу тоньше, раскрывая ее глубину. Оно возводит человека к Богу и дает надежду: «Печаль ради Бога производит неизменное покаяние к спасению, а печаль мирская производит смерть» (2 Кор. 7,10).

Образным знаменем секуляризации и раскола стало искусство петровской эпохи - его темный фон, обращение к светотени, разработанной еще в западноевропейской живописи как важнейшее средство психоанализа. Она обнажила двойственность и трагическую противоречивость человека. Светотень указала на светлое и темное, на мучительную борьбу двух метафизических природ в душе, став мощным средством реалистического искусства, его драматургической аналитики. Герои, низринутые с небес, погружались в черное, символизирующее и страсти, и будущий раскол, путь к мнимостям и бунту. И при всей несхожести творческого метода незримой нитью связаны многие полотна передвижников - например, «На бульваре» Маковского, «Отказ от исповеди» Репина - с «Черным квадратом» Малевича.

Темный фон и онтология «черного» определяется глубинами, аффектами души, тайнами подсознания, цветом пороков и страстей, обугливающих душу и помрачающих разум. Они виделись духовным очам, прозревавшим за масками прогресса, свободы и демократии демоническую реальность. Связанный с жестокостью переломных эпох и многих преобразований, черный цвет открылся в пространстве русского искусства XVIII века в темно-фоновых портретах Петра I, представшего в жизненном круге и жертвой, и палачом (например, у И.Н. Никитина в «Портрете Петра I в круге»)

Омертвление души связано с пороками, разрушающими любовь, семью, нацию. Русская культура, размышляя о семье, создала ее иконографию. В портретной галерее героев и героинь проявились многие оттенки любви и нелюбви. Полотна русских живописцев XVIII в., воспитанных на иконописи, почитании личности, ее духовно-нравственных основ, отличает особая деликатность, чистота в изображении душевно-эмоционального и телесного мира. Не неумением или незнанием анатомии определялись их образность, подход к чувствам и строению тела, а всегдашним приоритетом духа, так как культуру первой половины XVIII в. творили православные художники, работавшие не только для светских заказчиков и государства, но и для храмов, монастырей. В психологическом реализме социально-критические мистерии XIX в. раскрывали историю России как историю разлома, разрушения рода (Перов, Ге, Пукирев, Прянишников, Максимов,

Маковский и др.) и домостроительства. Идеи революционных демократов приводили к обучению «новым» смыслам. Критический реализм как явление многогранное и противоречивое стал художественной исповедью, узнаванием о себе неправды, подготовив новое мироощущения, смыслом которого был не только нигилизм, но и сострадание, милосердие, любовь к ближнему.

Искусство передвижников синтезировало реальные человеческие судьбы, сценические биографии героинь П.А. Стрепетовой, Г.Н. Федотовой, М.Г. Савиной, М.Н. Ермоловой.

Основа русской драмы - крест страстей. Он раскрывается в поучениях А.Ф. Писемского, обращенных к П.А. Стрепетовой: «...Вот ежели бы ты, понимаешь, имела любовника, да он бы тебя, значит, бросил, и ты пошла бы топиться, да тебя бы добрые люди из воды вытащили, и стала бы ты после этого побираться христовым именем из деревни в деревню, верст этак, примерно, полторасти или двести, до какого-нибудь, скажем, родственного пристанища, - вот тогда бы из тебя драматическая актриса вышла...».⁸

В небольшой драматической новелле В.Е. Маковского «На бульваре» (1886-1887) наряду с полотнами «Не ждали» и «Крестным ходом» И.Е. Репина анализ бытовых пластов русской жизни позволил вывести «житейскую ситуацию» на уровень духовного конфликта, соединить внутреннее и внешнее, общественное и личное, драму - с безучастным течением жизни, обостряющим философский подтекст холста. По мнению А.А. Киселева, эта сцена передана с эпической простотой рассказа, достойного Льва Толстого. В тонкий живописный строй «...вырывается 'деревня' - красная рубаха, лоскуты детского одеяла - целая эпоха русской жизни воплощена в этом маленьком полотне. Высокая поэзия и правда жизни слились в нераздельное целое...».⁹

Анализ фабулы, данный неизвестным автором «Русского обозрения» за 1894 год, до боли узнаваем: «Это жена, пришедшая вместе с ребенком из деревни навестить мужа... Она работает дома по крестьянству. Он служит в городе фабричным. Невесела молодая женщина... Дома ей было строго наказано получить от мужа несколько денег... 'Ты, Матрена, беспременно стребуй с Ваньки десять рублей, - приказывал ей свекор... - Он теперь при получке. Так и скажи: отец, мол, беспременно велел принести, потому что очень нужно'. Но Ванька уже прогулял всю получку, а теперь

⁸ Писемский А.Ф. Маленькая хроника. Театр и искусство. 1907. № 17. С. 280.

⁹ Соловьева И.Н., Шитова В.В. К.С. Станиславский. М., 1985. С. 101.

допивает оставшиеся деньги, не хочет ничего знать, бахвалится и задует на гармони. Ни с чем придется вернуться бедной Матрене... И невольно навертываются у нее на глазах слезы...».¹⁰

Концепция передвижничества по-новому обозначила процесс зрительского участия, включая его в процесс сопереживания, сострадания: ведь сколько на Руси таких историй, судеб, Матрен... Драматургическая концепция - в передаче коллизии между малой и большой историей, в разгадывании подтекстового и текстового сюжета, в художественной тайне их взаимодействия. Так малая и большая история войдут в чеховскую драматургию, и в «Чайке» (1896) «ток» спектакля определится коллизией между «сюжетом для небольшого рассказа», историей провинциальной барышни, «соблазненной от нечего делать», - и большой историей, сюжетом «нескладехи» русской жизни, одиночества, любви и единой «мировой души».

Фабула психологического реализма в XIX веке - поиск героя на «переломах истории», в движении истории, разламывающей судьбы, в драме отчуждения, томления, в желании смерти... Романная форма раскрывалась в развернутом длительном характере общения, в отсутствии «стен» пространства, в истории и предыстории человека, в глубине их развития и постижения, в «великих претензиях», накопившихся к миру. Русское искусство нашло сюжет и форму для общения вне партнера, динамики стыка себя и другого, раскрывающей распад корней, - всеобщую бездомность, неприютность, сдвигающую нравственные понятия. Исследуя характеры и расширяя психологию героев, критический реализм тяготел к «энциклопедическому» собирательству, к живописной образности добрых и злых.

Исследуя национальный характер, мастера разных направлений решали его как двойственный, а точнее - множественный (например, «Власть тьмы», «Братья Карамазовы», «Война и мир», многофигурные полотна И.Е. Репина, В.И. Сурикова, М.В. Нестерова). Составление контрастных эмоционально-психологических пар на фоне широкого общественного диапазона - основной драматургический прием искусства, размышления о русской натуре, смысле жизни, женской доле.

Русская трагедия, по замечанию В.И. Немировича-Данченко, выбирает место открытое, обозримое, развернутое к людям, но у нас это оказывается провинциальным бульваром - пространством «маленького человека» и внешнего мира. Так, в гоголевской «Шинели», по образному выражению В.Б. Шкловского,

¹⁰ В.Е. Маковский и русский жанр // Русское обозрение. 1894. Т. 28. С. 800.

чудовищная, тяжелая николаевская Россия лежит за проемами окон - ветер империи врывается в здание повести, одновременно малой и великой по своей конструкции, где в тонких силовых линиях слышится «бормотание» бедного чиновника, раздавленного «весом империи».

Изображая героев в момент слома, разорения гнезда, мастера русской культуры, воспитанные на христианских основах, избегали театральных эффектов, экспрессии, истерик и публичных выкриков. Это умаление словесного и пластического языка, изображение «малости малого» разворачивало трагедию до вселенского масштаба.

В этой «судороге несказанного слова» - нерв сюжета «маленького человека» - героя, «не подающего надежд», проявление сострадания и великой любви к человеку. В этом - типичность положения, типичность обстоятельств, где самым типичным является страдание. И в этом «неумении жить» - в самом широком, самом философском, христианском смысле слова - есть драма и стыд. Но и «умение жить» - в том варианте, в каком ему дано осуществиться - есть тоже драма и стыд, если не «примитивная гадость».

В русском искусстве национальный трагизм разворачивается на фоне огромного космического пространства, которое ширится до томящей равнинной бескрайности; мотив внешней вольницы соединяется с отсутствием внутреннего движения, душевного тупика. Акцентируя внутреннее состояние героев, психологический нерв событий, пространство не только обозначает конкретное место, но является, как правило, моделью мира, символом времени.

Пространство - простор, в котором некуда деться, «ноша давит». А.П. Чехов писал Д.В. Григоровичу в 1888 году: «В западной Европе люди погибают оттого, что жить тесно и душно, у нас же оттого, что жить просторно. Простора так много, что маленькому человеку нет сил ориентироваться... тоска от сосущего сердце простора..., тоска не от бедности, а от богатства жизни вокруг и в себе... с ужасной этой нашей щедростью, уходящей «под снег».¹¹ А.Н. Островский выбирал для трагических пьес Откос или Венец на Волге - круг у всех на виду и над неоглядной далью: возможность броситься вниз и желание полета. Это мастерство сценического языка - в решении пространственно-временной структуры, в духовно-философском осмыслении и пересечении авторского и зрительского времени.

¹¹ Чехов А.П. Собр. соч.: В 12 т. М., 1963. Т. 11. С. 184.

По законам драмы, единство и узел композиции существует в конфликте противоположностей, в пластическом развитии несходства сходного, где особая роль принадлежит метафорам и сравнениям. Решающее место отводится акту узнавания и акту удивления. Аристотель писал о принципах трагического: «Если враг вредит врагу, то ни действия, ни намерения его не вызывают никакого сожаления, а только то чувство, которое возбуждает страдание само по себе. Но когда страдание возникает среди близких людей, например, если брат убивает брата, или сын отца, или мать сына..., – вот чего следует искать в мирах...».¹²

Поэтому в русской трагедии, ее вселенском размахе анализируется личное и общественное, женское и мужское, прошлое и настоящее; природа движения и неподвижность, вольница и рабство. И в этой стилистике личная драма становится и «типичным случаем», и социально-неразрешимым конфликтом.

Испытанным оружием бесовской силы была ирония, разрушающая ценности, представляющая мир карнавалом, извращенным, перевернутым, двоящимся. Ирония – реакция потерявших свет. В творчестве многих мастеров кон. XIX-нач. XX вв. проявилась эта тяга к мистификации, к театрализации, к иронии и пассаеизму, к безблагодатной рефлексии о времени и о жизни, по библейскому выражению, являющейся подобно «пару на малое время». Искривляя реальность, художественная ирония пародирует мир.

В расколоте и мозаичном мироощущении велика роль зеркала. Как символ зазеркалья, инобытия, зеркало отражало сверхчувственное пространство, мир перевернутых ценностей. Оно становится емкой поэтической метафорой в восточной и русской поэзии. Зеркало – реальность, иллюзия, образ отражений и призраков. Все зависит от духа. В христианской же символике зеркало означает Евангелие, в свете которого воспринимается человек, его ценности, смысл жизни и смерти.

Показателен интерес на рубеже веков к буддизму. В буддизме обесмысливается, развоплощается, умирает все, что онтологически важно для Православия, – личность, душа, жизнь, вера, сострадание, задачи историко-социального и духовно-нравственного делания. Буддизм есть высшая религиозно-духовная форма несогласия со Христом, с домостроительством Троицы. Для понимания глубинных различий буддизма и христианства достаточно обратиться к биографиям Христа и Будды, сравнить их рождение, жизнь, смерть, учение.

¹² Аристотель. Поэтика. Л., 1927. С. 56.

Путь от иконы до авангарда - это путь от религиозного мирозерцания до атеистического, путь от жизни к смерти. В идеях перспективы, в художественном понимании пространства и времени, в свето-цветовой символике русское искусство показало образы бытия и небытия - икону и антикону. Переосмысляя художественно-выразительные средства древнерусского искусства, озвучивающие духовную красоту и святость, живописцы авангарда пророчествовали об ином духе, о новых реалиях и новой красоте.

В их зашифрованных и абстрактных посланиях, в геометризме графического лабиринта открывался мир перевернутого пространства, перевернутых ценностей - мир человекобога, мир пустоты и безобразности, бессловесности. Потеря логосности, софийности и гармонии отражалась по-разному.

Супрематизм и лучизм стали зримой безобразностью и бессловесностью. Потеря нравственно-этического стержня видоизменила язык искусства. В мистическом реализме Врубеля, в исторических мистификациях «мирискусников», в творчестве мастеров «Бубнового вала» и «Ослиного хвоста» сюжет гранился, разбивался на части, «монтировался» с текстами противоположных смыслов. Зеркала и сцена, отражения низа и верха создавали иллюзию и призрачность реальности.

Искусственность - бумажные цветы, заменившие живое и настоящее, маски, фарфоровые вазы, статуэтки, орнамент ковров, включившись в игровое поле, создавали особый контекст: человек становился вещью среди вещей - бездушной натурой, орнаментом. Таковы, например, «Прогулки короля» А.Н. Бенуа, «Спящая молодая женщина» К.А. Сомова, «Мистическое собрание» Н.Н. Сапунова, «Портрет дамы с фазанами» И.И. Машкова.

Поглощая и поработая реальность, вещь становилась идолом. Но сведенный только к материи, человек и сам становился натюрмортом, мертвой натурой, растворенной в пустом пространстве. И чем выше становился эстетический уровень культуры, тем острее обнажалась духовная пустота, немота, тяга к бессловесности. Утерявшими слово воспринимаются «Евангелисты» Н.С. Гончаровой. С пустыми свитками невидимого текста, в пустоте ночного пространства со зловещими отблесками ультрамаринового, фиолетового и свинцово-черного эти глиняные истуканы напоминают языческих идолов, монументальных по форме и полых по содержанию. Воплощенные с силой живописно-графической экспрессии, они стремятся познать смысл незримого на свитках текста, обнажая пустоту не познавших Христа.

В монографии, посвященной «Бубновому валету», Г.Г. Поспелов отмечает: «В утробных «болванах» со свитками в руках есть «дикая духовность земли и глины», и она как бы рвется наружу в зазубренных, косящих «движках»

неуемной примитивно-одушевленной кисти». ¹³

Формально-эстетический язык авангарда дал многогранный образ революции - сломанного, искаженного бытия, гибнущего от дьявольского вторжения. Он показал героев, у которых качается пол, потолок: потеряв равновесие и центр, все точки опоры, они полетели в бездну. В творчестве русских мастеров, в их аналитическом искусстве отражались метастазы человечества. Художественная деформация, приемы алогизма, кубистические метафоры раскрывали звероподобный дух, его уродства и судороги. Утончив материю, сделав ее почти прозрачной, философский эстетизм художников углублял познание внутреннего «я». Освобожденная от психологизма, историко-социального и личностного содержания, от нравственного начала предметность, став бесплотной и абстрактной, просветила дух пустоты - антиикону.

Как духовно-сущностные и психические энергии цвет и свет зависят от миров, их излучающих. Обозначая религиозно-бытийные представления, образную символику, цветоцветовые категории, как говорилось выше, религиозное искусство вызывает онтологический, сотериологический, символично-нравственный, анагогический, психологический и литургические планы.

Культура, теряющая духовный и нравственно-психологический смысл, становится символом «ничто», иллюзией, игрой в пустоту, пророчеством смерти. Сознательно умерщвляя идеи и идеалы, духовные ценности и проблемы спасения, сотериологический тип мирозерцания, нигилистическая система ценностей низвергала литургико-анагогические планы - красоту, истину, добро. Психологический символизм авангардной культуры подводил к «спящей тьме», пророчеству смерть искусству.

Слова «свет» и «святиться» означают сияние, святость - знак нетварного. В иконописи «свет» означает ее мистическую и свето-цветовую основу, основу Богообщения. Западное искусство Ренессанса и древнерусская культура раскрывают два типа познания: свет тварный и видимый познается физически, духовный - мистически, в аскетике, развитием духовных чувств. Цвет, как замечает В. Лепахин, также, как видимый свет и в качестве производного от него в своем поостороннем проявлении есть «икона Божественного света», ¹⁴ и наиболее характерный пример - золото.

О символике золота писали П.А. Флоренский, Е.Н. Трубецкой, С.С. Аверинцев, потому что золото - не краска, нечто созданное руками человека, а творение рук Божиих: оно не имитирует свет и цвет, а испускает, излучает и являет его. «Как бы ни были прекрасны другие небесные цвета, - пишет Трубецкой - все-таки золото полуденного солнца - из цветов цвет и из чудес чудо. Все прочие краски находятся по отношению к нему в

¹³ Поспелов Г.Г. Бубновый ваяет. М., 1990. С. 38.

¹⁴ Лепахин В. Икона и иконичность. С. 105.

некотором подчинении и как бы образуют вокруг него «чин»¹⁵. Иконописец стремится к максимальной чистоте цвета, которая, как идеальный проводник, пропускает Божественный свет. Цвет, теряя свою материальность, преобразуется в цветоносное излучение, через которое «говорит свет». «То - краски здешнего, видимого неба, получившие условное, символическое значение знамений неба потустороннего».¹⁶

Свет и цветовая символика как знаки иррационального разработаны в христианской эстетике. И если белый содержит всю полноту цветового спектра, то черный противоположен ему по всем онтологическим свойствам и смыслам. Как символ нетварных энергий, белый цвет стал знаком чистоты, Божественной благодати, существующей вне времени. Превосходя все пространственные энергии, вбирая в себя все чувственное и умозрительное, ангельское и человеческое, белый цвет соединяет все миры. Не подчиняясь законам и действиям материального мира, превосходя все земные основания, белый цвет, по словам архимандрита Рафаила (Карелина), церковного писателя наших дней, сам находил праведного - как находил его Христос.

Белый цвет, озвучивая безмолвие, тишину, присутствие Святого Духа, символизирует Логос, пришедший в мир, Он отвечал на вопрос «кто?» в отличие от остальных, отвечающих на вопрос «что». Это - зримое пребывание Истины в мире, цвет конца и обетования будущего».¹⁷ Архимандрит Рафаил называет три типа иконных линий - светоносные, единые и непрерывные. Идущие из Единого источника - Божественного пространства, области Предвечного и Безначального Света, светоносные линии воздействуют на дух иконописца. Этот поток светоносно-золотых энергий невозможно выдумать или сочинить. Охватывая разум и чувства, всю полноту, все сферы человеческой души, они сообщают ему нездешнее благоговение, покой и радость, состояние блаженства. Войдя в сердце и исходя из него, золотые лучи светоносного пространства с особым ритмом и красотой заполняют весь строй изображения. Чистота и яркость образов, праздник цвета, графический характер и ход линий - не гордый и страстной, не вялый и расслабленный (медиумический): все связано с душой, когда руки иконописца уподобляются дирижерской палочке, водимой Создателем.

Метафизика черного цвета, явленная в иконах «Сошествия во ад», «Воскрешение Лазаря», «Чудо Георгия о змие», означает ад, смерть, безблагодатное пространство, максимально удаленное от Бога, внешнюю тьму, уготовленную грешникам; означает завесу и тайну, отделяющую нас от невидимого. В постимпрессионистическом периоде русского искусства, в кубистических сериях и примитивах, в солдатской серии и «заборной»

¹⁵ *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках: Три очерка о русской иконе. Париж, 1965. С. 73.

¹⁶ Там же. С. 71.

¹⁷ *Рафаил, архимандрит.* О языке православной иконы. СПб., 1997. С. 42-43.

живописи М.Ф. Ларионова начинается новый этап мрачно-цветной живописи, представленный «Бубновым вальсом». В мистериях В.В. Кандинского, в аналитике П.Н. Филонова в брутальной тяжести живописной материи черная обводка огрубляла образ.

От ретроспекций мирискуснического театра искусство перешло на язык цирка и балагана, ерничества и шутовства. Плоскостное пространство полотен М.Ф. Ларионова, Н.С. Гончаровой, И.И. Машкова, их ритмически-монументальная лепка, сдвиг и деформация, унаследованные от иконописи, раскрывали силу, энергию, языческий «задор» революционной России. Этот грубый натиск мира, внутреннего и внешнего, эта безумная и переломная эпоха раскрывались в брутальной мощи воинствующего предмета, в агрессии сдвигов и цветовых сочетаний огненного, синего, желтого, грубо-коричневого, розового, будто бы призванных сказать о безвкусице, аляповатости, небрежности, низводящих мастера с пьедестала высокого искусства: «Натюрморт с желтыми цветами», серия «парикмахерских» («Офицерский парикмахер»), «заборные надписи», входящие в образ, нарочито «неряшливый» тон живописи (холст И.И. Машкова «Автопортрет и портрет Петра Кончаловского»). В холстах «Портрет Г.Б. Якулова» П.П. Кончаловского, «Портрет мальчика в расписной рубашке» и «Портрет дамы с фазанами» И.И. Машкова грубость духа «натюрмортного» человека - в очерке лица, сведенного к детали, орнаменту, знаку, созвучному предмету, «размазанному» пятну на обоях.

Антитезный белому, черный окрашивал действительность, разделял и властвовал над ней, наполняя ее дьявольской энергией, олицетворяя переворот духа и сознания. Авангард стал исповедью XX века. По мысли А. Шмемана,¹⁸ «человечество, которое мы наблюдаем и которое есть мы, есть человечество сломанное. Мы «вверх ногами» и нет центра, который бы все это умиротворил. Разделенные внутри самих себя, мы разделены и между собой. Этот разделенный в самом себе человек оказывается «мерой всех вещей», и это возвышение парадоксальным образом сочетается с его умалением, с искажением его призвания и божественного замысла о нем. С отречения образа неизреченной славы наша цивилизация началась с того, что по богословской аналогии следовало бы назвать вторым грехопадением. Нарушая иерархию бытия и извращая свою природу и роль к окружающему миру, человек, объявив творцом себя, творит себе других богов, более жадных на человеческие жертвы, чем были боги языческие».¹⁹

Лишенный света, черный цвет стал «благовестием» ниоткуда - вестью революции. Бердяев назвал картину Малевича «Черный квадрат

¹⁸ В книге «Водой и Духом», посвященной литургическому и богословскому осмыслению таинства крещения, о. Александр Шмеман утверждает, что одним из условий возрождения религиозной жизни, спасения от вечной смерти является восстановление в человеческом сознании истинного значения этого таинства.

¹⁹ Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 411.

«демонической иконой кубизма». Апофатический символ «ничто» - отсутствие бытия, молитвы, логоса воплощал идею революции, ее новую веру и «аскезу». Идеи схоластики и схолистических конструкций были выражены в нем геометризмом, обожествившим экономию, рациональную вещественность и утилитаризм. Черный цвет затворил от нас Божественную реальность, а значит - и смысл жизни. К. Малевич писал: «Ключи супрематизма ведут меня к открытию еще не осознанного. Новая моя живопись не принадлежит земле исключительно. Земля брошена как дом, изъеденный шашлями... И на самом деле, в человеке, в его сознании лежит устремление к пространству, тяготение «отрыва от шара земли».²⁰

Новый мир всецело жаждал «нового неба и земли». Но небо и земля содержатся Единым. Живописный космизм XX века обнаруживал потерю и центра, и единства. Это был космос вне иерархии. Прорыв к духовному, полеты к иным мирам ставили вопрос о путеводительстве. В системе антропоцентризма и богоборчества, научно-рационального мышления подброшенный силой своего рассудка и воображения человек мог только падать, подобно Адаму. Его мнимый полет, как и мнимая духовность, были от гордыни и прелести, что по церковным представлениям означает высшую форму обмана.

Символизм черного воплощал зло - духовное, психологическое, телесное. Но зло, по замечанию В.Н. Лосского, проблема христианская. «Для атеиста зрячего зло - только один из аспектов абсурда, для атеиста слепого оно есть временный результат еще несовершенной организации общества и мира».²¹ Зло есть разлучение с Богом, коренящееся в свободе твари, которая его творит.

Раскрывая трагическую двойственность души, диалектику и корни русского нигилизма, Ф.М. Достоевский прозревал эти черные антимирры в разговорах «русских мальчиков в вонючих трактирах, забывшихся в утол», - уголовников Божьего мира, мечтавших о «переделке человечества по новому штату», ярко прозвучавшей в речах Шигалева.

«Горы сровнять - хорошая мысль... Не надо образования, довольно науки! Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейства или любовь, вот уже желание собственности. Мы уморим желание: мы пустим пьянство, сплетни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство... Необходимо лишь необходимое – вот девиз земного шара отсека. Но нужна и судорога; об этом позаботимся мы, правители. У рабов должны быть правители. Полное послушание, полная безличность...».²²

²⁰ Цит. по: Альбом 1920-1930. Живопись. М., 1988. С. 65.

²¹ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 249.

²² Бердяев Н.А. Духи русской революции. Рига. 1990. С. 20.

«Освобожденный» от религиозно-нравственных законов, «Черный квадрат» Малевича стал «новой религией», пророчеством вне времени, медитацией в пустоту – символом дьявольской реальности, девальвирующей пространство. Гениальный философ-живописец дал исчерпывающий образ духа через геометрию формы, пространство щели. В «квадрате» умирало все, что создавалось веками. Раскрывая свою нигилистическую философию и новое мышление, Малевич призывал к уничтожению старых городов, сел через каждые 50 лет; призывал к уничтожению любви и искренности в искусстве.

В 1913 году он писал М.В. Матюшину: «Мы дошли до отвержения разума, но отвергли мы разум в силу того, что в нас зародился другой, который в сравнении с отвергнутым нами может быть назван заумным, у которого тоже есть закон и конструкция и смысла, и только познав его, у нас будут работы основаны на законе истинно новом, заумном».²³

Утвержденная на христианских ценностях, история русского искусства обнажала смертоносную гордыню – духовную, политическую, нравственную, эстетическую. Ее объемный портрет представлен святителем Игнатием Брянчаниновым: презрение ближнего, предпочтение себя всем. Это неверие, «лжеименитый разум», непокорность Закону Божию... Потеря простоты, любви к Богу и ближнему. Ложная философия. Ересь. Безбожие. Невежество. Смерть души.²⁴ Д.В. Сарабьянов отмечал, что значение, которое художник придавал своим супрематическим полотнам, ставило его в положение открывателя, пророка, мессии. «Казимир Великий» считал себя если не «председателем земного шара», как Хлебников, то, во всяком случае, «председателем мирового пространства». Претендуя на космичность и пророческий авторитет в искусстве, русский авангард был грубее, циничнее, «косноязычнее» (Сарабьянов), чем французский или немецкий, ибо он стремился к изменению бытия, самого духа жизни; стремился к человекобожию.

Став символом конца, дырой, в бесконечности которой пропал булгаковский Пилат, «квадрат» художественно выразил революцию. Заслуга Малевича заключена в том, что он создал памятник всем богоборцам, гениально запечатлев их дух и истины – вселенский нигилизм и «царство Хама». Отрицая идею творения, его пророческий манифест стал образом антилитургии, «мессой» Воланда, воплотившейся в жизни, о которой пророчествовал Достоевский.

²³ Малевич Казимир. Ленинград-Москва-Амстердам. 1989. С. 155.

²⁴ Брянчанинов И. В помощь кающимся. СПб., 1995. С. 2.

Перспективы культурологии

Новые традиции: «Средневековье» (Материалы круглого стола)

22 июня 2007 года в рамках постоянно действующего семинара «Границы в культуре», проводимого Центром изучения культуры факультета философии и политологии СПбГУ, состоялся круглый стол «Новые традиции: «Средневековье». В заседании приняли участие Сурова Е.Э., Трофимов В.Ю., Матвеева Н., Голик Н.В., Тульпе И.А., Смирнов А.В., Кириленко С.А., Артамошкина Л.Е., Волкова Л.И., Кальгаев А.А., Довгополова О.А., Сяськов Б.Н., Волжин С., Карчевская К., Тараканова М. и студенты факультета.

Ключевые проблемы, рассматриваемые на заседании, были связаны с изменениями, происходящими в обрядовых практиках современного глобального мирового сообщества. В результате обсуждения были сделаны выводы о появлении нового типа традиционности, характерного именно для современной культуры, который возникает одновременно на двух социокультурных уровнях.

С одной стороны, это - традиции локальных групп, будь то профессиональные или кластерные сообщества, не являющиеся достоянием общества в целом; с другой стороны - тенденции к возникновению новой глобальной традиционности постхристианского мира, проявляющейся в различных формах тех или иных национальных вариантов. В качестве примера можно указать на явление, условно называемое «венки вдоль дорог», суть которого сводится к практике обозначения мест катастроф.

В широком смысле, в рамках обсуждаемых докладов был также поставлен вопрос о роли новых коммуникативных взаимодействий в изменении идентификационных характеристик наших современников и становлении новых форм переживания повседневности.

Е.Э. Сурова

Ритуальная повседневность и идентичность

Любая традиционность связывает группу людей определенными формальными знаками, маркирующими культурные границы. В этом смысле ритуальные действия всегда носят пограничный характер, предполагая какую бы то ни было возможность перехода в рамках осуществления коммуникативности. Ритуал предполагает дихотомию смыслов, разделяя сакральное и профанное пространства, а также позволяя выявить способы перехода от

Собственного к Чуждому. То есть участник ритуального события осуществляет взаимодействие только с соучастниками, игнорируя внешний ряд «непосвященных», при этом структурирует свой мир в порядках взаимодействия с Другим как отчужденным Другим, большим Другим, Божественным и т.д.

В этом смысле современная практика ставит нас перед рядом проблем, вызванных коренными изменениями как в социокультурных порядках, так и в идентификационных. Проблема заключается в том, что при все более возрастающем информационном единстве уже не группы, а человечества меняются способы коммуницирования как в глобальном масштабе, так и в индивидуальном. Происходит существенное усложнение структуры границ, где зачастую они начинают существовать в многомерных условиях, но продолжают сохранять взаимозависимость.

Выстраивается полимерная система усложненных взаимосвязей, в которых доминирующим принципом выступает трансгрессивность, допускающая преодоление границ с принципиальным их сохранением. То есть пространство Самости индивида предполагает одновременно существование для себя множественности порядков, различающихся по степени близости, а следовательно, выполняет множество предписываемых каждым порядком действий. При этом индивид отчетливо представляет себе, что данная деятельность является условной и символической, что допускает некоторый элемент несерьезности и необязательности, а также множественно модифицирует ритуал в зависимости от личных пристрастий, фантазий, возможностей.

Границы выстраиваются с позиций близости, т.е. предполагают включенность в каждый порядок некоего сообщества. Принципы коллективного взаимодействия также изменяются, допуская высокую степень гибкости в процессе участия в жизни сообщества. Здесь индивидуальное бытийствование представляется приоритетным, выступая в новой форме - порядках повседневности.

Повседневность отчетливо представлена в философской концепции М. Хайдеггера. Он определял ее онтологически, исходя из рассмотрения различных видов бытия. Именно присутствие в ближайшем бытии и является, по его мнению, повседневностью. Ее нельзя понимать только лишь как календарность, то есть в смысле всех дней времени жизни. Скорее при первом наблюдении она предстает в форме вопрошания «как», связывающего «время жизни».

Повседневность преодолевает обыденность, раскрываясь в публичном «присутствии друг-с-другом», переживаемое в ежедневности кажимости. Несмотря на однообразие, оно подразумевает «уют привычности», обращаясь только к «здесь и сейчас», поскольку переносит в «ближайшее» заботу о прошлом и будущем, исходя из целостности актуального момента. Но «этот “естественный” горизонт для первой постановки экзистенциальной аналитики присутствия лишь по видимости самопонятен».¹ Само однообразие повседневности заставляет нас обратиться к «временной» протяженности присутствия. Здесь «счет» дней замещается «событиями» присутствия, которые обладают особым объемом повторения и одновременно неповторимости, кроме того, требуют «взаимности» (встречности) этого присутствия, создавая основание для понимания историчности.

Но такая монотонность не может осуществляться бесконечно, поскольку приходит в противоречие с человеческой сущностью: «Конечность экзистенции рывком возвращает из бесконечной многосложности подвертывающихся ближайших возможностей удобства, легкомыслия, увливания и вводит присутствие в простоту его судьбы».² Поэтому мы можем говорить о сущностном повседневном присутствии, свойственном «своему времени», или поколению. Но основание повседневности, заключающееся в возобновлении, создает необходимые условия для преемственности: «Тем самым исток вопроса о “взаимосвязи” присутствия в смысле единства сцепления переживаний между рождением и смертью выявлен».³

Здесь мы и находим понимание того, каким образом в современности осуществляются символические акты коммуникации, являющиеся сущностными для организации и социокультурной практики, и индивидуальной судьбы. «Простота» судьбы требует условностей присутствия, что и выполняется без излишней рефлексивности, но с допущением именно признания формальности выполняемых действий, что не исключает возможных знаний о глубинных смыслах действий, а также чувственного переживания, поскольку все же соотносит критические грани виртуальных моделей жизни и смерти. Это может быть обряд свадебный, выпускной, похоронный, досуговый.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 371.

² Там же. С. 384.

³ Там же. С. 390.

Также значимой оказывается постановка вопроса о «несобственном» присутствии, в которое втянуты вещи, имеющие свои судьбы, например, книги или ландшафт. Именно с такими «вещами» оказывается связан ряд ритуалов как в традиционной, так и в персоналистской современной культуре. Но сегодня манипулятивные практики по отношению к собственно творениям «рук человеческих», обретающим самостное культурное бытие, активно развиваются. Это касается и так называемого «мира машин», в который наш современник втянут радикальным образом.

«Картина мира» сегодня располагается как в различных модусах коллективного присутствия, так и в целостности переживания единства судьбы, причем эта юдоль неразрывно связывает человечество технологическими нитями. М. Мак-Люэн позволил себе представить новую эпоху как электрическую, где электроток есть продолжение нервной системы человека. Может быть, метафора и излишне плоскостна, но вполне воспринимаема. Отметим, что данный автор удален от нас во времени уже на несколько десятилетий. Сегодня же мы встречаемся с множеством последующих интерпретаций целостности техногенного существования информационной культуры.

Так, особое внимание современный американский мыслитель Г. Рейнгольд уделяет такому специфическому явлению, как киборг-культура: «Слово «киборг» - это сокращение словосочетания «кибернетический организм, и придумали его для обозначения слияния человеческого и искусственного организмов».⁴

Рейнгольд отчетливо выделяет новые этикетные моменты в такого рода сообществах, в частности, приоритетность и ценность получаемой информации в сети по отношению к прямому личностному общению: «Их очные беседы то и дело прерывались, что некиборгу показалось бы странным; каждому из них, облаченному в нательный компьютер, при разговоре приходилось время от времени ждать, пока другой в ходе беседы не выпишет или не просмотрит что-то в Сети».⁵ Данный автор демонстрирует, что для такой среды существует лозунг верности «орудиям, а не правилам», а социальные стратификации складываются через систему репутаций. Подобное существование с точки зрения ритуальности анализировать

⁴ Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. М., 2006. С. 156.

⁵ Там же. С. 160.

непросто по целому ряду причин, в том числе в связи с некоторой закрытостью, но тем не менее даже при поверхностном взгляде видно, что новая традиционность и здесь дает о себе знать.

Это, разумеется, радикальный и специфический случай. Гораздо чаще мы сталкиваемся с проявлениями обрядового новаторства в персоналистских, кластерных сообществах, маргинальных группах и субкультурных образованиях, что не исключает существования ритуалов государственных или межкультурных. Кроме того, специфической особенностью здесь является то, что легко осуществляется переход из группы в группу, а исполнение ритуалов является необязательным, хотя и желательным действием. Следовательно, человек сегодня в силу сложных идентификационных позиций принадлежности к разным по качеству и масштабам сообществ втянут в «картину мира», воспринимая себя одновременно с разных точек, складывающихся в рамках той или иной деятельности. И здесь взаимодействие с «окрестностями», в сартровском смысле этого понятия, является весьма тесным.

Ландшафтные представления рождают систему «идеальных взглядов» на так называемый «ландшафт Родины», что приводит к широкому переживанию экологического кризиса, угрожающего каждому представителю человечества. А взаимодействие с машинной средой переходит в разряд сотрудничества: «Порой происходят удивительные вещи: техника действует так, словно знает своего пользователя и сообразуется с его поведением».⁶ Такое взаимодействие порождает ряд мифологем в современном сознании, и мы зачастую не отдаем себе отчета в том, что стараемся никого не подпускать к любимому компьютеру или какой-либо другой технике, поскольку машина слушается только «хозяйской руки», а в противном случае станет капризничать и давать сбои.

Образ хозяина по отношению к электронной технике часто сводится к позиции «сисадмина», с которым связано множество анекдотов и историй. Так, в Интернет-цитатнике мы можем встретить такую историю.

«Девочка из абонентского отдела обратилась с жалобой: комп виснет. После расспросов выяснилось, что WinXP при загрузке выдает строку "Приветствие" и все, в ступор. Ну админ идет посмотреть, я с ним увязался. Админ сядицо за комп,

⁶ Там же. С. 271.

включает... Винда выдает ему "Приветствие". Одмин пялецо на это с полминуты и выдает:

—Тебе не кажецо, железный мозг, что наше знакомство несколько затянулось? И через мгновение начинает нормально загружаться рабочий стол. Одмин молча встает и уходит, мы с девочкой в ступоре... После этого комп работает стабильно, ни одной жалобы. Испугался?».⁷

Одновременно мы можем выявить то, что существовало для нас лишь как намерение в прошлом, в связи с чем оно потенциально присутствует в настоящем, создавая основания для исторического прозрения, поскольку сущностью истории является «виртуальность». Рассматривая с этой точки зрения философию М. Хайдеггера, Ф.В. фон Херрман пишет: «Мир, в котором экзистирует присутствие, представляет собой повседневный окружающий мир с его встречаемыми присутствию внутривидовыми вещами... Сущее, не имеющее природы присутствия, принципиально является внутримировым, мир, состоящий с бытием присутствия в единственной в своем роде связи, есть онтологическое условие возможности для внутримирового сущего».⁸ Следовательно, позиция Я выявляет изнутри за счет своей повседневности присутствия кажимость мира.

Здесь проявляется своеобразная готовность нашего современника за счет так называемой «глобализации биографии» к встрече как с событиями прошлого, так и будущего. Из того же Интернет-цитатника:

«Вчера доктор веб стал возмущаться, что лицензионный ключ просрочен, и требовать новый. Чтобы он заткнулся, переставил системную дату на 2007 год. После этого решил как-то упорядочить файлы в "Моих документах", выбрал "упорядочить по дате". После этого сижу и с отвисшей челюстью смотрю на экран...

Там две колонки: "файлы, созданные вами сегодня" и "файлы, созданные вами в следующем году" 0_0 Машина времени отдыхает...».⁹

Пространство повседневности ориентировано на личностное существование, что постепенно снижает значение пафосных коллективных ритуалов, это еще более ощущается при кризисе, переживаемом сегодня национальным государством как

⁷ Официальный интернет-ресурс. Режим доступа: <http://bash.org.ru/>

⁸ Херрман Ф.-В. ф. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск, 1997. С. 66.

⁹ Официальный интернет-ресурс. Режим доступа: <http://bash.org.ru/>

сложившейся в Новое время доминирующей в политике форме государственности. И все более мы оказываемся втянуты в череду событий, имеющих отчетливую ритуально-символическую форму, но обращенных только к нам или нашим близким. Это, конечно же, ситуации, связанные с традиционными этапами переходов: взросление (поступление и выпускные), свадьба, рождение, смерть и т.д.

Реконструируются обрядовые формы, характерные, по мнению их исполнителей, для данной культуры, в том числе и отмечающиеся «всенародно», например, для нас - христианские праздники, стилистика и смысл которых современному человеку могут быть известны столь отчетливо и обстоятельно, как не знали об этом на протяжении столетий наши предки.

Обилие праздников, символических дат, обрядов и ритуалов несказанно возрастает, в то время как отношение к исполнению обрядовых и этикетных действий может быть абсолютно различным. Здесь интересно отметить вот это самое сближение этикетности и обрядности. Мы знаем о том, что «так положено», хотим, чтобы было еще лучше, можем проинтерпретировать действия с точки зрения исторического и смыслового контекста, но при этом переживаем ритуальность, как игру или же признак «хорошего тона».

Это то, что касается общепринятых обрядов и праздников. Но есть еще и области сакрального переживания, т.е. ритуалы «для себя». Здесь мы не всегда встречаем жесткие регламентации, скорее - буйное фантазирование, хотя в ряде случаев направленность и содержательные позиции такого рода действий будут очень близки.

Очень интересный анализ современной ритуальности приводится в работах С.Б. Адоньевой, и, в частности, в книге «Категория ненастоящего времени». Данный автор приводит как ситуации всенародной государственной ритуальности, так и интимных обрядовых действий: традиции новогодней елки, детских «секретиков» и многих других.

Про «секретики» - разговор особый. Некоторое время назад появились многочисленные научные труды на сей счет, кроме того, выходили исследования по ритуалам девичества. Это действительно новые детские ритуалы, появившиеся в нашей стране по крайней мере после Великой Отечественной войны. Только в послевоенном детстве хуже было со стеклом, которым можно было бы «секрет» закрыть целиком.

Ритуал предполагал участие детей сравнительно определенной (и с точки зрения С.Б. Адоньевой, и по моим собственным наблюдениям), возрастной категории дошкольного и

раннeshкольного возраста. Передавался он и продолжает передаваться непосредственно через близких друзей (чаще подруг) без участия взрослых. Предполагает таинственность и скрытность и представляет собой закапывание ряда ценных и красивых детских «мулек».

В мое детство это выглядело так: выкапывалась ямка, причем предварительно аккуратно снимался дерн; «пол» выкладывался мхом, птичьими перышками, фольгой и картинками; далее дополнялось это потрясающими детскими ценностями (бабочками, камушками, стеклышками, значками, пупсиками и т.д.); сверху придавливалось большим обломком стекла — смотровым окошком и маскировалось дерном, чтобы никто непосвященный не смог найти. Для девочек одной из заповедей было скрывать такие места от мальчишек. А далее предполагалось время от времени навещать такой тайник, чтобы любоваться им.

По себе знаю, я быстро забывала про такие места и их теряла, хотя не помня о самом обряде на протяжении многих лет, но прочтя об этом в книге С.Б. Адоньевой, моментально вспомнила то лето в моей жизни, когда это происходило, а также, кажется, могла бы найти и тайные места. Аналогичные ситуации происходили и при опрашивании информантов. Женщины, девушки и маленькие девочки — представительницы совершенно разных поколений почти все вспомнили подобные случаи в своей жизни. Различия в воспоминаниях и интерпретациях были сравнительно малы. Исключение составила лишь одна моя студентка, но при анализе ситуации выяснилось, что эти самые детские годы она провела совсем в другой культурной среде — в Мексике. В иных же случаях, например, в детстве, проходившем в военных городках Германии (ГДР), подобный опыт присутствовал в полном объеме.

А вот для мальчиков этого не то, чтобы не было... Из всех исследований можно сделать, пожалуй, главный вывод: слишком велика у девочек и мальчиков разница в восприятии, и я полагаю, дело все же не в воспитании. Для девочек — это обряд, связанный с эстетизацией смерти, с научением умиранию, что позволяет говорить о его традиционных корнях. Для мальчиков же — то, что связано с подражанием, иронией и самоиронией, т.е. с некоторой (отнюдь не бескорыстной) бравадой над смертью. Хотя данные выводы нельзя абсолютизировать: с мужчинами такого единства мнений, как у женщин, не наблюдалось.

Я на каком-то этапе опрашивала большое количество людей разной возрастной и половой принадлежности. Если женщины и девочки безоговорочно вспомнили о своих детских

переживаниях данного порядка (возрастная категория для вхождения в эту ритуальность 6-9 лет), то мужчины либо вспоминали с трудом, либо не знали о «секретиках» вовсе.

Одна моя подруга рассказала занятную историю. Она периодически почитывает мужские журнальчики (преподаватель в «мужском» вузе, надо быть ближе к «народу»). И вот в одном из номеров наткнулась на рассказ молодого человека. Он вспоминал, как его дружок стыдил за то, что «Ленка» ему рассказала, как и он закапывал «секретики». Тот в ответ парировал, что, мол, это значит, и товарищ тем же грешил. И вот в конце был сделан потрясающий (по крайней мере с девической точки зрения) вывод о том, что у таких захоронений была вполне рациональная цель. Автор пишет: дружок признался, что закопал значок с Гагариным, но так и не стал космонавтом. А я не сказал, что закопал иностранную монетку - и вот стал-таки банкиром.

С.Б. Адоньева связывает такие детские ритуалы с традиционными во многих культурах – и, в частности, в отечественной – играми в похороны. Но тут же исследовательница демонстрирует, что непосредственно похоронная тематика появляется на следующем этапе ритуализированной детской игры. Здесь мы уже можем встретить и «похороны воробья», и закапывание кладов.

Смысловое и символическое содержание именно ритуала «секретиков» остается не до конца проясненным в силу неотчетливости самих детских интерпретаций. С.Б. Адоньева пытается связывать эти обряды с имитацией существующих взрослых обычаев. Конечно же, аналогии вполне возможны. Но есть и ряд моментов, позволяющих вынести суждение о самостоятельности данной традиции. Здесь, несомненно, присутствует практика прямого переживания удовольствия от прекрасного и созданного своими руками образа, образа, который претендует на нетленность (вопреки мнению С.Б. Адоньевой, которая интерпретирует посещение данных мест с целью наблюдать увядание).

Мои собственные воспоминания и воспоминания моих информантов в этом совпадают. Прекрасные цветы, насекомые, фантики и бумажки как раз долго сохранялись, видимо, в благоприятном температурном режиме. И отказ от дальнейших посещений таких мест, возможно, связывался с постепенным увяданием и исчезновением чистой красоты.

Такой детский ритуал, на мой взгляд, был связан с получением самостного опыта. Здесь, несомненно, эстетизация смерти присутствовала, но очень подспудно. Основным мотивом все же

было создание идеальной гармонии, причем существующей только в рамках личного пространства и индивидуальных переживаний. Это являлось своей и только своей собственной, может быть, первой, маленькой тайной, и именно поэтому она была столь очаровательна в непосредственной таинственности.

Об этом также пишет и С.Б. Адоньева: «Граница между внутренним и внешним, субъективным и объективным, граница, очерчивающая «я», оказывается разомкнутой: что делается с *моим* во времени, как можно другого, но любимого, сделать разделяющим *мое* и т.п. За этим внутренним действием можно предположить сознательный эксперимент в отношении собственных «внутренних» границ, совпадающих с границами «этого» мира. В этой точке преобразований во внешнее действие внутренний опыт оказывается опытом сакрального».¹⁰ Данная исследовательница также интересно подмечает, что эти детские обряды имеют «перераспределительный» характер, предполагают магическое манипулирование вещами, содержащими для ребенка особый смысл.

Следовательно, данная новая традиция предполагает специфический способ освоения и достижения гармонии с миром и самим собой, учит переживанию Самостности и с точки зрения уникальности, и с точки зрения типичности как вхождения в принятые ритуальные практики субкультуры детства, поэтому позиции традиционности и новаторства здесь оказываются вполне сбалансированными.

Можно много говорить о современной ритуальности и с точки зрения преемственности обычаев и обрядов, и с точки зрения их новаторских форм. Но отчетливо можно прийти к выводу о том, что личностные порядки ритуальных действий в современной культуре оказываются намного богаче, а отношение к ним - свободнее. Это связано прежде всего с гибкостью идентификационных принципов наших современников. Причем надо подчеркнуть, что одновременно мы наблюдаем повышенную любовь к разного рода ритуалам и все возрастающий игровой принцип обрядовости. Само взаимоотношение со временем, экзистенциальное переживание смерти и иные исключительно значимые моменты человеческого существования теряют остроту пафосности. Опять же обратимся за примером к Интернет-цитатнику:

¹⁰ Адоньева С.Б. Категория ненастоящего времени. СПб., 2001. С. 40.

«anetchka:

Вспомнила Дашку: она рассказывала, как рыдала в трубку, а парень спрашивал в чем дело она ему: у меня подруга умерла и вообще, а он, ну Даш, это понятно, Ты общительная, у Тебя много друзей, нормально, что они периодически умирают».¹¹

Последнее, что хотелось бы отметить, это особая экзальтированная тяга к острым восприятиям экзистенции и в связи с этим - к обрядам перехода (отсюда и возрастающая роль трансгрессивности), что приводит к перманентному обращению к практикам и переживанию смерти и умирания в современной культуре. Здесь можно вспомнить подростковое движение эмо, однако и в иных средах «игра со смертью» оказывается не только приемлемой, но и необходимой. Страх здесь вытесняется иронией или «игрой страдания», и сама смерть предстает как персонаж обыденности, что мы встречаем, например, в анекдоте:

«Сидит наркоша дома, собирается забить косячок, а тут к нему приходит Смерть.

— Ну,- говорит,- собирайся, пойдем!

— Подожди,- говорит наркоша, - сейчас курнем и пойдем!

Пыхнули, захорошело. Смерть и ушла. Второй раз - то же самое. На третий раз приходит Смерть и говорит:

— Ну, что, сейчас покурим и я пойду?»

Из всего вышесказанного напрашивается вывод: гибкость идентичности приводит к относительности экзистенциальных переживаний. А парадоксальность такого мировосприятия, где одновременно удерживаются и преодолеваются границы различных порядков, компенсируется избыточной ритуализацией современной культурной деятельности, что позволяет сохранять целостность коммуникативного пространства.

С.А. Рассадина

«Небытие есть...», или Радость прощания.

Эмоциональный подтекст поминальных практик

Обычай отмечать памятными знаками место гибели родных и близких людей – пример новой традиции, которая с трудом поддается интерпретации в терминах пережитков. Венки, кресты и разного рода псевдонадгробия, усеявшие обочины

¹¹ Официальный интернет-ресурс. Режим доступа: <http://bash.org.ru/>

дорог, коль скоро именно там современный человек чаще всего сталкивается с реальностью небытия, едва ли могут быть культурологически осмыслены как рудименты изживших себя ритуалов. Скорее ситуация должна быть истолкована прямо противоположным образом: перед нами актуальная реальность, вписывающаяся в целостный контекст современной культуры как новая форма ритуализации практик прощания с умершими.

Зарождение и стихийное распространение этой традиции свидетельствует о своеобразной эмоциональной лакуне в жизни наших современников: несмотря на существование обширного спектра похоронных ритуалов (как религиозных, так и гражданских), налицо потребность в дополнительных, не связанных с социокультурной нормой практиках прощания. Отчего же возник своеобразный вакуум культурных смыслов и практик? В данной связи представляется целесообразным рассмотреть ряд сюжетов, касающихся эмоционального подтекста похоронных обычаев.

Начнем с того, что скорбь не является культурной константой, повсеместно признанной нормой, внушаемой и контролируемой сообществом. П. Радин, анализируя эмоциональные стереотипы архаических народов, отмечает присущее им спокойствие в отношении к смерти, более того, в ряде случаев народная мудрость осуждает проявление горя как неуместную форму эмоциональной реакции.

Этнографический материал позволяет говорить о том, что традиционные практики прощания достаточно часто предполагают позитивный настрой участников действия. Достаточно вспомнить устойчивый словесный образ из славянского прошлого – «веселая тризна», что вовсе не воспринимается как оксюморон.

Детальное рассмотрение семантики славянских праздников позволило В.Я. Проппу увидеть в них элементы поминальной обрядности, а также установить взаимообратимость ритуального оплакивания и ритуального смеха. Народное сознание, если следовать рассуждениям Проппа, не содержало представлений о несовместимости скорби и веселья. Смена поколений воспринималась как естественное явление, синонимичное ежегодному циклу омертвения и возрождения природы. Как следствие, с одной стороны, веселые аграрные праздники включали в себя погребальную символику, с другой стороны, похоронное действо непротиворечиво перетекало в веселую гульбу на поминках.

Для этнографа, то есть интеллигента, воспитанного в духе христианской нравственности, осмысление эмоционального

наполнения простонародных практик прощания с умершими представляло известную сложность: ведь его собственный опыт предполагал этический императив культивирования скорбных чувств и табуирование бесцеремонности.

Мы вовсе не имеем в виду, что традиционная культура абсолютно равнодушна к смерти, не знает горечи утраты. Именно традиционная культура оставила нам в наследство проникновенные поминальные плачи, исполненные изумительных образов скорби. Однако горькие сетования плакальщиц могут быть рассмотрены как явление функционально близкое последующему поминальному застолью. Амбивалентность народных поминальных практик носит сущностный характер, обусловленный не только мифоритуальными корнями традиции, но и глубинными психологическими потребностями человека.

Психологической подоплекой многих архаических ритуальных практик является эмоциональное проживание единения или разделения со значимыми другими. В частности, похоронные и поминальные обряды строятся таким образом, что дают возможность участникам прочувствовать горечь утраты и *изжить* ее. Как мы видели, народная обрядность включает в себя практики переживания скорби, но не фиксируется на этом как на самоцели.

Подлинная цель обряда – своего рода терапевтический эффект, достигаемый путем последовательного *проживания* реальности смерти. Заложенная в народной обрядности процессуальность обеспечивает необходимое «время для понимания» и вместе с тем позволяет фактически ощутить, признать и пережить актуальность небытия.

В описаниях похоронных обрядов иногда подспудно присутствует мысль о том, будто архаическое сознание (по сравнению с сознанием современного человека) не придает переходу от жизни к смерти принципиального значения, не видит в нем радикального изменения модуса бытия. Поводом для подобной интерпретации служат многообразные обычаи снаряжать покойников для жизни в потустороннем мире, снабжая их всем необходимым согласно стереотипам определенной культуры.

На этом основании исследователи приходят к заключению, что смерть отнюдь не представляется окончанием жизненного пути, но видится как продолжение существования в ином измерении, аналогичное жизни. Однако мы хотим подчеркнуть, что терапевтический смысл архаической обрядности основан именно на ритуализованных практиках признания реальности небытия.

Проводы покойника включают в себя широкий спектр распределенных во времени манипуляций, необходимых для того, чтобы обрядить и снарядить умершего.

Эти манипулятивные микроэлементы ритуальных практик позволяют сделать смерть осязаемой в самом буквальном смысле слова. Телесно-практическое взаимодействие со смертью обеспечивает признание ее необратимой событийности. Небытие обретает реальность в ходе практического со-переживания опыта смерти, в котором принимают участие все члены традиционного сообщества.

Замечательной иллюстрацией является описание погребальных обычаев бороро в «Печальных тропиках» К. Леви-Стросса. Комплекс погребальных ритуалов у этого индейского племени включает в себя, помимо прочего, длительное выдерживание тела покойника в специальном углублении и последующее отделение костных останков, которые тщательно обклеивают мозаикой из перьев, упаковывают в корзину и опускают на дно водоема.

Таким образом, согласно архаическим обычаям, покойник требует не просто внимания, уважения или осторожности: он также становится объектом ритуальной заботы, позволяющей живым стать «соучастниками» смерти. В таком же контексте можно переосмыслить широко известные обычаи мумификации и другие трудоемкие формы захоронения. Традиционная культура славян предполагает сложный комплекс манипуляций, сопровождающих захоронение: обмывание тела, обряжение умершего сообразно возрасту и положению, множество мелких действий охранного характера (например, завязать покойнику рот или повесить зеркала), совместное прощание, остановки с чтением молитв по дороге к кладбищу и, конечно, многократные поминки в положенные сроки.

Похоронные обычаи чрезвычайно вариативны, тем не менее в любой культуре наличествуют какие-либо формы «заботы», позволяющие ощутить осязаемую реальность небытия. Психологическое обоснование подобных манипуляций заключается в необходимости актуально-телесного переживания момента разделения с эмоционально значимым другим, подсознательного признания радикальности и невозполнимости утраты. Именно эти телесно-практические элементы ритуала закладывают психологический фундамент для последующего примирения с необратимостью перемен, вызванных смертью близкого человека.

Новые традиции, с упоминания о которых мы начали свое рассуждение, требуют интерпретации не просто в контексте

истории похоронных обрядов, но прежде всего в контексте культуры траура. Значимо, что похоронные обычаи играют роль «обрядов перехода» (в терминологии А. ван Геннеппа) не только в отношении умершего, но и в отношении его ближайших родственников, каковые обретают особый статус и подвергаются специфическим ограничениям.

Мы полагаем, что соответствующие практики имеют ту же психологическую основу – терапевтический эффект постепенного осознания реальности небытия. Описание прототипических ритуалов приводит А. ван Геннепп: у остяков родственники покойного изготавливают куклу, которая изображает умершего; эту куклу одевают, кормят и моют около двух лет, а затем относят в могилу. Интересно, что именно такой период времени, по мнению психологов, необходим для эмоционального восстановления после смерти близкого человека.

Обычай соблюдать траур – основная форма практик признания смерти, сохранившихся в цивилизованных сообществах. Особо яркие проявления характерны для ритуализации вдовства. Даже духовно раскрепощенная культура эпохи Ренессанса требовала строжайшего следования этикетным нормам, регламентирующим внешний облик и поведение тех, кто обязан блюсти вдовство.

В «Галантных дамах» Брантома подробно описаны принятые во французском придворном обществе ограничения, касавшиеся покроя и цвета платья, причесок, драгоценностей, а также манеры держать себя, участия в танцах и т.п. Вместе с тем тот же источник позволяет заметить, что вдовий этикет не был пестованием скорби – напротив, прелестные вдовушки даже в трауре находили способы подчеркнуть женскую привлекательность и пользовались малейшим поводом покрасоваться.

Таким образом, соблюдение формально-ритуальных ограничений принимало на себя функцию проживания горечи утраты, высвобождая внутренние ресурсы личности для преодоления кризиса и восстановления эмоциональной энергии. Еще в литературе XIX века с регулярной частотой встречаются упоминания о том, что одна из первейших забот близких родственников покойного – каким бы глубоким и искренним ни было их горе – состояла в том, чтобы успеть справиться ко дню похорон подобающую трауру одежду – платье с плерезами.

Нашим современникам такая расстановка приоритетов должна казаться по меньшей мере странной, поскольку мы привыкли делать основной акцент на душевных переживаниях, полагая их самоценными. Как следствие, современный homo

sentimentalis крайне редко использует для преодоления эмоциональных кризисов богатейший потенциал ритуальных терапевтических практик.

Как же получилось, что апробированные на протяжении тысячелетий, детализированные и континуализированные практики прощания постепенно изжили себя, несмотря на их неоспоримое психотерапевтическое значение? Безусловно, определенную роль в этом сыграло христианство.

Понятия «жизнь» и «смерть» переопределяются, приобретая значение этических категорий, и поскольку представления о смертном были прочно связаны с понятием греха, все смертное заведомо взыскало скорби. Августин Аврелий вспоминает в «Исповеди» «то время, когда я не проливал, несчастный, слез над собою самим, умирая среди этих занятий для Тебя, Господи, Жизнь моя», и сетуя о заблуждениях своей юности, далее он говорит: «Что может быть жалостливее жалкого, который ... не оплакивает себя умирающего, ибо нет в нем любви к Тебе, Господи».

Средневековое христианство пронизало повседневный опыт символами и сюжетами, напоминающими и смертности человека, но вместе с тем оно лишило индивидуальную физическую смерть значимости экзистенциального события. Поскольку в силу первородного греха человек изначально принадлежит миру смерти, разрушение плотской оболочки не имеет принципиального значения. Тем более, что, с другой стороны, эмоциональный фон христианского средневековья определялся подспудным отрицанием реальности небытия - верой в воскресение и ожиданием Страшного суда. Переопределив смертность в терминах духовного опыта - «смертию смерть поправ», христианство тем самым подготовило последующее переосмысление психологического содержания практик прощания с умершими.

Заботой религии, ответственной за психоэмоциональный настрой культуры, была смерть как состояние души. Смерть как состояние тела поступает в ведение специалистов по реалиям материально-физического мира. Абсолютное разделение духовного и телесного бытия человека - характерная черта как философской, так и повседневной дискурсивности нового времени.

Коль скоро осмысление события физической смерти было изъято из нравственно-психологического контекста, соответствующие практики подчинились прагматичной логике, основанной на медицинско-гигиенических воззрениях. Несмотря на сопротивление духовных лиц, в европейских городах проводится

масштабная реорганизация кладбищ: места исторических захоронений «в церковной ограде» превращаются в площади и жилые кварталы, а останки перезахораниваются в специально отведенных местах как эпидемиологически опасные нечистоты. На смену этическим нормам приходят социальные нормы санитарно-гигиенического характера: ограничение количества захоронений на единицу площади, установление временного перерыва между захоронениями на одном участке и т.д.

Последующее развитие европейских похоронных обычаев проходит в русле дискурса санации и медицинской сертификации происходящего. Повсеместной практикой становится анатомирование трупов для установления причин смерти. Прогрессирующая медиализация подхода к констатации смерти на определенном этапе воспринималась травматически. Достаточно вспомнить «Демушку» из поэмы Некрасова «Кому на Руси жить хорошо», где мать в отчаянье просит: «Вели без поругания/ Честному погребению/ Ребеночка предать». Аналогичное эмоциональное напряжение в современном мире вызывают споры о донорстве органов умерших.

Таким образом, смерть постепенно заняла место в ряду физических явлений, вследствие чего утратил смысл традиционный комплекс ритуалов, фундированных анимистическими представлениями. Сколь бы истово верующим ни был человек, социальные практики обязывают его видеть в смерти в первую очередь разложение материи. Гигиеническая перекодировка похоронных обычаев приводит к тому, что контакт близких с покойным сводится к минимуму: все необходимые манипуляции совершают сертифицированные специалисты: снаряжение умершего, которое составляло ключевой блок архаических ритуалов, происходит в морге и носит безличный характер.

Значимым эффектом развития санитарно-гигиенических представлений стало внедрение в западной культуре обычая кремации. Первые опыты вызвали широкий общественный резонанс, фактически культурный шок. Отголоски первичной реакции запечатлены, например, Буниным в рассказе «Огонь пожирающий». Постепенно эта практика получила широкое распространение в силу процессуальной простоты и очевидной санитарной эффективности.

Практика кремации соответствует гигиенической логике современной культуры и вместе с тем окончательно закрепляет право совершения похоронных манипуляций за профессионалами. Материальная реальность смерти полностью

вытесняет в коллективном сознании психологическую реальность утраты: наши современники никак не «соприкасаются» со смертью, не «соучаствуют» в ней. Материалистичность смерти парадоксальным образом оборачивается ее нереалистичностью.

Положение современного человека усугубляется тем, что смерть шаг за шагом покидает мир повседневности. В нашей жизни нет тех циклических напоминаний о смерти, которыми регламентировалось течение времени в традиционной культуре. Мы не видим на улицах похоронных процессий. Благодаря развитию медицины, обезопасившей нас от фатальных инфекций и травм, уход из жизни и вовсе стал восприниматься как аномалия. Мы не только планируем «жить долго и счастливо» в окружении сверстников, мы подчас достигаем зрелости, окруженные бабушками-прабабушками, не постигнув опыта необратимой утраты.

Симптоматично, что в современной молодежной культуре складывается своеобразный культ смерти, которая обретает мистический ореол. Символика смерти наделяется притягательной престижностью, ибо смерть принадлежит порядку загадочного, ирреального, сверхъестественного – миру вампиров и оживших мумий. В реальном же мире смерть воспринимается как эксцесс.

Потеря близкого человека в результате какого-либо трагического происшествия – чрезвычайное событие, несоразмерное стереотипным ожиданиям и терапевтическим возможностям современной культуры. Она не располагает достаточно эффективным репертуаром практик прощания, которые позволили бы пережить скорбь, освоиться с небытием. Типичны сетования на крайне неприятное чувство, остающееся после посещения морга или крематория.

Это чувство не имеет ничего общего с традиционной боязнью покойников. Оно обусловлено эмоциональной неудовлетворенностью при встрече с нечеловеческим, обезличенным механизмом санации. Точно так же утрачивают свою психотерапевтическую функцию и кладбища, превращенные в элемент гигиенической системы. В традиционной культуре кладбище позволяло локализовать ритуалы памяти. Оно было местом актуализации бессознательных страхов (легенды о восставших мертвецах) и в то же время местом успокоения и умиротворения.

Изобразительное искусство (например, античные надгробия) являет нам проникновенные образы вечного соприсутствия скорбящего семейства ушедшему родственнику; в художественной литературе сохранились описания обычая

беседовать с дорогими покойниками, который был актуален вплоть до недавнего прошлого. Для жителя современного мегаполиса кладбище перестало быть местом проживания и переживания ритуалов скорби.

В силу территориальной удаленности «санитарных зон» мы поневоле навещаемся туда «раз в год по завету», и то лишь для того, чтобы соблюсти приличия. Как следствие, налицо инверсия сакрального и профанного: коль скоро кладбища десакрализуются и перестают быть средоточием ритуалов памяти, траурные практики фокусируются вокруг тех мест, где для близких покойного внезапно обнаружила себя реальность смерти. Стихийная сакрализация мест гибели (чаще всего речь идет об автомобильных авариях) позволяет индивидуализировать переживание смерти в противовес обезличенности предписанных законом процедур; в то же время создание своеобразных «якорей памяти» в виде псевдонадгробий может быть рассмотрено как своего рода аутотерапия, которая компенсирует свойственную современной культуре нехватку ритуалов признания небытия.

В.Ю. Трофимов

На пути к исследованию «новых традиций» (Венки вдоль дорог)

Лет семь назад я был поражен очень странной гадательной практикой, почерпнутой моими собственными детьми в школе и, видимо, получившей распространение в этой среде во второй половине 90-х годов. Если до этого момента на любое замечание своих детей типа «А у нас (в отличие от вас, взрослых) есть такая вещь...» я мог спокойно продолжить описание игр, действий, ритуалов и даже сленга, то здесь мой собственный опыт и чтение какой-либо этнографической литературы не давали ровным счетом никакого результата.

Гадание это было весьма простым по форме, но вот внутреннее содержание... Увидев из окна автобуса машину скорой помощи, летящую на срочный вызов с включенными проблесковыми маячками и сиреной, десятилетний малыш выставил передо мной сжатый кулак и спросил: «Какая?» - «Что - какая?» - удивился я. - «Какая косточка», - раздосадовано ответил мой сын. Далее после некоторых расспросов мне удалось выяснить, что суть гадания состоит в том, чтобы успеть загадать на одной из костяшек кулака три варианта ближайшего будущего, выраженные формулой «любовь, удача, деньги», и что роль второго участника этого гадания сводилась к тому, чтобы в

этот же момент, не раздумывая, указать на одну из костяшек. Что характерно, гадание предполагало и вариант зего, который, очевидно, носил крайне негативные коннотации для загадывающего. Первая реакция с моей стороны, к моему сожалению, была слишком эмоциональна, посему я не могу похвастаться тем, что докопался до истоков этого ритуала. Но именно этот семантический конфликт заставил задуматься о значимости катастрофы для современной чувственности.

Данная история закончилась именно тем, что мне удалось толковать моим детям мысль о том, что строить свое будущее на чужом горе (ведь скорая выезжает только в случае серьезных происшествий) даже на символическом уровне очень плохо.

Эпизод с гаданием в тот момент не получил для меня никакого продолжения ни в научном, ни в интеллектуальном плане, но стал своеобразным катализатором размышлений сразу на две темы - катастрофичности в современном мире и проявлении оной в поле традиционных практик. Первое, что естественным образом бросилось в глаза - это будоражащий не первый год общественное мнение обычай отмечать места катастроф траурной атрибутикой. Интерес к этому обычаю усиливался еще и тем, что даже при поверхностном рассмотрении традиция эта выглядела совершенной инновацией в траурной обрядности.

Первая попытка взглянуть на ситуацию ретроспективно, т.е. исторически, успехом не увенчалась и скорее привела к стойкому убеждению, что манифестация места трагедии на протяжении всей европейской истории вообще не была характерна ни для одной эпохи. Попытка как-то увязать данную традицию с культом смерти, столь характерным для христианской цивилизации, тоже потерпела фиаско. Все говорило в пользу того, что истоки данной традиции следует искать если не в ближайшем прошлом, то по крайней мере в момент зарождения современности, т. е. не ранее конца XVIII - начала XIX веков. Но именно там мы обнаруживаем как раз обратный процесс в погребальной обрядности, а именно: тотальное вытеснение смерти за пределы повседневной жизни, выдворение кладбищ не только за пределы церковной ограды, но и за пределы города как такового. Тем не менее некоторые зацепки мне все-таки удалось обнаружить именно в исследованиях Филиппа Арьеса.

Когда сталкиваешься с обрядом или традицией, смысл которой тебе отнюдь не очевиден, есть два выхода. Первый - напрямую о том спросить у носителей данной традиции: а что, собственно, вы имели в виду? Второй - попытаться собрать все имеющиеся сведения о данном явлении, найти аналогии в иных

исторических и культурных реалиях, привлечь все возможные интерпретативные материалы на эту тему и попытаться если не осмыслить данный феномен, то по крайней мере придать ему видимость функционально-значимого явления. Первый путь был туманен по одной простой причине: было совершенно неясно, кто же является тем самым пресловутым носителем. Массовость явления указывала на то, что мы имеем дело с весьма значительной частью общества, и методы этнографо-антропологические здесь если и будут работать, то только отчасти.

Обстоятельство усугублялось еще и тем, что традиция отмечать места катастроф оказалась интернациональной. По свидетельству многих информантов, я стал обнаруживать следы этого явления на Украине, в Белоруссии, Польше, Греции, Италии, Испании и даже в Мексике. Вскоре стало очевидно, что мы имеем дело не просто с новой традицией в погребальной обрядности одного, пускай и весьма большого народа, а с подвижками в области «коллективного переживания смерти», если и не носящими глобальный характер, то по крайней мере затронувшими так или иначе всю постхристианскую цивилизацию. О трудностях второго пути я уже сказал выше. Оставалось одно: пройти по всем возможным путям исследования и на стыке различных способов описания увидеть ускользающий смысл происходящего.

Итак, попробуем обрисовать саму традицию. В том, что это традиция, мы абсолютно уверены, на это указывает как распространенность этого явления, так и неспособность властей остановить сей процесс (хотя то там то тут предпринимаются попытки законодательного запрета на подобные проявления скорби). Новизна же этого обряда может быть подчеркнута неустойчивостью форм его бытования. В целом обряд выглядит следующим образом: на месте гибели человека, оказавшегося жертвой дорожного происшествия, - на обочине шоссе, на месте падения самолета, иногда на семафоре в случае попадания под поезд - размещаются предметы, ассоциирующиеся с погребальным культом.

Вариативность здесь весьма велика: это и погребальные венки (наиболее распространено в городской черте), и надгробные кресты, и надгробные камни (целиком и полностью воспроизводящие символику гражданского захоронения в крематории), и памятные камни, на которых зачастую можно прочесть не только имя погибшего, но погребальную эпитафию, и, наконец, можно встретить некое подобие кенотафа, целиком имитирующего те или иные формы могильного сооружения.

Часто (но по моим наблюдениям все реже и реже) в подобных траурных композициях используются фрагменты машины (или иного средства передвижения). Это могут быть руль или колесо мотоцикла, крыло или рулевое колесо автомашины, стекла от разбитых фар (в случае наезда на пешехода).

Здесь очень важно отметить, что обстоятельства самого происшествия в большинстве случаев не акцентируются или зашифровываются как раз через размещение вышеозначенных фрагментов, стороннему наблюдателю об обстоятельствах происшествия ничего не сообщающих. Для понимания самой традиции важен еще и тот факт, что траурный текст, если он присутствует, как и любое надгробное сооружение нашего времени, акцентирует имя и фамилию погибшего. Иногда можно встретить кенотаф с фотографией. Здесь уместно вспомнить о похожей реакции на теракты: на место трагедии также приносятся фотопортреты и цветы, зажигаются «поминальные» свечи. В общем, с точки зрения погребальной обрядности, инноваций не наблюдается. Все выглядит так, будто жертве ДТП начинают предписывать два места упокоения.

Подобные явления заставляют нас думать, что с точки зрения символического наполнения, данное явление никаких особых новшеств не несет. Новым здесь является то, что происходит совмещение двух пространств - дороги и кладбища с его символикой. Впрочем, некоторые современные этнографы полагают, что об инновации здесь говорить не приходится. Так, известная петербургская исследовательница Татьяна Борисовна Щепанская в своей книге «Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.» (2003) проводит мысль о том, что дорога, по сути, всегда и во все времена была противопоставлена дому.

Более того, Татьяна Борисовна утверждает, что дороги традиционно маркируются знаками смерти. Отчасти это именно так. Но можем ли мы утверждать то же самое о современном мире? Если - да, то и копыта ломать нечего и надо просто проследить традицию до ее истока, где смыслы очевидны как никогда; если же - нет, то остается непонятным то фундаментальное раздражение, которое вызывает маркирование мест катастроф у значительной части общества. Но прежде чем вынести свой вердикт по этому вопросу, попробуем расспросить наших современников о том, что они думают на тему «венков вдоль дорог»

Года три – четыре назад, решив, что я все-таки подступаю к этой теме, я набрал в поисковике яндекса именно это словосочетание. В ответ поисковик выбросил мне около 20 000

ссылок, добрая половина которых являлась ссылками на различные форумы. Честно признаться, о такой выборке респондентов мог бы мечтать любой этнограф и социолог, с - той лишь разницей, что я имел возможность идентифицировать своих информантов лишь по Интернет-псевдонимам, а, следовательно, не мог провести полноценный анализ, раскидать мнения по возрастным и социальным группам и т. д. Но для того единодушия, которое мне довелось обнаружить в этой среде, подобная разблюдовка была ненужной тратой времени. Большинство - а я не поленился и посчитал, получив устойчивых 85%, - отзывалось о данной традиции крайне отрицательно. Дабы не быть голословным, приведу ряд наиболее характерных высказываний блогеров.

Сказочница, 09/01/05

Сегодня впервые за полгода снова выбралась на ипподром. М-дааа... странно как-то лицезреть на каждом n-ном дереве/столбе веночек из искусственных цветочков. Не понимаю. Если учесть, сколько народу каждый день разбивается, то лет через двадцать на каждом столбе по веночку будет. А что? Зимой, когда все вокруг серо, настроение поднимает - они же яркие такие, жизнерадостные! Ладно, простите меня за цинизм... кхе, не понимаю. Ну, убили там кто-то, но зачем цветочки туда носить-то, а кладбища зачем нужны тогда? Если так посудить, вся Земля - баальшое-баальшое кладбище, и на каждом квадратном метре кто-то успел умереть... неприятно ехать, каждые десять минут наталкиваясь на подобное, тем более, если едешь вдоль лесов-полей и хочешь насладиться нетронутой природой.

Коромысло, 18/08/05

Не смейтесь, но до недавнего времени я считал, что человека, погбишего в результате ДТП, хоронили на обочине. Поверг меня в такое замешательство тот факт, что на месте скорбного экшена возводился памятник, клались венки, т.е. делалась самая натуральная могила... Когда я узнал, что это всего лишь дубль оригинала, который находится на кладбище, я был в замешательстве. Для чего? Зачем нужны 2 могилы? Лишний геммор... Пугать ей еще живых водителей? Или дань памяти покойника? Не понятно

LasMay, 18/08/05

Да если каждое место помечать, у нас все будет в венках! Весь мир - одно сплошное кладбище! А если на одном повороте несколько машин разбилось - братскую "могилу" там устраивать? Венки на венке? Еду на дачу - здравствуй, кладбище! Вообще-то специальные места для этого есть, и дублировать их везде ни к чему. Давайте еще и на месте рождения покойного все венками утыкаем: "Здесь ...-го

числа -я месяца ...-го года родился Иван Петрович Сидоров, разбиившийся в таком-то году на 42-м километре МКАД", на школе, где он учился, на институте да и мало ли где. По дороге не проедешь спокойно, устроили погостов. А едешь и думаешь: "Вот кому-то не повезло, как бы и мне не врезаться во что-нибудь"... Знаете, подсознание с нами иногда жестокие шутки творит!

Я специально выделил наиболее характерные высказывания, которые, на мой взгляд, могут помочь нам в осмыслении тех сдвигов, которые происходят в культуре на наших глазах. Присмотримся к этим высказываниям внимательнее. Первое, что, очевидно, бросается в глаза, это почти полное отождествление пространства автодороги с обжитым, повседневным пространством: *«Если так посудить, вся Земля - баальшое-баальшое кладбище, и на каждом квадратном метре кто-то успел умереть...»*, *«Да если каждое место пометать, у нас все будет в венках! Весь мир - одно сплошное кладбище!»*.

По сути, уже даже в негативном взгляде на эти мемориалы очевидно проступает первое различие с традиционной культурой. Дорога не выступает как пространство, противоположное обыденному и повседневному миру горожанина, и, следовательно, любое упоминание о смерти должно быть удаленно из мира моей повседневности. Таково легитимное отношение к смерти, получившее в знаменитой работе Ф. Арьеса эпитет «одичалой смерти» и господствующее на территории христианской Европы последние сто лет.

Примерно такую же мотивацию высказывали в 1736 парижские парламентарии, настаивавшие на изгнании кладбищ за пределы не только церковной ограды, но и города. Таким образом, в первом приближении можем поставить под вопрос утверждение о том, что дорога везде и всегда воспринималась как пространство, противопоставленное дому и осознаваемое как пространство смерти. По крайней мере для многих современных людей это отнюдь не так. И действительно, опыт жизни в современном городе - это опыт постоянных перемещений. При этом степень анонимности в современном мегаполисе в тысячи раз выше, чем в любом традиционном сообществе. Если бы мы хоть на минуту попытались себе представить ту символическую и психическую реальность, которая окружала отправляющегося в путь носителя традиционного мировосприятия, то, пожалуй, обычная дорога от дома до офиса могла бы нам показаться дорогой к инфаркту.

Ряд дорожных норм традиционной культуры нашему современнику может показаться просто диким. Совершенно очевидно, что подобные коннотации, даже в случае проводов в

армию, в современном русском мире мы сможем обнаружить лишь под очень большим микроскопом. Можно также привести в пример и так называемый статус встречного, который зачастую приобретает строго противоположный смысл для современного человека. Такова примета о встрече перед началом пути с беременной женщиной, полагавшейся в традиционном мировосприятии как событие крайне негативно окрашенное, что, очевидно, контрастирует с высочайшим аксиологическим статусом материнства в новоевропейской культуре.

С развитием дорожной сети, нарастанием скорости и комфортности перемещений в пространстве статус дороги, очевидно, изменяется. Дорога перестает восприниматься как пространство, противопоставленное дому, что, собственно, обнаруживается и в записи, подписанной LasMay: *«Давайте еще и на месте рождения покойного все венками утыкаем: "Здесь ...-го числа -я месяца ...-го года родился Иван Петрович Сидоров, разбившийся в таком-то году на 42-м километре МКАД", на школе, где он учился, на институте да и мало ли где?»*. Автор этой записи как бы пародирует в данном случае стиль мемориальных досок, подставляя на место традиционной формулы «знаменитый деятель науки или искусства» фразу «разбился на 42-м километре МКАД».

Тем не менее вольно или невольно он сближает пространство дороги (в данном случае МКАДа) с миром повседневности, который маркируется узловыми хронологическими точками рождения, обучения в школе и институте (социализации) и смерти. Опыт дороги входит как составной элемент в мир повседневности, впрочем, как правило, противопоставленный миру обыденности.

В этом смысле второй мотив неприятия придорожных «кенотафов» еще более показателен: *«А что? Зимой, когда все вокруг серо, настроение поднимает - они же яркие такие, жизнерадостные! Ладно, простите меня за цинизм... кхе, не понимаю», - и далее - неприятно ехать, каждые десять минут наталкиваясь на подобное, тем более, если едешь вдоль лесов-полей и хочешь насладиться нетронутой природой»* (Сказочница).

Венок на венке? Еду на дачу - здравствуй, кладбище! (LasMay).

Перестав быть всецело противопоставленной дому, дорога все-таки продолжает сохранять свой особенный статус. Дело в том, что по крайней мере в современной европейской культуре горожанин не столь тотально выключен из сельского мира, как то было, допустим, в эпоху классического капитализма.

Послевоенный бум дорожного строительства привел к революции в области пространственной коммуникации, а развитие строительных и автомобильных технологий довершило начатый процесс. Примерно с середины 1950-х годов XX века в России вырастают целые пригородные поселки, где земля и дома принадлежат исключительно горожанам. На настоящий момент дела обстоят таким образом, что не будет преувеличением утверждение о том, что в весенне-летний период сельское население России увеличивается втрое.

Даже с формальной, я бы даже сказал, статистической точки зрения, сезонные перемещения огромных потоков населения из города в пригород становятся заметным, а стало быть, повседневным явлением. По сути, значительная часть русского общества живет как бы на два дома. А пригородная дорога, невзирая на ее государственный статус, становится повседневной транспортной артерией, лишь отчасти имеющей военное и торговое назначение. Более того, депопуляция сельского населения приводит к тому, что в традиционных деревенских поселениях дома скупаются под дачи все теми же горожанами.

Ситуация в нашей стране еще интересна и тем, что большинство дачников, выезжая за город, кардинально меняет образ жизни, превращаясь на время в мини-фермеров, чьи хозяйственные интересы, впрочем, ограничены приусадебным участком. Эта сезонная смена пространства обитания при нынешних скоростях перемещения, с одной стороны, вполне обратима, с другой стороны, как правило, связана с прерыванием обыденных рутинных практик добывания хлеба насущного. Иными словами, городской житель едет на дачу, дабы провести выходные или отпуск вместе со своими любимыми «цветочками», «грядками», «сходить на свои любимые грибные места» или половить рыбу на своих любимых водоемах.

В любом случае пространство, к которому каждое лето устремляется несколько миллионов авто, маркировано, как свое, и противопоставлено лишь рутинности и обыденности как пространство отдыха и праздности. Это пространство праздника. В этой же модальности будет восприниматься и пригородная трасса. Любое проявление траура здесь попросту неуместно, для этого есть иные места. *«Венок на венке? Еду на дачу - здравствуй, кладбище!»*

Подобное восприятие трассы с очевидностью противостоит как традиционному представлению о дороге как чуждом, опасном пространстве, так и представлениям профессиональных групп, чья работа связана с длительным пребыванием в дороге.

Лишь одна группа, причем весьма немногочисленная, сохраняет, а точнее, частично воспроизводит стереотипы традиционной дорожной культуры. Да и то, при более детальном рассмотрении этого вопроса, мы увидим скорее амбивалентное, нежели негативное восприятие трассы. Я имею в виду группу автостопщиков, являющихся, по сути, носителями идеологии свободы перемещений.

Эта среда, по мнению Т.Б. Щепанской, парадоксальным образом повторяет многие дорожные нормы традиционной культуры, оформляя различные табу и рекомендации в форме мифологических рассказов и суеверий, по наблюдению все того же автора, насквозь пронизанных символизмом смерти. Оставим подобное наблюдение для вдумчивых интерпретаторов, ибо доля правды в подобных высказываниях, несомненно, есть, как есть, например, чувство страха и неопределенности у любого человека, оказавшегося ночью один на один с неизвестностью в незнакомом месте.

Но есть, очевидно, и иные устремления, заставляющие выбрать из всего многообразия комфортабельных вариантов именно этот способ путешествия. Я имею в виду мотив странничества, ставший к началу XXI века одним из фундаментальных ценностных ориентиров глобального мира.

Если в начале XX века этот мотив начинает только оформляться в некое подобие идеологии - здесь уместно вспомнить странничество Льва Толстого, бродяжничество Велимира Хлебникова, антропологические вояжи художников-авангардистов, практику сюрреалистических путешествий, кинематографические рейд в Мексику Сергея Эйзенштейна и путешествие в эту же страну Антонена Арто, — то после революции хиппи 1960-х годов XX века, окончательно сформировавших идеологию свободы перемещений, странничество становится элементом массовой культуры, принимая в том числе и форму автостопа. В противоположность Т.Б. Щепанской, другие фольклористы эту сторону современной дорожной культуры видят.

Итак, трасса воспринимается нашим современником как «мистическая замена нашей повседневной жизни», прохождение по ней сопряжено с удовольствием, получением знаний и впечатлений, она противопоставлена обыденности, а отнюдь не повседневности, проход по трассе сопряжен с рядом опасностей, а итог всегда позитивен. Любые же проявления траура в этом пространстве неуместны.

Тем не менее количество знаков смерти, отмечающих гибельные события, в пространстве дорожной сети только

возрастает, более того, волна этой традиции начинает захлестывать и городское пространство. А вот это уже, с точки зрения традиции, выглядит неслыханным кощунством. Тем не менее даже сельское пространство оказывается подвержено подобным инновациям.

Итак, мы до сих пор не рассмотрели третий мотив неприятия, означенный нами курсивом в цитатах из Интернета:

«Не смейтесь, но до недавнего времени я считал, что человека, погибшего в результате ДТП, хоронили на обочине».

Мотив этот встречается весьма редко, но тем не менее имеет определенные основания как раз в традиционной культуре. Это обстоятельство отмечают многие исследователи, фиксируя, впрочем, особый характер придорожных захоронений. Погребение на обочинах было уделом людей, чей статус смело можно характеризовать как маргинальный («опойц, удавленников»... «некрещеных младенцев»); в большинстве случаев подобные захоронения предназначались для чужаков («нищих, безродных»), чей статус неопределен, а соседство с ними воспринималось как опасное. Более того, так называемые гиблые места маркировались в устной традиции как места смерти инородцев.

Для современного жителя европейского города подобная традиция выглядит как антитеза цивилизованности. Мне посчастливилось поймать подобный взгляд на придорожную кладбищенскую символику и в своем окружении. Случилось это следующим образом: года два назад, пытаясь очертить географию данной традиции, я стал расспрашивать своих знакомых, чей характер деятельности так или иначе был связан с перемещениями на большие расстояния; то были шоферы-дальнобойщики, профессиональные путешественники, автостопщики, геологи, этнографы и просто коммивояжеры.

Среди прочих я обратился к своему хорошему знакомому, человеку, который на своем стареньком микроавтобусе исколесил не только всю Западную и Центральную Европу, но и успел поучаствовать в регате в честь пятисотлетия открытия Америки, пожить и поработать в Канаде и США. Когда я задал ему вопрос, который я задавал всем, - в каких странах ему приходилось сталкиваться с данной традицией, он, не задумываясь, ответил: «В Румынии». На мой изумленный вопрос, а откуда, собственно, такая строгая локализация, он ответил следующим образом: «А они там все дикие, где упал, там и похоронили... Цыгане... Хе-хе...» Далее следовала достаточна длинная эскапада на тему отечественной дикости, что в

цивилизированной Европе такой дикости давно нет и что венки вдоль дорог - это просто «дремучая цыганщина».

Подобная реакция со стороны профессионального водителя и путешественника, признаться, меня не удивила, а вот прочтение данного обряда через противопоставление цивилизованности и дикости заставило вспомнить о тотальном изгнании смерти из повседневной жизни современного мира. Тем не менее многие этнографы как бы не замечают разницы между традиционной формой придорожных захоронений и современной практикой «венков вдоль дорог», поступая в сущности так же, как мой приятель, с тем лишь отличием, что все традиционное носит для них скорее позитивный окрас, нежели негативный.

Подобие формы не всегда означает подобие содержания; в нашем же случае это должно быть очевидным хотя бы потому, что в традиционном обществе речь идет об отмечании мест смерти чужаков, а в современном мире памятник ставят члены семьи или друзья погибшего; таким образом, сама эта традиция является инверсией данного культа. В данном случае мы имеем дело с истоком формы, а не содержания.

Тем не менее, описывая новые традиции, а таковой, на наш взгляд, является традиция отмечания мест катастроф, ряд этнографов, обнаруживая внешне схожие черты с традиционной обрядностью, зачисляя явление исключительно современное в общий фонд фольклорных практик, не особо задумываясь над тем, а по тому ли ведомству они их провели. В нашем случае речь идет о трактовке исследуемого в данной статье явления Т.Б. Щепанской. Сразу оговорюсь, что ее основная концепция рассмотрения дорожного фольклорного фонда как системы дистанцированного управления странником со стороны оседлого сообщества, на мой взгляд, чрезвычайно продуктивна. Но беда в том, что современное урбанизированное (а отчасти и сельское) сообщество - не вполне оседлые сообщества. Многие «антиценности» дорожной культуры становятся просто повседневной нормой в современной отечественной культуре. Все эти соображения позволяют нам усомниться в справедливости ряда высказываний уважаемой петербургской исследовательницы.

На наш взгляд, «маркирование дороги знаками смерти» в традиционной культуре - это система социального контроля со стороны небольшого сообщества, чей опыт зачастую исчерпывается пространством от 5 до 40 километров, временные структуры связаны исключительно с природными циклами, а информационная оснащенность ограничивается узким кругом

письменных текстов и весьма обширной сферой речевых практик.

«Стелы со списками не вернувшихся с войны» - это одновременно маркер принадлежности к определенной идеологической системе, в данном случае - интернационального социалистического государства, выигравшего Вторую мировую войну, и в то же время - маркирование значимости личности внутри замкнутого сельского мира. «В наши дни... места автокатастроф» - это в первую очередь знаки личной трагедии узкой, как правило, семейной группы, знаки, маркирующие преждевременную гибель как разрыв повседневного (но не обыденного) пространства; это, в конце концов, место катастрофы, которая, как мы постараемся показать ниже, является одним из сакральных полюсов современной культуры.

Мои возражения носят скорее методологический характер и, по сути, являются методологическим сомнением. Но я отнюдь не одинок в подобных сомнениях. Так, например, коллега Татьяна Борисовна по фольклорно-этнографическому цеху С.Ю. Некалюдов вводит несколько новых понятий, дабы разграничить фольклорный фонд на ряд исторически-обусловленных форм.

В своей статьях «Несколько слов о “пост-фольклоре”» и «Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы» он предлагает следующую историческую ритмизацию: архаический фольклор, целиком и полностью существующий в рамках устной традиции; классический фольклор, противопоставленный письменной традиции города и имеющий в целом городское происхождение; пост-фольклор. Последний, очевидно, развивается под воздействием новых форм фиксации опыта, именуемых в широких научных кругах масс-медиа.¹²

В методологическом отношении это чрезвычайно ценные работы, несмотря на их небольшой объем, требующие, на мой взгляд, отдельного рассмотрения. Здесь лишь хотелось отметить некоторые моменты, которые напрямую имеют отношение к нашему исследованию, а именно: вычерчивание зависимости изменений в формах бытования и образования фонда фольклорных текстов от революционных преобразований в коммуникативных стратегиях общества.

Но социальная коммуникация - это не только сфера циркуляции информации, это еще и способ перемещения в

¹² См. подробнее на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика», «Несколько слов о “постфольклоре”» Официальный интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/postfolk.htm>; «Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы» Официальный интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov7.htm>.

пространстве, или скорее организация этого пространства. И именно в этой сфере, доселе очень медленно изменявшейся, произошли тектонические сдвиги в XX в. Подобные преобразования должны бы были повлечь за собой рождение новых форм дорожной культуры, которые, на мой взгляд, и появляются.

Именно к содержанию этой традиции я хотел бы обратиться сейчас, предоставив слово ее носителям. Просматривая форумы, посвященные обсуждению данного вопроса, я стремился найти ответы на следующие вопросы: кто устанавливает данные знаки на обочинах, кому адресованы данные сооружения и какую смысловую нагрузку несет маркирование гибельного локуса.

Ответ на первый вопрос, собственно, оказался на поверхности и не нес с собой неожиданностей. Он вполне вписывался в формулу, выведенную Ф. Арьесом в отношении современной ментальности, или скорее современной коллективной чувственности, начавшей возникать на рубеже XVIII и XIX веков. Именно «одному из нескольких близких существ», безвременно ушедших из жизни, ставятся кенотафы. Из просмотренных мною лично памятников на местах автокатастроф лишь незначительная часть имела посвятительные надписи «от друзей» - большая часть мемориалов была установлена близкими родственниками. Особо показательна запись на одном из форумов, когда на недоуменный вопрос «А зачем вы это делаете?», последовали ответы:

Ladlen 9 July 06 04:55

Как дань любви и уважения к покойному. И как утверждение своего круга людей, следовательно - и своих идей.

Далее хотелось бы привести еще ряд высказываний, встреченных мною на форумах. В первую очередь речь во всех записях ведется либо от имени родственников погибших, либо подчеркивается, что сделали это родственники. В высказывании «Линки» бросается в глаза тот факт, что отнюдь не всегда подобные действия продиктованы аффективными мотивами, а значит, трактовать данную практику как исключительно терапевтический акт преодоления психологических последствий трагедии было бы не совсем точно. Десять лет, прошедших со дня смерти, говорят скорее о выполнении некоего долга перед погибшим.

Линка 8.09.2005 - 21:04

На днях поразил поступок моей родни. Прошло чуть более десяти лет как погиб в автокатастрофе мой дед. Сразу было решено поставить на дороге крест в память о месте гибели

деда. Но, как водится у русских, сразу не поставили. И вот это решение осуществили только сейчас...

Второй респондент, подписавшийся «Странная такая», высказывает весьма распространенное представление о бинарности мемориального культа в случае именно такой трагической потери близкого человека. Это, по-видимому, настолько распространенное представление, что мне доводилось встречать высказывания священнослужителей о том, что душа умершего мечется между двух могил, не находя успокоения.

Странная такая 31.08.2007 - 22:14

Мой брат погиб в автокатастрофе и я никому не позволю убрать столбик с цветами, который мы сделали у дороги. Спросите любого, кто потерял близкого человека таким трагическим способом, что он вам ответит? Даст согласие "очистить" своего рода погребение? Да никогда.

Приведенное только что высказывание интересно еще и тем, что здесь явно обнаруживается один из главных мотивов данного культа: это отождествление места гибели с погребением, а также фиксация, причем весьма точная, этого самого места. Если последнее обстоятельство достаточно просто объяснимо развитием фотографической техники, а также фиксацией подобных происшествий криминалистами, то первое обстоятельство требует некоторого внимания.

Существуют ли аналогии подобной манифестации места гибели, не связанные с дорожными обычаями? И да и нет. Мы уже писали выше о том, что статус «страшных» приобретают в том числе те места, где нашли упокоение чужие воины; впрочем, истории известны случаи, освящения подобных мест, но уже как мест победы собственного оружия. Вообще воины, погибшие на чужбине, не удостаивались индивидуальных погребений вплоть до XVIII в. в Европе, а в США и в России подобная практика прекращается уже в XIX в.

Я заостряю свое внимание на традициях захоронений воинов по той простой причине, что, на мой взгляд, это единственная параллель с современной традицией манифестации места автокатастрофы, связанная генетически с дорожной культурой, а также претерпевшая в XX в. серьезную эволюцию. Дело в том, что к началу XIX в. захоронение воинов, в том числе на месте гибели, становится одной из важных частей патриотического культа. Пример мемориала в Бретани как раз фиксирует переход от простого захоронения воинов, зачастую являвшегося частью

дорожной культуры, к совершенно новому культу объединения группы или нации вокруг безвременно павших.

Постепенное развитие этой традиции приводит к тому, что по всей Франции возникают кенотафы. Механизм в данном случае оказывается весьма простым. Банальная невозможность придать земле павших вдали от родины приводит к раздвоению погребения. Солдат, совершивший тот или иной героический поступок, стоивший им жизни, погребали на месте смерти. Но публичное коллективное чувство требовало почестей со стороны всей нации, города, общины.

Мне кажется совершенно очевидным тот факт, что одним из истоков культа жертв автокатастроф было именно патриотическое почитание павших. Другое дело, что необходимо проследить и показать, как коллективный по сути культ национального единения обращается в частный.

В нашей стране эта традиция получила наибольшее распространение после Великой Отечественной войны. Захоронения героев, совершивших тот или иной подвиг, зачастую располагались прямо на месте гибели. При этом типологически прослеживается масса черт, сближающих данную мемориальную традицию с описываемым явлением. Так, например, в памятниках на месте героической гибели воинов часто используют фрагменты военной техники. Встречаются, впрочем, и обратные инверсии. Приводимое ниже высказывание как раз являет собой яркий пример подобной инверсии.

Tigra 5.09.2007 - 12:06

На одной из улиц нашего района года четыре тому назад автомобиль сбил мальчика. Насмерть. Месяца три после этого на этом месте висел венок. А потом венок убрали и вместо него родственники погибшего мальчика сделали цветочную клумбу. Теперь вот уже четвертое лето на этой клумбе растут цветы.

Не напоминает ли данный поступок столь знакомую старшему поколению традицию высаживания мемориальных деревьев, аллей и устройства целых мемориальных парков в честь того или иного события? В любом случае задача понимания новых традиций требует разворачивания более обширного контекста исследования. Здесь необходим инструментарий и исторической антропологии, и этнографии, и истории повседневности, и материальной культуры. А в нашем случае требуется по меньшей мере аналитика в области соотношения коллективного и личного, публичного и интимного, собственного и чуждого. Именно этим мы и планируем заняться в следующей части нашего исследования...

М. Тараканова

«Правильные люди» в пространстве традиционности

В современной культуре, особенно в российском (т.е. постсоветском) пространстве многие из сложившихся в ходе истории ритуалы и традиции переживают процесс существенных изменений. Сам ритуал как феномен безусловно остается жить в культуре, но проявления его могут меняться в зависимости от диктата той или иной культурной идеологии.

В частности, один из основополагающих ритуалов как современного, так и древнего обществ - ритуал погребения умершего является сам по себе интересным для исследования. Для упрощения рассмотрения проблемы ограничимся российской традицией, хотя и другие регионы не являются менее богатыми подобного рода материалами и интересными эпизодами.

С давних времен можно было наблюдать особое отношение к ритуалу погребения, причем традиции проведения действия претерпевали некоторые изменения в зависимости от региона, но в целом концепция оставалась неизменной. Во-первых, это определенная последовательность действий, во-вторых, определенный состав участников, причем каждый должен исполнять отведенную ему традицией роль, и в-третьих, это специально подобранная одежда (акцент делается прежде всего на цвете: как правило, это различные одеяния черного цвета, но и белый цвет тоже считается траурным в традиционной культуре, поэтому иногда в качестве костюма для выполнения подобного ритуала выбираются белые наряды, но заметно реже наряду с черными). Вот те «три кита», на которых держится основа традиционного погребального ритуала в обществе.

Интересно здесь будет обратить внимание на традицию погребения умершего в современном мире. Конечно же, сейчас в связи с «товарно-денежными отношениями» практически во всех сферах жизни, очень многое в проведении церемонии зависит от наличия «финансов». Как ни странно, более тщательно соблюдают традицию обеспеченные люди, нежели те, у кого финансовые возможности ограничены. Последние зачастую проще относятся к совершению ритуала и даже там, где особых дополнительных затрат не требуется для более детального соблюдения правил, выполняют их без особого внимания.

Вышесказанное отнюдь не означает, что обеспеченные слои населения являются более «правильными». Возможно, такая трансформация являет собой отражение того, что современная

культура во многом стала визуальной. Внешнее выражение чего-либо в современном мире носит в себе какой-то особого рода авторитетный смысл. Таким образом, выполнить правильно (то есть в соответствии с общепринятыми нормами) какой-либо ритуал, начиная от особых действий высшего порядка и заканчивая обыденной чисткой зубов по утрам и подобное, означает грамотно и четко вписать себя в сложившуюся систему общечеловеческих норм и ценностей. А это, в свою очередь, гарантирует обретение статуса «правильного человека».

Пристальное внимание к визуальным проявлениям культурных практик и какая-то неудержимая жажда этих практик отдаляют нас от сферы сакрального. С одной стороны, ритуал, безусловно, требует строгого исполнения, но с другой же стороны, он является носителем некой абсолютной потенции, выраженной в действии, и при таком условии вариативность действия становится вполне допустимой.

Итак, подводя краткий итог всему вышесказанному, можно сделать вывод о том, что в современном обществе мы можем наблюдать довольно сильный раскол между поверхностным (в частности, визуальным) и глубинным, сакральным слоями культуры, что впоследствии может привести к очередному кризису.

О.А. Довгополова

«Башмачный сад» в Сан-Франциско и феномен «новых традиций»

«Новые традиции» принимают порой странные формы, и попытки их объяснения, как мне кажется, могут оказаться плодотворными в контексте обращения к коммуникативным функциям этих традиций. Мы прочитываем прямой текст послания в новых традициях типа венков на местах гибели жертв автокатастроф или замочков, которые в последние годы начали привешивать молодожены на всевозможных мостиках.

Здесь оставлены знаки для тех, кто прочитает послание. Но прямой смысл сам по себе ничего не объясняет – важно было бы понять, почему вдруг появляется подобный способ коммуникации. Раньше не было, потом вдруг – замочки по всем мостикам. С чего бы это? Это – сообщение, иначе не было бы необходимости во внешних знаках. Научиться читать – значит, быть частью этого мира, принимать месадж и толковать его. Для неспособного прочитывать послание оно окажется фактором либо раздражения, либо беспокойства (в том случае, конечно,

если послание будет замечено, что вовсе необязательно). Почему мы начинаем сообщать именно таким образом?

Одну из самых, казалось бы, нелогичных традиций можно наблюдать в одном из парков Сан-Франциско – Alamo Square. Не так давно здесь возник так называемый «башмачный сад» («shoe garden») – на пеньках живописно расположились многочисленные пары старых штиблет, превращенных в миниатюрные клумбы. Своим существованием «shoe garden» обязан фантазии садовника Девида Клифтона, который одним чудесным утром проникся нежностью к выброшенной кем-то паре туфель и решил подарить ей (паре) вторую жизнь. Туфли были помещены на пенек (чтобы собаки не достали) и преобразованы в своего рода цветочные горшки.

После появления нескольких подобных композиций садовник однажды обнаружил у своих дверей пару изящных дамских туфель с запиской от хозяйки, просившей найти местечко в саду и для этой любимой ею пары. Вот с этого момента чудочество одного конкретного человека начало преобразовываться в нечто подобное традиции. Послание садовника из парка Alamo Square нашло адресата – это разговор людей, которым неприятно расставание со старыми вещами, людей в чем-то патриархальных и сентиментальных. К слову, естественно вписывающийся в современный мир разговор – это анонимный обмен посланиями вроде «я тебя понимаю, сам такой».

Позже опекаемая Клифтоном территория начала пополняться композициями, созданными другими людьми. По словам садовника, парк стал своего рода отражением близлежащего пространства («a reflection of the neighborhood») – каких только образчиков сапожнического искусства здесь не увидишь! И все они принадлежат «to really cool people in the neighborhood – gay, black, white, dog walkers, whomever». «Башмачный сад» – это, конечно, в первую очередь пространство беспечного шутовства: сюда заходят посмеяться и подивиться людским причудам.

Хотя иногда встречаются и странные послания, навевающие печальные мысли, как, скажем, пара старых танцевальных туфель с надписью на них «I hope you dance». Кому адресованы эти слова? Неизвестно. Каждая из подобных композиций оказывается «двунаправленной»: отзываясь в чувствах конкретного человека, «увековечившего» свой штиблет, она одновременно обращена к другим таким же людям. Над старым туфлем можно было бы сентиментальничать и дома, но именно потребность разделить свою «блажь», странность, игру с другими заставляет живущего рядом человека потратить время и фантазию на создание очередной клумбы.

Трудно сказать, можно ли тот коммуникативно-игровой процесс, развивающийся в «башмачном саду» Alamo Square Park, назвать традицией: и времени недостаточно прошло, чтобы проверить традицию на стойкость (хотя традиция вовсе необязательно должна насчитывать сотни лет, чтобы так называться), и не получается описать с полной уверенностью характер действий как традицию. Но есть в этом стихийном участии разных людей в создании экспонатов «башмачного сада» (или хотя бы в поставке исходных материалов) нечто, роднящее этот процесс с практикой обмена анонимными (но при этом однозначно личностными) посланиями в современном социальном пространстве.

Как мне кажется, именно эта потребность оставлять «следы» для тех, кто их «прочитает», составляет суть некоторых новых традиций. Те же венки на дорогах или замочки на мостиках как раз и оказываются практикой «оставления следов». Личностное самоопределение оказывается возможным в абсолютно безличной, казалось бы, форме осознания себя таким, кто видит определенного типа знаки. «Башмачный сад» демонстрирует этот момент даже более ясно, чем разнообразные акции типа флеш-моб или free-hugs, где абсолютно незнакомые люди совершают некое единое действие, не стремясь при этом познакомиться или создать сообщество «по интересам».

Преображение старой личной вещи (а старый башмак вещь не просто личная, а прямо-таки интимная) в предмет публичного любования в какой-то мере означает пусть шутовское, но от этого не утрачивающее реальности желание заявить о собственном существовании тем, кто понимает твое сумасбродство. Можно было бы посмотреть на это даже более серьезно – почему не увидеть в желании «вернуть достоинство» выброшенным вещам (слова Девида Клифтона) своего рода демонстрацию собственной непричастности эпохе шоппинга, где вещи выбрасываются не потому, что они вышли из строя, а потому, что уже настала новая мода? Натяжка? Возможно. Но возможно и то, что где-то на полусознательном или вовсе не осознаваемом уровне такая посылка также присутствует.

Эти несколько предложений – всего лишь реплика, попытка зафиксировать какие-то тенденции движения форм идентичности, которые как раз и обнаруживают себя в формировании традиций. Даже не будучи в состоянии четко объяснить смысл этих феноменов, мне кажется, продуктивно отыскивать и сравнивать их. На интуитивном уровне автор этих строк осознает, что «копать» надо здесь.

Опыты

А.П. Монтлевич

Человеческое присутствие в фактичности «здесь и сейчас» и в культурном архиве

1. Культура и частная жизнь.

Субъект вступает в общение не только со своим непосредственным окружением, но также с присутствующими в архиве следами лично не знакомых ему людей, за пределом длительности их биологической жизни. Культура обретает измерение, в котором любой из людей потенциально способен осуществить стратегию иноприсутствия и «послежития» в умах потомков и далеких современников, и которое не связывает его узкими рамками непосредственного наличия, ближайшим повседневным окружением. Бытие субъекта в пространстве общей истории изымает его из онтологической рамки здесь-и-сейчас, т.е. из экзистенциального горизонта частной жизни индивида, и транспортирует в пространство и время большого культурного архива.

2. Фрейд: от архива бессознательного к культурному архиву

Нас в первую очередь интересует не персональное бессознательное, которое предстает как архив с функцией вечного хранения вытесненного из осознания опыта, а культурный архив, которого касается Фрейд в книге «Остроумие и его отношение к бессознательному».¹

Фрейд замечает, что остроумие предполагает не одно лицо, а два. Требуется рассказчик и слушатель. Причем каждый получает свое специфическое удовольствие, неэквивалентное, несопоставимое с удовольствием другой стороны. Так, рассказчик, как точно подмечает Фрейд, не смеется своей шутке. Удовольствие смеха доступно лишь слушателю остроты. Рассказчик, может, только косвенным образом приобщается к смеху, производимому им на слушателя. Остроумие предполагает компактность времени, оно использует материал непосредственно из повседневного языка наподобие того, как сновидение черпает свой материал из событий и смыслов, происходящих и сопровождавших человека в течение дня. Но сновидение слишком далеко отстоит от реальности большой культуры, оставаясь важным фактом личного пространства. Архив располагает иным временем, отличным от времени бессознательного.

¹ Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 2001.

Человеческие желания и остроты слишком скоротечны, в то время как архив требует такого опыта, который обладает долгим периодом полураспада, а в некоторых случаях, при переходе за определенную точку, обретает бессмертие. Конечно, автор может использовать остроумие и сновидение как материал для своих произведений, которые репрезентируют его «я» в архиве, как это демонстрирует своим творчеством сам Фрейд, но они, эти сновидения и остроты, будучи перемещены в архив, изменяют свою сущность.

В перспективе архива сновидения, шутки, да, в общем, и вся человеческая жизнь, какой мы ее знаем, представляет собой просто остаток, мусор. Фрейд называет Генриха Гейне великим насмешником и остряком. Но его величие в том, что это шутки Гейне: величие здесь определяется инобытием остроты и гарантией архивного «послежития» Гейне. Поэтому вполне справедливо суждение Гройса,² что человеческая жизнь в своей конкретике, т.е. в модусе профанной данности, банальна и излишня. Остроумие, дар красноречия не гарантируют субъекту попадания в архив, он должен для этого сделать нечто большее, а именно пожертвовать своим присутствием в здесь-и-сейчас ради «послежития», ради присутствия во времени архива.

3. Вольфганг Гигерич: Библия как современный аргумент

Борис Гройс³ указывает, что для художественного авангарда конститутивным моментом аутентичной культурной практики являлась негативная установка ко вкусу публики, недоверие к ее способностям восприятия и понимания содержания эстетических презентаций. Поэтому художник-авангардист, обнаруживая в своем произведении трансцендентную истину, не адресует ее всем и каждому из тех, с кем сталкивается в своем жизненном пространстве.

Современники, которые окружают художника, кажутся авангардисту, как замечает Гройс, недостойными открытой в авангардистском произведении истины; люди, будучи носителями вульгарного вкуса, выражающими свою классовую судьбу усредненности, не способны отличить открываемую вечную истину от приманки культуриндустрии. Но как мы можем видеть, имея в виду наблюдения Гигерича, авангард XX века не является эксклюзивным фактом, не он изобрел подобную структуру распределения. Современное искусство демонстрирует не собственный оригинальный, а впервые

² Гройс Б. О новом// Утопия и обмен. М., 1993.

³ Гройс Б. Под подозрением. М., 2006.

изобретенный ветхозаветными пророками способ культурной иерархизации при доступе к Истине.

Вольфганг Гигерич в статье «Производство времени»⁴ указывает на операцию, производимую ветхозаветными пророками со словом Бога:

«Религиозный опыт (пророческое слово) не выпускается в мир, не обращается к собственному времени пророка, где он мог бы оказаться эффективным или неэффективным с точки зрения соответствия <реальности>. Он фиксируется и сохраняется в резерве. Укрывается и сберегается как деньги в хорошо завязанном кошельке».⁵

Пророк демонстрирует невообразимый для архаики тип обращения с посланием Бога. Ранее Зов трансцендентного беспрепятственно достигал человека. Современники получали слово из Трансцендентного, а фигура пророка выполняла чисто медальную функцию, обеспечивая дохождение Зова без потерь. Исаия же вместо того, чтобы обеспечить связь своего окружения с трансцендентной истиной, прячет Слово от своих современников, потому что они недостойны его («дживые дети»). Послание Бога адресуется другому поколению, более достойному истины божественной вести.

Форму такого распределения можно наблюдать и сегодня: послание Бога прячется Исаией «в надежный кошелек»⁶ письма вместо того, чтобы быть предъявленным непосредственно каждому в устной форме. Точно так же и произведения современного искусства помещаются в специальные каталоги, снабжаются комментариями, предназначенными не массовому читателю, а тем, кто способен их понять, а таких – ограниченное число.

Поэтому авангард может быть интерпретирован не столько исходя из самого себя, а в плане исторической преемственности, выведен из ветхозаветных операций со Словом Бога; он может быть понят как реализация того отношения к человеческому бытию, которое продемонстрировал впервые Исаия. Западный художник, философ, писатель предстают как своего рода реинкарнации архетипического субъекта-посредника Истины, Исаии; ориентированный на

⁴ Гигерич В. Производство времени. Официальный интернет-ресурс. Режим доступа: http://bookz.ru/authors/gigeri4-vol_fgang/time/1-time.html

⁵ Там же.

⁶ Там же.

архив субъект культурного производства отменяет своим бытием бытие человека масс, живущего заботой о ближайшем.

Само пренебрежение и отрицание экзистенциального содержания масс мы привыкли связывать с тематической новацией философии современного общества, в частности, с проектами Гассета, Бодрийера и других, но на самом деле здесь проступает архетипическая для культуры форма отношения, берущая начало, как показывает Гигерич, в позиции Исаии.

Если человек до Исаии мог рассчитывать на помощь со стороны шамана, жреца, то в ситуации, когда привилегированной фигурой производства культуры становится пророк, профану отказано в трансцендентном, ему оставлено лишь его профанное бытие, проблемы частной жизни.

Исаия получает власть над хранимым Словом, он присутствует вместе с длительностью хранения Слова – так впервые синхронизируется архив (время сохраненного Слова, изъятая из архаической ситуации Зова-Отклика) и конечная человеческая жизнь. Центр человеческого бытия (в случае Исаии) переносится в архивное время, в автономную темпоральность подвешенного Слова, в архив, время которого гетерогенно времени профанного бытия (заблокированная адресация). Другой полюс образуют все остальные, современники Исаии: им остается их профанное бытие в длительности своей непросветляемой и неспасаемой смертности. Архаическое единство жреца и народа, трансцендентного и человеческого разрывается.

Теперь мы видим, что человеческое бытие становится проблематичным: оставленные без истины Слова массы лишены онтологической гарантии, они присутствуют в длительности своей богооставленной смертности. Их присутствие, иными словами, является всего лишь как бы присутствием, смесью существования и несуществования, они духовно мертвы (важно понять безапелляционность оценки, которую дает своему поколению Исаия).

Как указывает Гигерич, спасение есть текстуальная операция блокировки течения времени, помещения присутствия из настоящего (современность) в будущее, в точку свершения пророчества.

Пророк эмпирически, биологически не доживет до того времени, когда Слово Бога будет предъявлено публике, но он реализует проект бытия в архиве, перенося центр своего присутствия в гетерогенный топос вечно хранимого до востребования. Но что это за присутствие, которое реализует пророк?

Конечность человеческой экзистенции «выносится за скобки», когда мы помещаем себя во время архива. Но противоречие между конечностью и смертностью человека и временем, утверждаемым ветхозаветным пророком, является не неустранимым, а, наоборот, конституирующим культивируемое библейской ситуацией бытие в мире. Поэтому «вынос за скобки» становится возможен лишь в плане некой теоретической операции, проведение которой обнаруживает еще острее практическую, экзистенциальную невозможность преодоления разрыва.

Исаия и его ученики, как пишет Гигерич, «ожидают в надежде». Но они размыкают себя из своей длительности в виртуальность ожидания без ожидающего. Можно говорить и об эстафете ожидания, но непрерывность психологической преемственности надежды не выступает онтологическим первоэлементом проекта архивного бытия. Сам Исаия оказывается лишним со своим желанием, его надежда, т.е. субъективный момент ситуации здесь чисто факультативен: архив как время отложенного бытия Истины может существовать автономно, даже если следующие поколения не подхватят эстафету Слова. Установленное Исаией положение дел было затем видоизменено.

Обратимся к Христианству. Иисус Христос в отличие от Исаии адресует свою Истину каждому, вне зависимости от того, когда этот человек живет, - одновременно ли с Иисусом Христом, или несколько тысячелетий спустя.

Если Исаия прячет Слово от своих современников, то Иисус адресует Весть всем поколениям смертных. Иисус устанавливает на все времена, на все виртуальное будущее самого себя в качестве единственного, несдвигаемого инструмента спасения. Иисус – это Бог, пришедший в мир, т.е. в реальность наших жизненных обстоятельств. Тем самым реабилитируется весь пласт отреченных Исаией от истинного бытия манифестаций человеческого. Исаия превратил присутствия в отсутствия, а Христос делает обратную процедуру. И это новый исторический модус реабилитации.

Казалось бы, когда Бог приходит в нашу реальность, она должна преобразиться, стать лучше, озариться божественной аурой. Но этого не происходит – таково напряжение Христианства. Если в Ветхом Завете сохраняется определенность и однозначность ситуации – перед нами поколения, недостойные Слова, вынесенные за скобки подлинного бытия, которое наступит в некотором будущем, не современном Исаии, - то Новый Завет свидетельствует о том,

что даже Пришествие Бога не изменит ситуацию, что даже в тот момент, когда Времена настали, когда наконец-то трансцендентная Истина ворвалась в мир в виде очеловеченного Бога, Христа, большинство людей оказались не готовы воспринять Истину и утвердить в ней свое бытие.

Присутствие в нашей реальности Бога, Иисуса Христа сопряжено с крахом Его проекта в эмпирической жизни, в Его биографической, социальной истории (распятие-смерть). Иисус был распят, т.е. в рамке (воронке) повседневных событий Он потерпел фиаско, был уничтожен. Но Он остается в качестве опоры для будущих поколений верующих за счет того, что он перемещен в архив. Время архива позволяет сохранить события, производимые в конечной жизни индивида. События, случившиеся с Христом, были вынесены из контекста фактично-конкретного жизненного и ситуативного плана, где они не были успешны, в длительность культурной трансляции, во время архива. Стало быть, между Иисусом и Исаией есть нечто общее.

Экзистенциально-психологически это имеет следующие последствия. Мы теперь переживаем не надежду, как в эпоху Исаии, а разочарование и фрустрацию, ибо событие произошло, событие Пришествия Бога, но даже ожидавшие его оказались не готовы к его встрече.

Иисус отдален от своего конкретного бытия в эмпирической телесности и перенесен в «послежитие» от своего биологического тела. Иисус успешен в архивной длительности, Он сохранен в архиве, Он присутствует вечно, пока существует архив. Ведь архив и есть Иисус, они тождественны. Присутствие не связано с эмпирическим наличием (Хайдеггер), расставшись с биологической жизнью. Присутствие Иисуса впервые по-настоящему открылось внимающим и взыскующим спасения только после Его смерти. Это «послежитие» в архиве и есть то бытие, модель которого освоена нашей культурой через феномены авторского «послежития» в произведениях искусства и научных открытиях. Мы не существуем в своей жизни, в сменяемых друг друга состояниях «здесь–и–сейчас»: бытия, действительность бытия обеспечивается его дистанцированием из непосредственного «теперь», вынесением за пределы узких рамок «здесь–и–сейчас».

Исаия, ветхозаветная установка показывает, что возможно такое присутствие, которое исключает непосредственное жизненное бытие существующих сейчас людей, – это бытие самого Исаии. Но Иисус показывает, что на все времена бытие людей исключено из Истины, что нет того поколения, которое было бы способно своим

конечным существованием вместить Истину, – в этом смысле мы все оказываемся современниками Исаии.

4. Два альтернативных режима

А. Режим повседневной полноты бытия (по модели остроумия Фрейда) – здесь именно конкретика и уместность проявлений человека в соответствии с запросом непосредственного окружения (близкие) и есть подлинное. Время конечной жизни, идеал соответствия ситуации (аутентичность).

Б. Архив (у Фрейда раскол между Б и А фиксируется через гениальность, величие Гейне). Модель – Христос. Существование человека реализуется во времени присутствия в архиве (мы говорим о том, что автор книги присутствует с нами, даже если он уже умер биологической смертью). Уместность в контексте жизненной ситуации, своего исторического периода не гарантирует успешности в архиве. Успев состричь и не успев записать остроту, преобразовать ее в текст, – как Исаия записывает Слово Бога вместо того, чтобы его озвучить, – т.е. не успев синхронизировать со временем архива, человек лишается «послежития» как единственной гарантии сохранного, спасенного присутствия.

Именно такое попадание в архив спасает, ретроактивно, по типу жизни Христа, аутентичность внутри длительности конечной жизни. Содержание частной жизни становится сорным, если оно не получило своего оправдания из виртуального «послежития». Переход от времени умирания ко времени архива можно сравнить со сменой графиков, которые используют для анализа экономического измерения: падение и рост индексов ценных бумаг в течение короткого времени на большом масштабе с длительными периодами не фиксируются. Исаия выступает как такой игрок на бирже, который играет на графике, период смены которого превышает длину биологической жизни игрока.

Многие типы культурной деятельности предполагают умение играть на таких графиках. И эта возможность реализуется через экзистенциал, введенный уже не Исаией, а Иисусом Христом: Иисус Христос событиями, происходившими с ним, смог попасть в вечный архив. Христос успешно реализует попадание в архив, совершая конкретные поступки. Но Его поступки простираются в своем решающем бытии не в момент их сотворения, а на более длительном графике.

Послание Христа адресовано не только всем и каждому, реабилитируя человеческую экзистенцию в правах на настоящее присутствие, но оно в первую очередь связывает каждый момент с вечностью. Поэтому аналогия с рынком валют

и акций не является здесь поверхностной: сама экономика с ее инфраструктурой, капитал экзистенциально-онтологически соотносятся напрямую с той первоначальной инновацией Исаии и Иисуса, носившей, как могло показаться поверхностному взгляду, сугубо религиозное значение.

Жизненный контекст, непосредственное окружение (твои близкие, личная жизнь) лишаются подлинности, решающего экзистенциального значения, когда ставка делается на далекое, на архив, на трансцендентный по отношению к ситуации житейской частной жизненности модус бытия. Кьеркегор критиковал Гегеля за уход от экзистенции, за разрыв между жизнью и системой. Но сам Кьеркегор, не строя системы, ориентировался на перспективу архива, не реализуя себя в горизонте «здесь-бытия». Жизнь получает смысла лишь в ситуации ее помещения в архив.

Христос есть единственный, с чьим присутствием мы соотносим себя, спасая свое тленное бытие: ведь Иисусу первому удалось спасти свою боль, смерть, отчаяние.

5. От психологии к структуре откладывания

Христос создает архив, он вносит свое имя в книгу, сохраняет себя как некогда случившееся событие (не повторяемое, а единичное), но являющееся все время актуальным. Паскаль: необходимо удерживать Христа каждый момент времени, создавать непрерывность синхронизации между временем своей жизни и бесконечностью присутствия Христа «на веки веков» - такова установка рефлексивного христианина, чье сознание достигает идеи ситуации, в которую помещен человек. Тем самым для такого сознания все события (успех в социальном плане) жизни человека лишаются значения: важным становится лишь бытие в вере во Христа. Но здесь праведник, делая ставку на сознание, на идею и на состояние веры, в которой себя удерживает, регрессирует в фазу ветхозаветного опыта.

Это регрессия к Исаие, к еще неспасенному бытию. Иисус же освобождает нас от ожидания Исаии, аннулирует неуместную психологию ожидания. Иисус возвращает всем проявлениям жизни действительность подлинного бытия. К тому же можно заметить, что ожидание также избыточно, как и его отсутствие, как заполненность сорными состояниями сознания людей, недостойных и неспособных принять истину Бога. Вера теперь, в эру, положенную Новым Заветом, восстанавливается на новых основаниях объективного, а не субъективного психологического спасения, как такая же форма опыта, коковской отмечено любое другое проявление человеческого

бытия вне непосредственного контакта с трансцендентным, т.е. в ситуации отсутствующего присутствия.

Впервые в лице Христа личное жертвуется историческому, всеобщему: это Человек, реализующий своей человеческой сущностью некий смысл, выходящий, превышающий персональное фактическое присутствие. *Сегодняшний человек может распределить свое присутствие между культурой и частной жизнью.* И эти две области могут далеко отстоять друг от друга – в этом уникальная возможность бытия. Для архаического человека не существовало подобной возможности. Он был привязан к своей роли, узкой социальной специализации, сценарию. Он не мог выйти в дихотомию личного и культурного.

Истина момента, его фактической жизненной событийности не может быть схвачена из позиции «сейчас» как им самим, так и анонимной публикой. Получается, что Истина моего события может быть открыта в другом (по отношению к этому конкретному моменту – моменту, времени производства – наличной жизненной ситуации) времени, а именно тогда, когда актуальность совершенного сейчас события будет уже прожита.

О.Н. Черных

Культура реальной виртуальности

Отличительной чертой современной социокультурной ситуации и современной жизни в целом является широкое распространение и стремительное развитие информационно-коммуникационных технологий, которые накладывают неизгладимый отпечаток на жизнь современных обществ и, более того, принципиально изменяют ее. Проблема трансформации основных социокультурных характеристик под влиянием развития ИКТ¹ занимает большое место в социогуманитарном дискурсе.

Важнейшей для понимания современной культуры и анализа социокультурных изменений в целом является категория коммуникации. Мир символических форм культуры выражается в исторически конкретных позициях фиксации опыта и транслируется посредством исторически изменяющихся средств коммуникации. Возникновение и распространение новых информационно-коммуникационных технологий трансформирует культуру: изменению подлежат как тип коммуникации, так и прежние формы фиксации опыта.

¹ ИКТ – Информационно-коммуникационные технологии.

Современную культурную ситуацию следует рассматривать в перспективе эволюции форм фиксации опыта и способов коммуникации.

Так, исторически первой была эпоха аудио-тактильной культуры: человек устной речевой культуры воспринимал мир тактильно, фиксировал и передавал культурные значения посредством звучащего слова, постигал мир через конкретно-образное мышление, существуя в тотальном синкретизме природного и социокультурного.

Принципиальное значение для развития и трансформации культуры имело изобретение фонетического алфавита. Алфавит создал ментальную инфраструктуру для кумулятивной, основанной на знаниях коммуникации. Она отделила сказанное от говорящего и сделала возможным концептуальный дискурс, подготовивший появление и развитие западной философии и науки. Изобретение алфавита стало началом усиления и последующей изоляции визуального компонента человеческого сенсориума: наряду с аудио-тактильным восприятием и устной фиксацией опыта все большее значение приобретало визуальное восприятие, абстрагированное мышление и рукописно-текстовая фиксация опыта.

Эпоха книгопечатания – следующий этап развития визуальной формы фиксации опыта – была основана на гипертрофированном развитии визуального компонента человеческого восприятия и на текстовой фиксации опыта. Технология книгопечатания породила линейное, структурно-механистическое мышление и соответствующий принцип социокультурной организации. Начиная с эпохи Возрождения, как показал Маклюэн, мы сталкиваемся с последовательным превращением всего культурного опыта в текст.

Книгопечатание отделило письменное общение от аудиовизуальной системы символов и восприятий: мир звуков и изображений был отодвинут на задний план. «Галактика Гуттенберга» с ее гипертрофированной визуальностью, линейным логизирующим механистическим мышлением была выражением европейской культуры нового времени. Кризис новоевропейской культуры и появление новых форм фиксации опыта приводит к завершению «галактики Гуттенберга».

Следующим этапом развития средств коммуникации и форм фиксации опыта стала информационно-техническая революция XX века. Новые и новейшие коммуникационные технологии – радио, кино, телевидение, Интернет – возвращают в культуру аудио-тактильно-визуальные характеристики. Культура эпохи Гуттенберга с ее ориентацией на текстовую линейность, логичность и аналитичность сменяется массово-ориентированной культурой целостно-конкретных образов и ассоциативного мышления.

Современная культура представляет собой *синтетический этап развития средств коммуникации и форм фиксации опыта*. В ней формируются *супертекст*, впервые в истории объединяющий в одной и той же системе коммуникации письменные, устные и аудиовизуальные способы человеческой коммуникации. Возникает новая глобальная символическая среда. Все прошлые, настоящие и будущие проявления культуры соединяются в гигантском супертексте посредством новейших средств коммуникации. Культура, транслирующаяся посредством коммуникации, под влиянием новой технологической системы подвергается фундаментальному преобразованию. М. Кастельс считает, что мы являемся свидетелями рождения новой ситуации - *культуры реальной виртуальности*.

Для определения культуры реальной виртуальности следует кратко обозначить понятия виртуальности и виртуальной реальности. Виртуальная реальность, осмысляемая в рамках современного полионтического подхода, может пониматься как совокупность объектов следующего по отношению к реальности уровня. Такие объекты существуют не субстанционально, но реально, не потенциально, но актуально. Действительность объектов виртуальной реальности полностью обусловлена перманентным процессом их воспроизведения реальностью.

Ж. Бодрийяр, осмысляя современную культуру, вводит понятие гиперреальности, поглощающей, поглощаемой и упраздняющей реальность, состоящей из симулякров – технически точно и совершенно воспроизведенных знаковых репрезентаций объектов, в которых реальности становится парадоксально больше, чем в избыточном в своей детальности «реальном». Другой мыслитель, американский теоретик М. Постер, анализируя сферу современных телекоммуникаций, ставит под сомнение обоснованность и конвенциональную очевидность «обычного» времени, пространства и идентичности, фиксируя конституирование культуры множественных реальностей.

Понятие *реальной виртуальности* вводит М. Кастельс, который утверждает, что культура, созданная из коммуникационных процессов, основанных на производстве и потреблении знаков, представляет собой символическую среду. В этой среде не существует разделения между реальностью и символическим отображением: символ сам по себе виртуален, поскольку содержит ровно столько, сколько мы можем выявить в нем посредством интерпретации.

Таким образом, являющаяся основой современной культуры новая коммуникационная гипертекстовая система, организованная вокруг электронной интеграции всех видов коммуникации (от типографского до мультисенсорного), представляет собой не формирование виртуальной реальности, а строительство реальной виртуальности. Мы

живем в культуре, в которой «сама реальность (т.е. материальное/символическое существование людей) полностью схвачена, полностью погружена в виртуальные образы, в выдуманный мир, мир, в котором внешние отображения находятся не просто на экране, через который передается опыт, но сами становятся опытом. Все сообщения всех видов заключены в средство, ибо средство стало настолько всеобъемлющим, настолько разнообразным, настолько послушным, что поглощает в одном и том же мультимедиа-тексте целостность человеческого опыта».²

В культуре реальной виртуальности происходит трансформация представлений о времени и пространстве. Пространство под влиянием ИКТ трансформируется из пространства мест в виртуально-сетевое *пространство потоков* (М. Кастельс) информации, являющейся основой экономической, социальной и культурной жизни. Потоки информации, объединенные глобальной сетевой структурой, сходятся в крупных и мелких *узлах*, совпадающих с определенными географическими местами, которые становятся центрами жизни нового информационного общества.

Изменение представления о времени связано с тем, что культура реальной виртуальности, организованная на принципе гипертекста, перенимает темпоральные характеристики гипертекста – одновременность и вневременность. Электронные средства коммуникации дают возможность произвольно организовывать темпоральность в любом порядке в зависимости от контекста и цели, охватывая при этом все достижения культуры. В новой коммуникационной системе время «стирается»: прошлое, настоящее и будущее можно программировать так, чтобы они взаимодействовали друг с другом в одном и том же сообщении. Устранение временной последовательности, как отмечает Кастельс, создает недифференцированное время, которое равнозначно вечности.

В культуре реальной виртуальности повседневность, всегда структурированная определенными пространственно-временными моделями, получает принципиально новые характеристики, а человек оказывается в *двойственности присутствия* по отношению к ним. С одной стороны, человек присутствует в собственном пространстве мест – топосе прибывания, с другой – посредством ИКТ он может одновременно присутствовать в любой части ойкумены. Принадлежность к месту перерождается в чувство принадлежности к своей коммуникационной сети.

Развитие электронных коммуникационных и информационных систем позволяет все более уменьшать зависимость между

² Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 351.

пространственной близостью и выполнением функций повседневной жизни: работой, покупками, развлечениями, заботой о здоровье, образованием, коммунальными услугами, надзором за детьми и т.п. Все более мобильное телекоммуникационное и вычислительное оборудование усиливает тенденцию к «офису на ходу».

С другой стороны, центральная роль дома, «домоцентричность» является важной тенденцией в новом обществе. Интернет представляет собой коммуникационное средство, которое объединяет различные области опыта, - труд, домашнюю работу, социальную активность и развлечения, что затуманивает институциональное разграничение данных областей и смешивает коды поведения. Досуг становится неотъемлемой частью жизни масс. Вместе с тем социальная деятельность в режиме «офиса на ходу» размывает границы между работой и отдыхом.

В современной культуре человек находится также в двойственном положении по отношению к темпоральности. Мы продолжаем существовать, с одной стороны, в рамках «обычного» физического и социального времени, с другой стороны - в одновременном времени гипертекста ИКТ. Кроме того, как замечает Г. Рейнгольд, в информационной культуре человек живет одновременно находясь уже в будущем, посредством мобильной связи направляя и устраивая свои дела. Это предполагает подвижное восприятие направленной длительности, обращенное к будущему, которое воспринимается нашим современником не как нечто, состоящее из совокупности точно выверенных моментов времени, а как некие темпоральные точки, о которых можно договариваться применительно к обстоятельствам. Отметим, что такие формы современной коммуникации, как телефонные разговоры, онлайн-общение и т.п., часто служат для взаимодействия не с целью обмена информацией, а для разделения своей жизни с другими в реальном времени, в режиме соприсутствия.

В целом возникающее информационное общество характеризуется уничтожением ритмичности - как биологической, так и социальной, связанной с понятием жизненного цикла. Последовательный биологический ритм заменяется моментами экзистенциального решения социокультурных проблем.

Культура реальной виртуальности предполагает трансформацию идентичности. Глобализация, техническую возможность которой предоставляют ИКТ, создающие новую целостную символическую среду, приводит к феномену *гибкости идентичности*.

Наш современник не привязан к какой-либо одной культуре и способен выбирать любые достижения мировой культуры, свободно доступные в гипертексте информационных технологий. Человек больше не воспринимает культуру как неизбежность или судьбу: теперь мы способны жить в условиях плюрализма – одновременно в разных

пространствах и культурах «глобальной деревни», как отмечал еще Маклюэн. Человек в глобализованном информационном обществе самостоятельно конструирует свою биографию.

У. Бек называет это «сборкой биографии», используя через культуру гипертекста все доступные социокультурные выражения по своему выбору. Происходит формирование нового типа самоидентификации в культуре – персоналистской идентификации, как ее определяет Е.Э. Сурова: новая идентичность является космополитической, общечеловеческой, построенной на принципе гибкости, динамичной и потенциально совмещающей различные позиции в пространстве собственного «Я», но сохраняющей устойчивость целостности благодаря постоянному присвоению новых культурных форм и образов. Новая идентичность – это «глокальная» идентичность, поскольку ее носитель, с одной стороны, полагает себя членом мирового сообщества (глобальная идентичность), но, с другой стороны, обращается к «местечковой» форме самообоснования, согласующейся с позициями топоса, локальной группы, профессиональной среды и т.п. (локальная идентичность).

В культуре информационного общества параллельно с кризисом или трансформацией соответствующих институтов происходит кризис традиционных форм идентичности – таких, как половая, возрастная, социально-групповая и национальная идентичность. Интернет позволяет существовать в мире, где нет принуждения, обещая свободу от гражданства и тирании национального государства. Также изменяются представления о возрастах жизни: например, если раньше старость рассматривалась как однородная последняя ступень жизни, на которой фактически доминировала «социальная смерть», то сейчас она стала весьма многообразным миром.

В современной культуре человек свободно выбирает стили и образы жизни. Однообразие и схожесть заменяются разнообразием внутри индивида и социальных групп. Наш современник с помощью одежды, различных предметов и аксессуаров свободно и легко выбирает для себя различные образы в зависимости от ситуации, примеряет на себя различные модели идентичности и образы жизни, разыгрывает различные роли.

Современное общество вслед за Жаном Бодрийяром и Ги Дебором можно охарактеризовать как «общество спектакля» – общественные отношения между людьми, опосредованные образами. С другой стороны, распространяется все более гомогенный *стиль жизни*, игнорирующий культурные границы обществ. Как пример можно привести регулярное пользование тренажерными залами, обязательную диету, вездесущие компьютеры с жидкокристаллическими мониторами, сочетание деловых костюмов и

спортивной одежды, стиль «унисекс» в одежде и прочие символы интернациональной культуры информационного общества.

Культура реальной виртуальности дает индивидам возможность через виртуальную реальность «снять» такие ограничения реальности, как необратимое время, смерть, тревога в связи с хрупкостью человеческой жизни и прочее: в этом ее экзистенциальная привлекательность. Компьютерная виртуальная реальность, с каждым днем все более качественно симулирующая физическую реальность, позволяет пережить невозможное в реальности, восполнить инварианты биологического, социального и культурного бытия.

В виртуальной реальности миллионы людей могут жить полноценной жизнью, как утверждает один из героев «Матрицы». Современная гибкая идентичность дает возможность существованию самых разнообразных субъективных идентичностей. В современной идентификационной практике индивид может существовать в любых мирах, конструируемых его сознанием как с помощью технических возможностей компьютерной виртуальной реальности, так и без них.

Одним из важнейших элементов культуры реальной виртуальности являются виртуально-сетевые сообщества, основанные на базе интерактивных технологий Интернета и сетевом принципе организации информационного общества (Б. Уэллмэн).

Виртуальные сообщества являются целостными, но их участники имеют полную свободу в самоидентификации и принадлежности к различным сетевым группам – в этом выражается принцип гибкой идентичности. Предельно каждый индивид представляет собой самостоятельный узел коммуникации и может являться участником множества сообществ: Г. Рейнгольд называет это кластеризацией.

В организационной основе кластерных сообществ лежат: 1) единство идеи – досуговой, профессиональной, политической и т.п.; 2) сотрудничество в реализации данной коллективной идеи, а также контроль за ее производством и потреблением; 3) причастность к «совместно проживаемой жизни» при формировании общего имиджа и иерархической системы репутации (Е.Э. Сурова).

Кластерные сообщества как виртуальная форма социокультурной организации, основанная на принципе «роения» (Г. Рейнгольд), не имеют социальной институционализации (во всяком случае, до тех пор, пока развитие информационного общества не достигнет стадии виртуально-сетевого социокультурного бытия, если принять футурологические допущения).

Организационные стержни кластерных сообществ на данный момент имеют вполне реальную природу: общее прошлое участников, совместное решение разнообразных актуальных проблем реальной жизни, совместные практики, возникшие в реальной действительности и т.п. Примером кластерных сообществ могут

выступать блоговые сообщества («текстовые» сообщества дневников), например, LiveJournal.com; более универсальные по целям коммуникации сообщества вроде Vkontakte.ru, Odnoklassniki.ru и т.п., имеющие большую популярность в России; существуют и специализированные сообщества – досуговые, профессиональные, политические, игровые, возрастные и т.п.

Проблематика идентичности является важнейшей при анализе кластерных сообществ. Кластерные сообщества, такие, как Odnoklassniki.ru и Vkontakte.ru, имеют основным принципом организации реконструкцию исторически-конкретных форм социальных взаимодействий, что позволяет восстановить и гармонизировать элементы индивидуальной идентичности.

С другой стороны, самопрезентация индивидов в кластерных сообществах может включать в себя самые разнообразные идентификационные модели, в том числе и произвольные. Виртуальные отношения имеют тенденцию быть опосредованными образами, имеющими симуляционную природу. Модель множественной идентичности виртуальных сообществ экстраполируется их участниками на реальные социокультурные практики, привнося в них элементы симуляции.

Виртуальная реальность, апеллируя к эмоциональности, игнорирует физическую чувственность (за исключением случаев применения специальных устройств – симуляторов физической реальности). Кроме того, сама эмоциональность в результате воздействия виртуальной реальности может трансформироваться: например, тиражированное в видеоиграх или на специальных сайтах насилие перестает восприниматься целостно-эмоционально и может быть автоматически воспроизведено.

Особенно сильное влияние данные свойства виртуальной реальности могут оказывать на психику подростков, порождая немотивированное насилие (стрельба в школах, например). Вытеснение чувственности и обеднение эмоциональности может трансформировать человеческую психику в сторону дегуманизации, что ставит очень серьезные социальные и культурные проблемы.

В заключение необходимо отметить, что несмотря на то, что культура реальной виртуальности на сегодняшний день находится только в стадии формирования, ее фундаментальные характеристики, такие, как трансформация темпоральности, пространства, идентичности, социокультурной организации, уже проявляются со всей очевидностью, выдвигая сложные философские и научные проблемы, нуждающиеся в дальнейшем изучении.

Об исповедальной прозе В.В. Розанова

Проблема определения поля «смертного» в культуре и человеке для Розанова была одной из краеугольных проблем. В «смертном» он выделяет два бытийных плана – внешний и внутренний. Первый относится к «фасаду цивилизации», в котором формируется посреднический, вторичный опыт восприятия мира через общественные институты. Второй – внутренний план «смертного», отражение личной встречи человека с трансцендентным Богом на «страшном суде» собственной совести. Обе проекции в бытии связаны с угасанием жизни, окостенением человеческого духа, при котором «иное» (область смерти, противоестественное) начинает культивироваться индивидом и приводит его к физическому и духовному уничтожению.

Иное развивается в человеке в результате отсутствия понимания мира, когда происходит распад смысла и возникает пустота между личностью и миром, что ведет к свертыванию «Я» для мира и мира для «Я», к разрыву внешней и внутренней сути объектов реальности. Следствием становится утрата целостности и единства, исчезновение целеполагания в существовании человека. Сущность и явление оказываются в сознании несвязанными и обособленными друг от друга, при этом личный опыт постижения мира человеком уже невозможен.³

В культуре область смертного отражается в исчезновении личностного измерения, в распаде форм искусства и творчества, а также в понимании сущности мира внеопытным путем, то есть не через личный опыт, а систему образования, социальных институтов, общественной морали, методических установок. В этом процессе возникает вторичность восприятия, и представления о реальности формируются через посреднический опыт «другого» – неизвестного и абстрактного. Появляются разрывы бытийных тканей, система формального образования искусственно сужает горизонт жизни и свободу творчества человека.

Постижение сущности культуры меняется на формальную передачу знаний о феноменах и артефактах, созданных в процессе истории, без обращенности к живой душе и ее экзистенции. Результатом становится кризис культуры, в поле которой исчезает личная, интимная область общения человека и

³ Розанов В.В. О понимании (Глава XVII «Учение о добре и зле»). СПб., 1994. С. 428-447.

мира. Без нее происходит искажение социального бытия культуры: феномены искусства уже не отвечают на запросы человеческого духа и становятся фетишами, догматы церкви монополизируют духовную сферу, превращая интимность внутреннего общения с Богом в формальную обрядность публичных молитв, а тотальное право государства довлеет над внутренней свободой человека и его гражданским долгом.

В этой связи Розанов полагал, что причиной гибели культур и цивилизаций в истории является забвение человека в общественном бытии, равнодушие к его проблемам, а главное - непонимание особенностей его внутренней природы, становление которой происходит в уединенном, сокровенном диалоге с миром.⁴

Но как построить диалог в ситуации упадка культуры, распада ее классических форм выражения в искусстве, сфере познания, слове? Двадцатый век начался с поиска альтернативных путей развития творчества, с экспериментальных методов в работе с реальностью. Однако стремление сохранить личное, индивидуальное измерение обернулось уходом творцов культуры в себя, в построение собственной реальности, производной и зависимой от их внутреннего мира.

Субъективная доминанта культуры Серебряного века расчищала поле жизни в противостоянии смертному, но была ориентирована не на диалог с живым миром, таким, каков он есть, а на поиск отдельной личностью своего языка самовыражения. Собственный опыт построения художественной реальности, ее эстетизация, создание своего стиля, мифа было самозащитой в условиях глобального развоплощения и утраты формы.

У Розанова это проявилось в уходе от логосной (смысловой) речи к его, вывороченному наизнанку, стилю дневниковых записей, отрывочных заметок, нарочито показывающих разрывы смысла, а также демонстрирующих метод разложения словесной материи на атомы отдельных слов. По признанию Д.В. Философова, «после Пушкина, Тургенева, Достоевского, когда, казалось, русский язык достиг предела своей яркости и богатства, Розанов нашел его новые красоты, сделал его совсем иным, и притом без всякого усилия, без всякой заботы о стиле». В своих последних работах, в исповедальной прозе «Уединенного», «Смертного», «Опавших листьев», «Апокалипсиса наших дней»

⁴ Розанов В.В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 4-91.

мыслитель пытается выйти на непосредственный, личный и глубоко интимный диалог с миром.

Для него важно вслушаться в себя, в свое сознание, свои потаенные шорохи, страхи, настроения, невысказанные желания для опознания не своего места в бытии, а, наоборот, для обнаружения его в себе.⁵ Отсюда бессвязность речи, а подчас и мистическое «нутряное бормотание», родственное сумеречному, «темному первоощущению мира» Павла Флоренского. Оно – это ощущение – «весь океан подсознательного и сверхсознательного, колышущийся за тонкою корою разума», оно – проявление глубинного тяготения к корням бытия, следствием чего становится открытие языка, который сочинить и придумать невозможно. «Нельзя дать какие бы то ни было правила его созидания – кроме одного: отрешиться ото всех правил и прислушаться к внутреннему прибору своей души... не говорить, а петь, что поется, что рвется из переполненной груди всякий раз по-новому,... всякий раз творя все новое».

Так происходит возвращение к языку мифа – «заумному вселенскому языку», к его нерасчлененному, «дологосному» слову, к первичной интуиции встречи человека и мира.⁶ Розанов отпускает мысль на свободу, не препарировав ее словом, тем самым оставляя сокрытым смысл. Горизонт внешней стороны бытия сужается, ибо оказывается, что свободная мысль привязана не к всеобщим, абстрактным и умопостигаемым понятиям, а к существованию единичных вещей – целостных по форме и содержанию.

Розанов доверяет первичной интуиции, и напряженное всматривание в ход жизни конкретной реальности позволяет ему видеть сущность и корни бытийных процессов, в ней происходящих. На страницах исповедальной прозы он не открывает свой личный мир, скорее, наоборот, – в излишней говорливости и обнаженности своих настроений, пристрастий, суждений скрывается в бытийном потоке реальности. Недаром он утверждал, что человек должен хоть раз остаться «голеньким» перед миром один на один, испытав чувство тотального одиночества, заброшенности в бытии. Это своего рода момент его личной инициации обнаружения «иного», интимного Бога, обитающего в глубинах собственной личности. Бог, уединенный и заброшенный человеком, жаждет встречи. Подобная встреча

⁵ Розанов В.В. Уединенное. М., 1990. С. 43, 46, 109, 159.

⁶ Флоренский П. Христианство и культура. У водоразделов мысли. (Мысль и язык). М., 2001. С. 159-160.

является основой индивидуальной религии понимания - вечного возвращения к самому себе и укоренения в бытии реального.⁷

Внутренняя религия в традиции отечественного любомудрия восходит к исходному представлению о философии, понимаемой как любовь к мудрости, соответствующей образу Софии Премудрости Божией. В данном контексте на первое место выступает нравственно-эстетический аспект, а не формально-логический. Мудрость прекрасна, она достойна поклонения и любви. Мир земных форм - ее вместилище, потому и отношение философа к процессу жизни должно быть утверждением конкретной онтологической сущности бытия в наличности собственного существования.

В подобной системе человек обнаруживает, что связан с миром тысячами нитей, видит мир проникающим в себя и себя, входящим в мир. В этом сосредоточена магистральная линия, проходящая через всю русскую философию, – идея целостности духа жизни и цельного знания о мире.⁸ Цельное знание о мире включает в себя значимый аспект интеллектуального молчания, при котором доминантой познания становится не аналитика бытийных процессов в выведении всеобщих понятий, а понимание и открытие бытия, заключенного в природе вещей.

Встреча с бытием невыразима в слове, она происходит в молчании, заставляя человека напряженно вслушиваться, всматриваться в окружающие формы и вещи. При этом потеря дара речи проявляет внутренний голос, индивидуальный язык общения с миром и рождает особый стиль философствования. Стиль отражает «житийность» - личный опыт существования в протяженности бытия, благодаря которому мыслитель обретает свою точку опоры, определяющую его мировоззрение.

Точка опоры, свой взгляд на мир позволяет создать поле личного противостояния всеобщим процессам энтропии, сосредоточенным в антиномичной природе человека, скрывающей, по мнению Розанова, не только корень жизни, но и корень смерти. В этом вопросе антитезой дореволюционной исповедальной прозы становится его последнее произведение «Апокалипсис нашего времени». Если в предыдущих работах он открывает мир уединенной души в переживании отдельных оттенков бытия мимолежного, срывающего листья с дерева познания, то в «Апокалипсисе» определяет сущность небытийных

⁷ Розанов В.В. Уединенное. С. 175.

⁸ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII вв. МГУ, 1990. С. 24-25.

пустот, в которые проваливаются рассеянный народ, а также его рассыпанное царство и церковь.⁹

В дореволюционной прозе Розанов по преимуществу использует глагольные формы языка, выражающие не сущность (о сущности он промолчал), а процесс отношения к явлениям бытия, по преимуществу - с вопросительной интонацией. В «Апокалипсисе» своим синтаксисом многочисленных запятых, многоточий, в оборванных диалогах, мыслях он фиксирует окончательное исчезновение безжизненных и иллюзорных форм религии, государства в области «иного» - смерти. В вопросе «Как мы умираем?» смерть обозначается провалом в «ничто», пустоту отрицания – нигилизм. Местоимение «я» меняется на «мы» в исследовании всеобщей смерти «былой России».

Мыслитель выделяет объектные области бытия, как верстовые столбы в бездне хаоса, выраженные в существительных и глагольных формах подзаголовков книги. И в гнетущей архитектонике текста, возникает неожиданно парадоксальный и примиряющий с бытием ответ: мы умираем по естественному, всеобщему закону жизни вечного Бога в нас, потому как «иное» – не только проявленность распада форм и всеобщий хаос, оно - неизбежный исток рождения нового смыслового содержания, в нем присутствуют не только разрушающие, но и созидательные силы. Это процесс естественного самообновления форм в бытии, в котором важную роль играет личность человека – творца, умеющего работать с пустотой, извлекать из нее новые горизонты развития.

На границе смертного, перед погружением в хаос Розанову удалось увидеть в бездне истинного Бога, который есть исток и возвращение формы к иному бытию - существованию в духе. Страшный суд для России – это преодоление чар, иллюзий ее исторического развития. Розанов на протяжении своего творчества в серии статей «Около церковных стен», в публицистике, исповедальной прозе констатирует наличие двух России – России внешней (государственной) и Руси внутренней - сокровенной, спрятанной в русских монастырях, деревнях, народе.

Первая Россия – презентабельная мировая держава, другая – тихая, незаметная. И в пространстве их существования рождается разное мироощущение, формируются два плана мировосприятия, и образуется пустота, провал в которую неизбежен. На протяжении всей истории русский человек

⁹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. В кн.: Розанов В.В. Уединенное. С. 391-440.

существовал в полярности двух России и находился в состоянии не религиозного, а духовного двоеверия. Причем чем выше был его уровень образования (по европейскому образцу внешней России), тем больше был разрыв с Русью сокровенной и шире - пустота в нем.¹⁰

Каждая Россия имела свою «русскую идею». Царская - притязание стать «третьим Римом», мировым центром державности, Русь сокровенная исповедовала святость, поиск правды на земле. И тот, и другой идеалы, по мнению Розанова, были иллюзорны. Состояние русской культуры и цивилизации мыслитель характеризовал как вечное ожидание невестой жениха. У внешней России – это особая любовь к иностранным образцам в политике, экономике, искусстве, философии; у внутренней – особая душевная привязанность к церковной, монастырской жизни, жалость к убогим, ожидание светлого заступника Христа.¹¹

Подобные иллюзии - исток самообманов, приводящих к убеждению, что иностранцы лгут, а святые врут. Через разочарования и постепенное накопление лжи происходило сползание русского общества в пустоту, из которой, по мнению Розанова, стало возможно появление идеологических химер бунтов, революций, гражданских смут. Однако двойственная природа русской апокалипсической бездны выражена в том, что несмотря на гибель культурных форм государства и религии, только в ней возможен синтез двух России, скрепленный братской кровью. Момент наивысшего соединения в бездне и дает импульс ее преодоления. В ней происходит встреча с взыскующим Богом - «иным» по отношению к имманентной человеку реальности, но он (Бог) - исток обновления и преображения человеческого духа.

Розанов еще в конце XIX столетия в серии статей «Сумерки просвещения» утверждал: «Не в великих исторических движениях, где одно сменяется другим, не в широких массовых волнениях, не в переворотах, которые нас пугают и изумляют, источник жизни новой, отличный от того, что мы узнали, поняли, возненавидели, презрели; ее источник - в тревогах личной, уединенной совести: где-нибудь в незаметном углу, иногда в попираемом человеке, зреет новое настроение, зажигается еще не горевший свет, лучи которого не входят ни в какое сочетание

¹⁰ Розанов В.В. Возле «русской идеи»... В кн.: Розанов В.В. Сумерки просвещения. С. 346-363.

¹¹ Там же.

с лучами прежнего гаснущего света. И когда только смрад исходит от источника прежнего света и в этом смраде задыхаются люди, одинокий, чистый, хотя и слабый свет привлекает их всех. Они идут сюда все – согреть около него душу, осветить разум, который совершенной тьмы никогда не может переносить... И новая эпоха настает, с другой верой, не прежней любовью». ¹² Этот своеобразный рецепт бессмертия культуры и человека Розанов подтвердил спустя четверть века на последней странице «Апокалипсиса» в совете юношеству.

В нем от исповеди как двойственного процесса открытия-сокрытия себя в бытии он переходит к проповеди – пробросу в будущее своего слова, голоса, звучащего из области Апокалипсиса: «Помни: Небо как и земля. И открытое Небу – открывается «в шепотах» и земле. В шепотах, сновидениях, предчувствиях. Поэтому никогда не лги, в совести-то, в главном – не лги... И помни: жизнь есть дом. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над «круглым домом», и Бог не оставит тебя на небесах. Он не забудет птички, которая вьет гнездо». ¹³ В этом фрагменте присутствует проникновенный исповедальный стиль провозвестия «из глубины», через который Розанов призывает вернуться к искомой идентичности, к целостному бытию с Богом в преодолении небытийных пустот внешней и внутренней жизни.

Пафос его слова, несмотря на синтаксические разрывы и смысловые провалы текста, восходит к последним вопросам человека к Богу и ответом на них. Подобная архитектура текста соединяет ветхозаветные пророчества с традицией христианской исповеди, но при всей серьезности имеет форму рукописного дневника, отмеченного декадентским эстетством своей эпохи, самоиронией, авторской раздвоенностью.

¹² Розанов В.В. Сумерки просвещения. С. 132.

¹³ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 440.

**Эволюция художественной формы
(на примере концепции сериальной формы П. Булеза)**

Пьер Булез (р.1925), французский композитор, использующий и развивающий в своих сочинениях последовательно несколько неклассических музыкальных систем - тотальный сериализм (или сериальность), ограниченную алеаторику, обладает довольно широким спектром работ - от посвященных непосредственно технике музыкальной композиции до теоретических, приближающихся по своему уровню к трудам современных ему философов.

Он также является организатором известного ансамбля InterCotemporaine и входит в число создателей научного музыкального института в Центре Помпиду, в Париже (IRCAM – Институт по исследованию и координации музыкально-акустических проблем). Кроме того, Булез совмещает с сочинением музыки дирижерскую преподавательскую и общественную деятельность.

«Форма и содержание имеют общую природу, подлежат единому анализу. Содержание обретает реальность исходя из своей структуры, и то, что называется формой, есть «структурация» (*«mis en structure»*) локальных структур, из которых и состоит содержание»,¹ – эта фраза Леви-Стросса привлекает внимание Булеза, так как последний убежден, что история предоставляет множество примеров для ее подтверждения.

Более того, музыкальная форма, считает композитор, модифицировалась в точном соотношении с временем изменения локальных структур. Сериальная система с необходимостью повлекла за собой поиски новой формы, которая была бы в состоянии точно структурировать (*mettre en structure*) новые «локальные структуры», порожденные серийным принципом. В «относительном» универсуме, где находилось серийное мышление, не могло более идти речи о фиксированных, неотносительных формах. Порождение «сети» возможностей происходит в результате работы «оператора». Таким образом реализуется стремление к все более строгому «закрепощению» материала в ходе непрерывной эволюции. При появлении серий с «изменяющейся плотностью» становится уже невозможным

¹ Boulez P. «Points de repère», coéditions Le Seuil. Bourgois, 1981. С. 85.

работать с прежними формами – с этой же морфологией соотносится равным образом и «незафиксированный» синтаксис.

Раньше, по словам Булеза, наоборот, имели дело с универсумом, абсолютно определенными общими законами, предшествующими всякому произведению. Отсюда же вели свое начало все «абстрактные» отношения, вытекающие из идеи формы, способные определить себя «до опыта» и, следовательно, породить некоторое количество схем, архетипов, предшествующих любому реальному произведению. Поэтому написать произведение означало «вписаться» в точные схемы.

Эволюция словаря, морфологии постепенно опустошила эти схемы, лишила их всякого реального существования, вводя их распорядительную власть в противоречие с тем материалом, которым она распоряжалась. Все эти нагромождения схем должны были, в конечном счете, уступить концепции формы, способной к обновлению в каждый новый момент. Теперь каждое произведение само порождает собственную форму, неизбежно и необратимо связанную с ее «содержанием».

В целом, продолжает свои рассуждения Булез, говорить о подобной форме очень трудно, так как невозможно стало отделять эти исследования от изучения частных аспектов, которые облачаются в новое в каждом произведении. Тем не менее, на его взгляд, можно выделить несколько общих организационных принципов.

Прежде всего следует отметить, что существует два вида локальных структур: так называемые статические структуры и структуры динамические (они приблизительно соотносятся с «аморфным» и «испещренным» временем). «В чем структура может быть статичной? – спрашивает Булез. – В том, что она представляет постоянное качество и количество событий в своем развитии».² При этом эта статичность совершенно не зависит от числа событий, отмеченных неизменной плотностью. Статичная структура может, с одной стороны иметь большую шкалу длительностей, или же, напротив, оперировать ограниченной шкалой; она может основываться на развитой, но константной избирательности, или же вовсе не иметь ее. Но необходимо, чтобы все эти критерии оставались практически неизменными.

Динамическая структура, наоборот, представляет эволюцию, весьма ощутимую для восприятия, плотности событий, которая разворачивается относительно их качества. Данный динамизм, также и как статичность, абсолютно независим от частоты, от

² Там же. С. 86.

числа этих элементов; динамическая структура оперирует тоже более или менее развитой избирательностью, но в отличие от статической структуры, находящейся в постоянном развитии, это значит, что изменяются критерии подобной избирательности.

Критерии, по мнению музыканта, можно разделить на позитивные и негативные. Чтобы в изначально неопределенном, аморфном универсуме возможно было совершить выбор, необходимо иметь не только возможность самого выбора (признания), но и возможность отказа, поскольку в подобной ситуации отказ также важен, как и выбор. Допустим, композитор отдает предпочтение такой-то совокупности серий звуков (что является позитивным действием) и записывает их знаками, фиксируя в звуковом пространстве позитивный выбор; или в то же время он может отказаться от использования, например, определенной части звукового регистра – негативный выбор. Конечно, негативные и позитивные критерии рассматриваются Булезом как взаимодополняющие: ведь если композитор отказывается пользоваться какой-либо частью регистра, можно сказать, что он тем самым выбирает «регистр, который существует без этой оставленной части». Что касается процесса сочинения и процесса слушания, то для обоих весьма важно не пренебрегать этими отказом и выбором.

С другой стороны, для каждого составляющего «звукового события» не только для морфологии, но и для синтаксиса избирательные критерии применяются так: в морфологии – это порождение и «помещение в партитуру» (*répartition*), в синтаксисе – «изготовление» («производство») и установка.

Именно избирательные критерии, которые установила диалектика последовательности или связи локальных структур, были определяющими для включения локальных структур в большую общую структуру или *форму*. Эту совокупность избирательных критериев Булез называет *формантами* большой структуры. Бывают форманты акустические – это определенные, избранные частоты, которые определяют тембр звучания баса в качестве обертонов по отношению к нему. Критерий плотности играет в некотором роде роль интенсивности каждой из частот, которые составляют форманту. Только форманты способны воспроизвести в большой структуре выдающиеся точки или поля, которые позволяют форме соединяться в единое целое, выявлять себя, и так и только так выявляется образ этих точек или полей.

Когда-то, по словам Булеза, восприятие формы основывалось непосредственно на памяти и происходило согласно заранее установленному «углу слушания». Теперь же оно базируется на так называемой «парапамяти», а «угол слушания» определяется

уже «исходя из опыта». До сих пор западная музыка со своей сильно развитой иерархией, предшествующей каждому существующему произведению, ухитрялась создавать ориентиры, которые предшествовали также и форме; естественно могли возникать и «сюрпризы», но в общих чертах – их осуществляли довольно известные формальные схемы.

Реальная память играла важную роль в оценке этих формальных схем; они проявлялись, например, в темах – полностью сложившихся фигурах, которые легко было воспринимать, особенно если они были короткие, яркие и повторялись некоторое количество раз. Функция репризы заключалась, очевидно, в том, чтобы утверждать перцепцию, успокаивая память. Более того, для установки четких ориентиров, как глаз «предоставлял» классическому архитектору перспективное видение, ухо также обладало «углом слушания», который можно было измерить с помощью некоторых «главных точек» слушания. Такова была классическая западная музыка: реальная память о реальных объектах, «угол слушания», базирующийся на важнейших точках структуры. Возможность представлять заранее употребляемые формальные схемы исходила из «общего фонда» музыкального сознания общества.

Однако в ходе дальнейшего развития музыкального языка эти ориентиры делались все более и более ассиметричными, все менее и менее уловимыми, «ориентировочными». Из этого можно сделать вывод, что эволюция форм должна была в конечном счете однажды привести к необратимым последствиям, когда критерии формы стали устанавливаться в соответствии с «сетью» всевозможных различий.

В то же время для того, чтобы лучше обозначить специфику данной эволюции форм, нужно определить ее истоки, которые бесспорно восходят к интуитивизму Бергсона. И хотя напрямую Булез на него не ссылается, тем не менее нельзя отрицать основополагающее влияние этого философа на становление всей последующей теории искусства. «Сеть различий», согласно которой конструируются новые музыкальные (на самом деле – вообще любые художественные) формы, становится возможной лишь при определенном рассмотрении самого восприятия действительности, которое представляет что-то «вроде бесконечно разделенной сети, которую мы натягиваем под материальной непрерывностью, чтобы подчинить ее себе, чтобы

разложить эту непрерывность в направлении наших действий и наших потребностей».³

Разумеется, в данном случае не может идти речи о том, чтобы сравнивать «сеть» Булеза с концептом Бергсона, но последний помогает выявить то «зерно», из которого впоследствии «прорастет» возможность трансформации многих элементов художественного языка и которое невозможно было бы обнаружить при исключительно эмпирическом исследовании, без обращения к философии. Поэтому необходимо предъявить более подробное изложение процесса восприятия, как его формулирует Бергсон: «...первая и наиболее очевидная операция воспринимающего ума: он прочерчивает деления в непрерывности протяжения, просто подчиняясь внушениям потребностей и нуждам практической жизни.

Но чтобы делить таким образом реальное, мы должны предварительно убедиться, что оно поддается произвольному делению. Мы должны, следовательно, натянуть под непрерывностью чувственных качеств, то есть конкретной протяженностью, сеть с петлями, которые могут бесконечно менять форму и бесконечно уменьшаться: этот вполне доступный пониманию субстрат, эта совершенно идеальная схема произвольной и бесконечной делимости и есть однородное пространство.

Теперь, пока наше актуальное и, так сказать, мгновенное восприятие осуществляет это деление материи на независимые предметы, наша память уплотняет в чувственные качества непрерывный поток вещей. Она продолжает прошлое в настоящем, так как наше действие будет распоряжаться будущим в той самой мере, в какой наше восприятие, расширенное благодаря памяти, спрессует прошлое».⁴ Если материю «природную», «вещную» заменить на «материю» искусства, то по отношению к музыке это не столько даже сами звуки, сколько идеи по их организации, оформлению (так абсолютно освобожденный от вообще каких-либо связей звук может существовать лишь в русле алеаторики Кейджа). Следовательно, «сеть всевозможных различий» приобретает более узкий, смысл практического применения, но восходящий тем не менее к указанной Бергсоном особенности восприятия.

Действие этой музыкальной «матрицы» происходит следующим образом: например, если по отношению к заданной сети

³ Бергсон А. Материя и память // Собр. соч. В 4 т. М., 1992. Т. 1. С. 306.

⁴ Там же. С. 293.

возможностей композитор использует определенное число критериев (негативных или позитивных), затем далее использует ту же самую сеть возможностей, но с критериями, которые «не перекрывают» в точности первые, то таким образом он окажется перед двумя классами музыкальных объектов, имеющих одно и то же происхождение, но различный вид. Чтобы их узнать, нужно обратиться к тому общему, что они имеют, – эти свойства Булез называет «виртуальными», так как они не могут быть четко сформулированными.

Подобное уже находится в ведении «парапамяти», которая берет на себя задачу производить сравнения между двумя классами объектов, таким образом представленных. Кроме того, формальные схемы более не предшествуют произведениям, но являют себя по мере того, как в некотором роде «сплетенном» времени невозможно осознавать форму, как раз и навсегда определенную. Поскольку время исполнения длится, проходит через произведение, следуя по своего рода «волокну», «струне», постольку слушатель постепенно становится в состоянии определить ориентиры, пробужденные критериями форм.

Возможно, сходный по характеру процесс, предвосхитивший художественные поиски, описывает Бергсон, когда говорит: «Наше чистое восприятие на самом деле, как бы оно ни было скоротечно, занимает определенную меру длительности, так что наши последовательные восприятия никогда не бывают реальными моментами вещей...но представляют собой моменты нашего сознания... Но на самом деле мгновенное никогда для нас не существует.

В том, что мы называем мгновенным, уже присутствует работа нашей памяти, а следовательно, и нашего сознания, которое сливает друг с другом, так, чтобы охватить их сравнительно простой интуицией, какое угодно число моментов бесконечно делимого времени.⁵Такому времени, по словам Бергсона, свойственна «текучесть»: «уже истекшее время образует прошлое, настоящим же мы называем то мгновение, где оно течет. Но здесь не может быть речи о математическом мгновении.

Без сомнения, существует идеальное настоящее, чисто умозрительное - неделимая граница, отделяющая прошлое от будущего. Но реальное, конкретное, переживаемое настоящее, то, которое я имею в виду, когда говорю о наличном восприятии,

⁵ Бергсон А. Материя и память. С. 201.

необходимо обладает длительностью».⁶ Подобный тезис Бергсона, когда на смену физико-математическому времени приводится понимание последнего как чистой нематериальной длительности, можно также в некотором роде соотносить с действием Булеза, противопоставившего «реальную» память «виртуальной».

Заблуждение прежнего научного сознания, по Бергсону, состояло в том, что однородные время и пространство превращались в свойства вещей, тем не менее они отнюдь таковыми не являлись; не могли они также быть «существенными условиями нашей способности познавать» вещи, но вместо этого должны были выражать «в абстрактной форме двойную операцию уплотнения и деления, которой мы подвергаем подвижную непрерывность реального, чтобы обеспечить себе в ней точки опоры, наметить центры действия, наконец, ввести в нее настоящие изменения; это - схемы нашего *действия* на материю».⁷

Следовательно, необходимо возникновение новой теории, которая видит в однородном времени и пространстве принципы деления и уплотнения, вносимые в реальность ради действия, а не познания. «Это учение признает всегда реальную длительность и реальную протяженность и усматривает, наконец, истоки всех трудностей уже не в этой длительности и не в этом протяжении, действительно принадлежащих вещам и непосредственно обнаруживающих себя нашему разуму, но в однородном времени и пространстве, которые мы протягиваем под ними, чтобы делить непрерывность, фиксировать становление и обеспечивать точки опоры нашей деятельности».⁸

Итак, возвращаясь к рассуждениям, Булеза следует отметить, что разница между двумя способами восприятия – фундаментальная: с одной стороны, реальная память проявляется относительно реальных объектов, с другой – виртуальная память («парапамять») осуществляется в связи с классами объектов. С одной стороны, «угол слушания» утверждается «до опыта», с другой стороны – «после».

Кроме того, форманты, где собраны определяющие критерии, были выбраны точно для того, чтобы появилась возможность определить направление, «сориентировать» локальную структуру, которую они контролируют. После того, как задали таким образом «регистр» локальной структуре, ей посредством

⁶ Там же. С. 247.

⁷ Там же. С. 294.

⁸ Там же. С. 294.

установления плотности событий, которые в ней происходят, определили также и «интенсивность». Порядок локальных структур, их класс, плотность зависят от серийных критериев высшей величины, которые навязывают локальным структурам порядок их последовательности, их «диагональных» отношений или одновременное сосуществование.

Поэтому определить большую форму возможно тогда, когда один и тот же образ мышления действовал на протяжении всего «вслушивания», восходя то «морфологической микроструктуры» до «макроструктуры риторической». Следовательно, от критериев помещения локальных структур в структуры глобальные переходят к критериям производства локальных структур, от них, в свою очередь, - к критериям разделения в структурах внутренних и, наконец, - к критериям порождения элементов в этих внутренних структурах.

Исходя из подобной схемы можно произвести и объяснить любую форму - от абсолютно определенной, статичной до полностью неопределенной. Усилия подобной глобальной организации направлены главным образом на создание большой формы, и какая бы она ни была, она все же должна контролировать, хотя бы очень нестрого, любое событие, происходящее в ней.

Булес подчеркивает особую важность использования понятия формант по отношению к главной структуре, так как они достаточно податливы, чтобы установить порядок, не навязывая при этом чрезмерных ограничений. Более того, именно форманты делают возможными разнообразные оппозиции между свободной (мобильной) формой и строгой (фиксированной); их названия автор употребляет по аналогии со свободным и строгим письмом.

Различные форманты одной структуры могут употребляться композитором в качестве обозначения гомогенного или негомогенного времени. Вместе с тем композитор может их представлять как симультантные в зависимости от их комбинации согласно их отличительным признакам. В общем, форму Булес определяет скорее как некую «концептуальную совокупность», но не как «жест», разрешая тем самым антиномию «пережитой» формы.

Таким образом, рассмотренные идеи Булеса относительно возможной организации формы сериального произведения (причем необязательно музыкального, но, с известными поправками на специфику «материала», вообще любого художественного) демонстрируют, что они являются непосредственным и логическим продолжением той модификации художественного мышления, которая была спровоцирована философией Бергсона, в частности, его концептом восприятия.

Сведения об авторах.

1. **Аванесов Сергей Сергеевич** - доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Томского государственного университета.
2. **Бирюков Виктор Юрьевич** - сотрудник лаборатории прикладной информатики Санкт-Петербургского института информатики и автоматизации Российской академии наук.
3. **Варава Владимир Владимирович** - доктор философских наук, профессор Воронежского государственного университета.
4. **Варакина Галина Владимировна** - кандидат культурологии, доцент факультета искусств Рязанского филиала Московского государственного университета.
5. **Горина Ирина Владимировна** - соискатель кафедры теоретической и прикладной культурологии факультета философии и политологии СПбГУ.
6. **Дементьева Екатерина Валерьевна** - аспирант кафедры теоретической и прикладной культурологии факультета философии и политологии СПбГУ.
7. **Довгополова Оксана Андреевна** - кандидат философских наук, доцент кафедры философии ОНУ им. И.И. Мечникова (Одесса)
8. **Рассади́на Со́фья Алекса́ндровна** - кандидат философских наук, доцент кафедры русского языка СПбГИ им. Г.В. Плеханова (технический университет).
9. **Красильников Роман Леонидович** - кандидат филологических наук, доцент Вологодского государственного педагогического университета.
10. **Марков Борис Васильевич** - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии факультета философии и политологии СПбГУ.
11. **Монтлевич Александр Петрович** - аспирант кафедры социальной философии факультета философии и политологии СПбГУ.
12. **Мордовцева Татьяна Васильевна** - доктор культурологии, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Таганрогского института управления и экономики.
13. **Никон, Архимандрит** (в миру - Лысенко Николай Николаевич) - кандидат богословия, клирик храма Иерусалимской иконы Одигитрии г. Таганрога.
14. **Орлова Надежда Хаджимерзановна** - доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и прикладной культурологии факультета философии и политологии СПбГУ. Руководитель лаборатории постклассических гендерных исследований, ученый секретарь Центра современной философии и культуры (Центр «СОФИК»).

15. **Почекунин Алексей Анатольевич** - кандидат философских наук, докторант кафедры теоретической и прикладной культурологии факультета философии и политологии СПбГУ.

16. **Сурова Екатерина Эдуардовна** - доктор философских наук, доцент кафедры теоретической и прикладной культурологии факультета философии и политологии СПбГУ.

17. **Тараканова Мария** - студентка факультета философии и политологии СПбГУ.

18. **Трофимов Владислав Юрьевич** - главный редактор издательства «Евразия».

19. **Уваров Михаил Семенович** - доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии факультета философии и политологии СПбГУ. Руководитель Центра современной философии и культуры (Центр «СОФИК»).

20. **Цветаева Марина Николаевна** - доктор культурологии, профессор кафедры музейного дела и охраны памятников факультета философии и политологии СПбГУ.

21. **Черных Олег Николаевич** - аспирант кафедры теоретической и прикладной культурологии факультета философии и политологии СПбГУ.

Научное издание

Парадигма: философско-культурологический альманах

Выпуск 10

Ответственный редактор *М.С. Уваров*

Заместитель ответственного редактора *Н.Х. Орлова*

Компьютерная верстка *Н.Х. Орловой*

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать с авторского оригинал-макета 19.09.2008 г.

Формат 60 84 ¹/₁₆

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 15. 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

Санкт-Петербургский государственный университет
Факультет философии и политологии
Центр современной философии и культуры
(Центр «СОФИК»)
www.sofik-rgi.narod.ru

Центр современной философии и культуры (Центр «СОФИК») создан в марте 2003 г. В настоящее время работает в составе Центра изучения культуры факультета философии и политологии СПбГУ

Приоритетными направлениями его работы являются

- современная философия культуры
- ситуация человека в современном мире
- философская теория ценностей и аксиология культуры
- история русской философии и культуры
- религия и культура, религиозная антропология
- метафизика искусства
- поэтика Петербурга
- тема смерти в духовном опыте человечества
- лаборатория постклассических гендерных исследований («Мужское и женское в культуре»).
- постоянно действующий философско-культурологический киносеминар

Центр «СОФИК» проводит регулярные конференции, круглые столы, семинары, наиболее интересные материалы работы Центра издаются. Отдельные части проекта осуществляются в тесном сотрудничестве с Российским культурологическим обществом, Государственным Эрмитажем, Государственным Русским Музеем, Central European University (Будапешт), другими ведущими научными и культурными центрами.

Информация о работе Центра регулярно освещается в Вестнике Российского Философского общества и на специализированных сайтах Интернета.

Мы приглашаем к сотрудничеству, коллег-философов, культурологов, историков, психологов, всех, кто заинтересован исследованием актуальных проблем современной культуры.

Руководитель Центра «СОФИК»

доктор филос. наук, проф. Уваров Михаил Семенович

Ученый секретарь

доктор филос. наук, проф. Орлова Надежда Хаджимерзановна

Наш адрес: Санкт-Петербург, Менделеевская линия, дом 5

Наши электронные адреса:

sofik-rgi@yandex.ru,

rgi_sofik@mail.ru

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас к сотрудничеству в периодическом издании – философско-культурологическом альманахе **«Парадигма»** (издательство Санкт-Петербургского государственного университета), который издается с 2005 г. и выходит 4 раза в год. В нем Вы можете публиковать свои статьи по философско-культурологической тематике. Приоритетными направлениями нашей работы являются

- философия и теория культуры,
- культурология,
- гендерные исследования,
- культурная, философская и религиозная антропология,
- история и философия искусства.

Мы с радостью рассмотрим любые Ваши предложения. Критерии для публикации материалов обычные: научная добросовестность автора и качество представленного материала.

Особо приглашаем к сотрудничеству аспирантов и студентов для публикации Ваших небольших работ в разделе «Опыты».

Статьи (объемом до 40000 компьютерных знаков, включая пробелы, знаки препинания и сноски) должны быть оформлены в редакторе Word версии 2000 и выше. **Обязательное условие – оформление сносок в постраничном автоматическом режиме Word (сквозная нумерация) с соблюдением всех необходимых требований ГОСТ.**

Наш адрес: paradigma.piter@mail.ru

Уважаемые авторы и читатели альманаха «Парадигма»!

В рамках издательской деятельности Центра современной философии и культуры (Центр «СОФИК») вышел из печати ряд научных изданий.

Среди них:

Альманах «Парадигма». СПб., 2005–2008.
№№ 1–9.

Мужское и женское в культуре: Материалы межд. конференции. СПб., 2005.

Орлова Н.Х. Антропология пола и брака в христианстве: Монография. СПб., 2006.

Исповедальные тексты культуры: Материалы межд. конференции. СПб., 2007.

Желающие приобрести указанные издания, а также высказать свои пожелания и замечания могут обратиться по электронным адресам: rgi_sofik@mail.ru, sofik-rgi@yandex.ru