

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

РОССИЯ В АРХИТЕКТУРЕ ГЛОБАЛЬНОГО МИРА

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ
ИЗМЕРЕНИЕ

Ответственный редактор
А. В. Смирнов



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ЗНАК
МОСКВА 2015

УДК 1/14
ББК 87
Р 76

Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН

Монография подготовлена сотрудниками Института философии РАН в рамках проекта
«Стратегия цивилизационной безопасности России: философско-политологический анализ»
при поддержке Минобрнауки России в рамках ФПЦ
«Научные и научно-педагогические кадры инновационной России»
(ГК № 14.740.11.0773)

Ответственный редактор
член-корреспондент РАН *А. В. Смирнов*

Рецензенты:
д. филос. н. *В. Г. Федотова*,
к. филос. н. *Ф. Н. Блюхер*

Р 76 Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение / Отв. ред. А. В. Смирнов. — М. : Языки славянской культуры : Знак, 2015. — 520 с.

ISBN 985-5-9551-0737-8

Стержневая проблематика книги — вопрос о жизнеспособном цивилизационном пространстве и принципах его построения с учетом культурного многообразия и культурной динамики в современном мире. Он исследован прежде всего применительно к России в аспекте ее исторического опыта. Особое внимание уделено незападным культурам (исламский мир, Индия, Китай), поставлена проблема типологии рациональности и ее соотношения с особенностями цивилизационного развития.

ББК 87

ISBN 985-5-9551-0737-8

© Институт философии РАН, 2015
© Коллектив авторов, 2015
© Языки славянской культуры, 2015

РОССИЯ В АРХИТЕКТУРЕ ГЛОБАЛЬНОГО МИРА: ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Художественное оформление переплета С. Жигалкина
Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой
Корректор Н. Полякова

Подписано в печать 30.09.2014. Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная № 1,
печать офсетная, гарнитура Times. Усл. печ. л. 32,5. Тираж 600. Заказ №

Издательство «Языки славянской культуры». № госрегистрации 1037739118449.
Издательство «Знак». № госрегистрации 1027701010435.
Phone: +7 (495) 959-52-60. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: +7 (499) 255-77-57, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Москва, Турчанинов пер., д. 4

Электронная версия данного издания является собственностью издательства,
и ее распространение без согласия издательства запрещается.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Многообразии культур и плюральность разума (вместо введения)	5
---	---

Раздел I

Россия: история, культура, цивилизация

Россия и мир: роль экзогенных факторов в русской истории (Д. Э. Летняков, А. Ф. Яковлева)	11
Исследование концепта «земля» в русском самосознании (В. В. Мильков)	40
«Ареопагитский корпус» как модель успешного преодоления религиозных и цивилизационных различий через их синтез (на примере учения о символе) (В. В. Петров)	67
Проблема «саморазрушения цивилизации» в работах мыслителей русского серебряного века (А. А. Кара-Мурза)	113

Раздел II

Культура и рациональность: опыт незападных культур

Сознание как смыслополагание. Культура и мышление (А. В. Смирнов)	167
Механизм осмысления истины как культуруобразующий принцип (Ю. Е. Федорова)	238
Религиозно-философская мысль средневекового Ирана: взгляд из современной России (А. А. Лукашев)	261
К вопросу о толерантности в исламе (И. Р. Насыров)	294
Роль концепта «дхарма» в формировании ядра индийской культуры (Н. А. Канаева)	314
Особенности древнекитайской философской культуры (С. Ю. Рыков)	343

Раздел III**Цивилизация и культура в современном мире**

Цивилизация и традиция (<i>М. М. Федорова</i>)	379
Мораль, справедливость и культурное разнообразие (<i>А. В. Прокофьев</i>)	402
Кризис современной цивилизации и его выражение в жизненном мире (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	471

МНОГООБРАЗИЕ КУЛЬТУР И ПЛЮРАЛЬНОСТЬ РАЗУМА (ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ)

Многообразие культур — это факт, данный сегодня нам, жителям больших и малых городов, равно как и отдаленных поселков, в нашей повседневной практике; и даже если представить себе отсутствие постоянного живого общения с представителями других культур (что в нашу эпоху великой миграции народов может быть верно лишь для небольшой части населения), вездесущие СМИ живо компенсируют этот недостаток. Но что означает этот несомненный факт: что означает он для каждого из нас на нашем, «человеческом» уровне — уровне выстраивания своей жизненной позиции, своего отношения к представителям других культур, которые оказываются живущими бок о бок с нами (чего зачастую не было прежде, во всяком случае в таких масштабах), или бок о бок с которыми оказываемся живущими мы, если судьба забрасывает нас далеко от дома? Безусловно, одно из важных измерений глобализации и современного стиля жизни — небывалая прежде подвижность и, так сказать, «физическое» перемешивание носителей разных культур. Что следует из этого для факта нашей культурной определенности? Ведь любой человек — носитель не только определенного языка, но и определенной культуры, и именно в эпоху великого перемешивания народов, когда так легко сталкиваются прежде порой не соприкасавшиеся культуры, их многообразные различия заявляют о себе особенно ярко. Как относиться нам к этой нашей культурной «заданности», к тому багажу культуры, к тому опыту, который мы, хотим или не хотим, неизбежно несем? Должны ли мы эту культурную определенность лелеять и сохранять? Даже разыскивать и конструировать? Или, напротив, от нее следует если не избавиться, то по возможности абстрагироваться как от чего-то второстепенного? От чего-то, что может не только помогать, но и мешать, выступать препятствием в том великом перемешивании народов, свидетелями и участниками которого мы все являемся? (Да и можно ли от нее, от этой культурной определенности,

отстраниться — или же само это отстранение уже будет продиктовано логикой культуры и, следовательно, само оно и будет задавать некую культурную определенность?) Должен ли я, иными словами, стремиться оставаться человеком своей культуры, или, напротив, мне стоит захотеть стать «гражданином мира»? И что значит, собственно говоря, быть «гражданином мира» перед лицом несомненного факта культурного многообразия? Можно ли расценивать факт культурной принадлежности как иррелевантный; могут ли быть указаны условия, при которых от него можно отвлечься, не принимать во внимание?

Вопрос, поставленный относительно отдельного человека, может быть поставлен и в отношении целой культуры, целой цивилизации. Чем является невидимая, но от того не теряющая своей императивности «культурная граница» — чем-то, что сдерживает рывок вперед и потому должно быть прорвано? Или же чем-то, что задает определенность, не дает расплыться в аморфности и утратить жизненную силу? Можно ли говорить о «культурной составляющей» цивилизационной безопасности — о том духовном стержне, который «держит» зримое, «материальное» тело цивилизации (при всем различии понимания категорий «культура» и «цивилизация» все же преобладает тенденция понимать цивилизацию как «реализацию» культуры, как результат духовного и материального производства)? Есть ли у этого негуманитарного слова «безопасность» гуманитарное измерение? И не зависит ли сохранность цивилизации в первую очередь от сохранности того, что задает это гуманитарное измерение?

Великий представитель великой арабо-мусульманской культуры Мухйи ад-Дин Ибн Араби, 850-летие со дня рождения которого будут отмечать в разных уголках мира в 2015 г., дал теоретическое обоснование абсолютной веротерпимости, которое по своей силе и масштабу остается — да и, наверное, останется — непревзойденным. Его кредо можно сформулировать так: лишь то вероисповедание истинно, которое принимает истинность любого другого вероисповедания в качестве условия собственной истинности. К примеру, ты можешь быть убежденным мусульманином. Но твоя вера может претендовать на истинность только в том случае, если ты не только не отрицаешь, но утверждаешь истинность любого другого вероисповедания, будь то христианство, буддизм или идолопоклонничество. Здесь признание истинности любого другого вероисповедания не просто допускается (в качестве некой уступки, добровольной или вынужденной), но включается как органическая часть в условие истинности собственного вероисповедания: усомниться в истинности хотя бы какого-то из дру-

гих вероисповеданий значит неизбежно разрушить истинность своего собственного.

Это кредо — вовсе не декларация, оно стоит на солидном философском основании понимания устройства миропорядка; иначе говоря, оно — лишь неизбежное логическое (а значит, императивное) следствие фундаментальной философии. Не тревожа ее глубин, укажем на главное. С точки зрения философии суфизма (а Ибн Араби — величайший ее представитель), невозможно на самом деле поклоняться чему-то или кому-то, кроме единого Бога — просто потому, что так устроен мир (это не зависит, иначе говоря, от нашего желания), потому, что за «внешним» (*захир*) любого предмета поклонения стоит его «внутреннее» (*батин*) — единый Бог. Понимание этой истины, этого «на самом деле», и составляет то усилие, которое делает твое вероисповедание истинным, включая тем самым в него в качестве условия его истинности признание истинности любого другого исповедания. Это, если угодно, не теория *единства* религий, а теория *все-истинности* религий; теория, которая не сводит исповедания к некой единственной (единственно подлинной, «доподлинной») истине, а обосновывает истинность любого из них как органичное следствие истинности всех. Теория плюральной истины.

Формула Ибн Араби, на мой взгляд, замечательно проецируется на вопрос о том, каким может быть отношение к несомненному факту культурного многообразия. Попробуем перетолковать эту формулу так: лишь та культура истинна, логика которой требует признания истинности любой другой культуры в качестве условия собственной истинности. Не «допускает», а именно требует. Это — формула логической все-истинности культур; не формула сведения их к некой единой, найденной и зафиксированной, «общечеловеческой» истине, а формула, утверждающая собственную, нередуцируемую логическую истинность любой из культур. Но что может обосновывать логическую истинность культур; что может играть роль философского фундамента кредо абсолютной веротерпимости Ибн Араби?

Понятие «культура» имеет много измерений, которые едва ли можно перечислить: от культуры повседневного общения до культуры как фиксации общностей гигантских исторических и географических масштабов («христианская культура» или «культура древних инков»). Едва ли кому-то удастся свести эти определения воедино; и все же нельзя не видеть, что чуть ли не все они сходятся вот в какой точке: культура — это комплекс факторов, определяющих (но не пред-определяющих! никакого культурного детерминизма) поведение человека. Смысло-

полагание — это разворачивание смыслового тела культуры, и мы принадлежим к культуре не просто через религию, кухню, костюмы или танцы (хотя все это важно) и даже не только через фольклор и бабушкины сказки (хотя это еще важнее); мы принадлежим к ней прежде всего благодаря тому, что наше мышление обладает каким-то своим, особым складом; именно складом, не содержанием. Содержание может меняться, почти полностью и почти бесконечно, но оно должно как-то укладываться, должно иметь какой-то склад — иначе это будет просто куча бессмысленных сведений, осколки разбитой статуи, ничем не отличающиеся от самой статуи, кроме утерянного склада.

Этот склад мышления, эта логика культуры — имеется она или нет? И если имеется, то где, на каком уровне может быть обнаружена? Как соотносится логика культуры и логика мышления — логика, взятая в своем общефилософском значении? Может ли, должно ли многообразие культур быть понято как плюральность самого разума? Есть ли что-то в устройстве нашего мышления, нашего сознания, что коррелирует с несомненным фактом многообразия культур?

Не будет, как мне кажется, преувеличением сказать, что этими вопросами определен фокус внимания авторов данной книги. Читатель не обнаружит здесь единообразия; скорее он найдет тут многообразие подходов. Но все они выстраиваются вокруг главной проблемы, все они нацелены на то, чтобы разведать территорию и набросать ее топологию: можно ли в разворачивании культуры увидеть разворачивание разума и может ли многообразие культур иметь своим оправданием многообразие разума? Сейчас много говорят о формировании некой новой, «глобальной» культуры, отражающей новые реальности глобализирующегося человечества. Какой будет архитектура этой новой культуры? На каких принципах она будет построена? Сможет ли она стать архитектурой логической все-истинности культур или будет редуцирована до монологичности? Мы не уйдем от ответов на эти вопросы; а ведь именно они определяют устройство жизненного пространства будущих поколений.

Эта книга — не более чем шаг в намеченном направлении. Хотелось бы надеяться, что за ним последуют другие.

А. В. Смирнов

РАЗДЕЛ I
РОССИЯ: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА,
ЦИВИЛИЗАЦИЯ



РОССИЯ И МИР: РОЛЬ ЭКЗОГЕННЫХ ФАКТОРОВ В РУССКОЙ ИСТОРИИ

(Д. Э. Летняков, А. Ф. Яковлева)

Известный русский мыслитель Иван Солоневич, размышляя об особенностях исторического пути России, когда-то писал:

Россия — не Европа, но и не Азия и даже не Евразия. Это — просто — Россия. Совершенно своеобразный национальный государственный и культурный комплекс, одинаково четко отличающийся и от Европы, и от Азии. Основные черты этого комплекса достаточно отчетливо определились раньше, чем европейское влияние или азиатские нашествия могли наложить на Россию свой отпечаток¹.

Надо сказать, что в России такой изоляционистский взгляд на собственную историю весьма популярен, его разделяет значительная часть российских интеллектуалов, вне зависимости от своих идейных убеждений. Как верно заметил Б. Ю. Кагарлицкий, «“западники” и “славянофилы” абсолютно едины в понимании русской истории как изолированной и “особенной”»², разница лишь в том, что первым исключительность России видится какой-то уродливой патологией, а вторым — величайшим достоинством, позволяющим говорить о России как о совершенно уникальной стране (иногда даже — отдельной «цивилизации»), специфику которой фатальным образом предопределила «загадочная русская душа», православная вера или что-то еще.

Главная проблема обозначенного подхода состоит в том, что Россия здесь предстает некой «вещью в себе», которую нужно понимать только из нее самой, исходя из духовных, социально-политических и экономических процессов, происходивших *внутри нее* на протяжении

¹ Солоневич И. Л. Народная монархия. М.: Ин-т русской цивилизации, 2010. С. 27.

² Кагарлицкий Б. Ю. Периферийная империя: циклы русской истории. М.: Алгоритм: Эксмо, 2009. С. 8.

веков. Любое же внешнее влияние, за исключением геополитического и военного фактора, кажется незначительным или вообще игнорируется. И это большое упущение, ведь контакты с внешним миром (и не только военные!) всегда оказывали огромное воздействие на характер и динамику русского общества. Убедительным примером в пользу этого факта может считаться прекрасное исследование уже упоминавшегося Бориса Кагарлицкого, в рамках которого автор анализирует историческое развитие нашей страны сквозь призму ее положения в мировой экономической системе³. Поэтому, сосредотачиваясь только на самих себе, мы неизбежно упускаем из виду целый пласт фактов и явлений, которые могут помочь нам в понимании прошлого и настоящего России. Не отсюда ли, кстати, и эффективные, но совершенно тупиковые для научного исследования сентенции в духе того, что «умом Россию не понять»?

К сожалению, работы, подобные книге Б. Кагарлицкого, появляются у нас пока не так часто. И мы надеемся, что предлагаемая статья внесет свою скромную лепту в изменение данной тенденции. Этот небольшой очерк по понятным причинам не может претендовать на роль масштабного исторического исследования, скорее это просто попытка взглянуть на русскую историю с несколько иной перспективы, высветить различные внешние влияния на российское общество, заострить внимание на фактах тесного взаимодействия России с иными государствами, народами и культурами, которые имели место в разные исторические эпохи.

Сразу оговоримся, что было бы странно отрицать наличие у российского общества эндогенных импульсов к развитию и важность тех процессов, которые в разное время происходили внутри самой России. Безусловно, мы не смотрим на Россию глазами П. Я. Чаадаева, писавшего когда-то о ней как о стране, не имевшей ни одной своей идеи и искажившей все чужие, а о русской культуре, как «всецело заимствованной и подражательной»⁴. Также нашей главной целью не была полемика с самобытниками и идеологами «особого русского пути». Мы считаем, что история любого народа уникальна, поэтому исторический путь китайцев, французов, бразильцев или россиян всегда будет «особым» по сравнению с другими. Но это не значит, что нужно отгораживаться от остального мира «железным занавесом» и замыкаться в себе, упиваясь своей исключительностью и непохожестью на остальных, и уж

³ Кагарлицкий Б. Ю. Периферийная империя: циклы русской истории. М.: Алгоритм: Эксмо, 2009.

⁴ Чаадаев П. Я. Философические письма. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2009. С. 93.

тем более не стоит представлять дело так, будто Россия существовала в подобной изоляции на протяжении всей своей истории. Эти соображения и подвигли нас к работе над статьей.

- 1 -

Тот факт, что через Древнюю Русь проходили важные торговые пути, общеизвестен. Но почему-то в российской историографии эта тема, по большому счету, остается на периферии: да, плавали иноземные купцы по Волге и Днепру, торговали со славянскими племенами, покупали у них мед, меха, рабов... Данный сюжет выглядит второстепенным, теряясь где-то между призванием варягов, крещением князя Владимира и войнами с печенегами и половцами. Мало кто из историков обращал внимание на то, какое влияние оказала транзитная торговля на развитие домонгольской Руси. Между тем, оно было колоссальным.

Восточнославянские земли уже с VIII в., благодаря наличию удобных водных маршрутов, становятся ключевым звеном международной торговли. Как указывал исследователь Е. Н. Носов,

вся территория Русской равнины изрезана разветвленными речными системами, относящимися к бассейнам Балтийского, Черного и Каспийского морей⁵.

Эти нити речных коммуникаций соединялись в транзитные торговые пути, наиболее известными из которых был Балтийско-Волжский путь (шел из Скандинавии через Волгу в Каспийское море) и путь «из варяг в греки» (начинался из Балтийского моря, затем шел по Днепру в Черное море). В результате, Русь экономически соединяла между собой, во-первых, Запад и Восток: Европу с Византией, Хазарией, Волжской Булгарией, Средней Азией и странами Ближнего Востока; а, во-вторых, две европейские торговые зоны: средиземноморскую с центром в Италии и североευропейскую, включавшую в себя Англию, Скандинавию и Северную Германию.

Объем товаров, проходящих через русские земли, постоянно увеличивался. Этому способствовало оживление византийской и европейских экономик с начала IX в., а также возникновение возле русских границ новых государств (Дании, Норвегии, Швеции, Польши). Существуют многочисленные упоминания о масштабной торговле через «земли

⁵ *Носов Е. Н.* Речная сеть Восточной Европы и ее роль в образовании городских центров Северной Руси // Великий Новгород в истории средневековой Европы. М.: Русское слово, 1999. С. 159.

русов» в зарубежных средневековых источниках, в том числе, арабо-персидских. Восточные авторы повествуют, как славянские купцы проникают из своих «отдаленных земель» до Черного моря и затем «на верблюдах к Багдаду»⁶. Благодаря развитию транзитной торговли и притоку арабского серебра экономика Руси в домонгольскую эпоху была гораздо более рыночной, чем в большинстве европейских стран — здесь было достаточно развито денежное обращение и ремесленное производство, в каждом крупном городе имелись рынки (в Киеве в период расцвета их было восемь)⁷.

Заметим в скобках, что Киевская Русь играла важную роль в процессе не только экономической, но и духовной коммуникации между Западом и Востоком — по сообщениям средневековых скандинавских источников через нее проходил один из основных паломнических маршрутов из Европы в Святую Землю. Об этом факте упоминает, в частности, шведская хроника XIII в. «Сага о гутах», сообщая о пути из Скандинавии «через Русаланд [землю Русов] и Грекланд [греческие земли] до Иерусалима»⁸.

Интенсивная международная торговля стала главным фактором появления городов у восточных славян, что отмечал еще В. О. Ключевский⁹, не случайно большинство древнейших русских городов располагалось на пути «из варяг в греки». И хотя некоторые города возникали изначально как военно-административные центры племенных союзов, не вызывает сомнения, что *торговая деятельность оказала значительное влияние на социальный и культурный облик городов* — они превращаются в крупные центры ремесла и торговли.

Количество городов постоянно растет — к середине XIII в. на Руси было около 300 городов¹⁰, в которых проживало по разным оценкам до 15 % населения. По тем временам это был довольно высокий уровень

⁶ См. Джаксон Т. Н. и др. «Русская река»: речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 102—134.

⁷ Кагарлицкий Б. Ю. Периферийная империя: циклы русской истории. М.: Алгоритм: Эксмо, 2009. С. 73.

⁸ Цит. по: См. Джаксон Т. Н. и др. «Русская река»: речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 275.

⁹ Ключевский В. О. Курс русской истории. Полное издание в одном томе. М.: Альфа-Книга, 2011. С. 82.

¹⁰ См.: Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М.: Госполитиздат, 1956; Седов В. В. География ранних городов Древней Руси // Природа и человек. М.: Наука, 1988.

урбанизации. Для сравнения в том же XIII столетии в Англии горожане составляли около 10 % населения страны, в Скандинавии — не более 5 %¹¹. Поэтому не случайно, что варяги называют Русь «страной городов» (Гардарики). На большое число городов обращают внимание и восточные путешественники — об этом пишет, в частности, арабский писатель Ибн-Даста, посещавший русские земли в 30-е гг. X в.¹²

Значительное количество городского населения и, по преимуществу, торгово-ремесленный характер городов имели непосредственные социально-политические последствия для древнерусских земель. Указанные факторы способствовали образованию большой массы свободного населения, достаточно самостоятельного и культурного по меркам того времени (археологические находки — берестяные грамоты и надписи на предметах ремесла — говорят о распространении грамотности в домонгольской Руси не только среди духовенства и княжеско-боярской верхушки, но и среди обычных горожан). В результате, *в крупных городах складываются сильные городские общины, осознающие свои права и интересы и готовые консолидироваться для их защиты перед лицом князя и (или) аристократической верхушки.*

Институтом, позволявшим горожанам реализовывать свое право на политическое участие, было вече — собрание всех полноправных жителей города. На вече обсуждались различные вопросы городского управления, вплоть до изгнания князя и приглашения нового правителя. Характерно, что проявление политической активности горожан можно было наблюдать раньше всего в Киеве и Новгороде — двух крупнейших торговых центрах Древней Руси. В Киеве зафиксирован первый известный на Руси случай изгнания князя с престола (1068 г.), а новгородцы, в свою очередь, стали первыми, кто получил автономию от «матери городов русских» — сначала, в конце XI в., они добились введения института посадника¹³ в противовес княжеской власти, а в 1136 г. завоевали право приглашать князей в город по своему выбору.

Интересно, что вечевое самоуправление в домонгольской Руси не имело принципиальных отличий от политического устройства европейских коммун, ибо базировалось на сходных основаниях —

¹¹ Сванидзе А. А. Средневековые города Западной Европы: некоторые общие проблемы // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 1. М.: Наука, 1999. С. 24.

¹² См. Иванов С. К. Размышления о России и русских. М.: Прогресс: Культура, 1994. С. 32.

¹³ Посадник был высшим должностным лицом городского управления, выбиравшимся из представителей местной боярской элиты.

нахождение городов на пересечении торговых путей, существование значительной прослойки свободного населения, отсутствие сильной центральной власти. В Европе также наибольшего успеха в коммунальном движении достигли именно развитые торговые города Северной и Средней Италии — там к концу XI в. повсеместно возникают свободные коммуны, власть в которых осуществляли выбранные горожанами органы власти.

Однако международная торговля повлияла не только на социальный облик древнерусских городов и характер домонгольской государственности. Не будет большим преувеличением сказать, что *транзитная торговля во многом и создала саму эту государственность*. 882 г. известен в нашей историографии как год образования «единого Древнерусского государства». Эта дата связана с походом на Киев новгородского князя Олега, в ходе которого он, убив киевских правителей Аскольда и Дира, перенес свою резиденцию с Волхова на Днепр и распространил власть на большую часть восточнославянских земель.

Возникает вопрос: что было главным мотивом варяжского князя при военном захвате Киева? Вряд ли будет правильно задним числом приписывать Олегу некие высокие государственные цели и полагать, что он, расправляясь с Аскольдом и Диром, мыслил в категориях «собираения русских земель». Государственнические интенции были чужды первым князьям-варягам, которые, судя по летописным рассказам, больше походили на лихих предводителей вооруженных отрядов, чем на государственных деятелей. Задача захвата Киева очевидно была в другом. Достаточно посмотреть на карту, чтобы понять — утвердившись в Киеве и, сохраняя при этом власть над Новгородом, Олег объединял в своих руках прибыльный торговый маршрут — тот самый путь «из варяг в греки». Тем более что по пути в Киев Олег захватывает и Смоленск — другую ключевую точку на этой водной магистрали. Дальнейшие завоевания Олега происходят все в той же логике: он последовательно покоряет древлян, северян и радимичей, т. е. все те племена, которые населяли бассейны рек на пути «из варяг в греки».

На этот факт обратил внимание еще В. О. Ключевский, указав, что вся деятельность первых русских князей сводится, по сути, к двум главным целям: к «приобретению заморских рынков» и к «расчистке и охране торговых путей, которые вели к этим рынкам»¹⁴. Поставив под свой контроль важнейшие водные артерии, варяги могли эффективно поддерживать на торговых путях безопасность и порядок, взи-

¹⁴ Ключевский В. О. Курс русской истории. Полное издание в одном томе. М.: Альфа-Книга, 2011. С. 101.

мая за это плату с многочисленных купцов, а также сами получили возможность беспрепятственно продвигаться к богатствам Арабского халифата и Византии, которые манили их еще с конца VIII в.

Поэтому хотя слова американского историка Ричарда Пайпса о том, что «первое государство восточных славян» родилось как «побочный продукт заморской торговли между... варягами и греками»¹⁵, возможно, и кажутся несколько обидными для патриотических чувств россиян, стоит признать, что в них есть значительная доля правды. Именно *международная торговля стала главной причиной, по которой восточнославянские земли были впервые объединены под общей властью*, что в дальнейшем послужило предпосылкой для развития государственности и складывания единого культурного, религиозного, правового и политического пространства Древней Руси.

Еще один момент, который часто упускается из виду при анализе феномена домонгольской Руси, состоит в том, что помимо хорошо известных культурных контактов с Византией, имело место и довольно тесное культурное и политическое взаимодействие Руси с Европой. Об этом говорит хотя бы факт многочисленных династических браков русских князей с европейскими правителями. Один только Ярослав Мудрый, устраивая браки своих детей, сумел породниться с французским, норвежским, венгерским и саксонским королевскими домами. Сам киевский князь при этом был женат на шведской принцессе. В X—XIII вв. южнорусские князья неоднократно заключали военные и дипломатические союзы с соседними католическими государствами — Польшей, Чехией, Венгрией. Так, рассказывая о киевском князе Владимире Святославиче, летописец замечает, что тот жил в мире «съ Болеславом Лядьскимъ [Польским], и съ Стефаном Угорьскимъ [Венгерским], и съ Андрихом Чешьскимъ, и бе мир между ими и любы»¹⁶. А правивший в первой половине XIII в. Даниил Галицкий даже принял от папы Римского королевский титул («Rex Russiae» — «короля Руси»), вел с ним переговоры о церковной унии и пытался совместно с европейскими государями создать коалицию против монголов.

Кроме того, ряд историков придерживается мнения о том, что на Руси византийское христианство долгое время сосуществовало с германо-римской христианской традицией, занесенной князем Владимиром из Корсуни, где он принял крещение. Этот факт, у нас пока еще малоизученный, подробно исследует в своем обстоятельном труде

¹⁵ Пайпс Р. Россия при старом режиме. М.: Захаров, 2004. С. 48—49.

¹⁶ Цит. по: Кузьмин А. Г. История России с древнейших времен до 1618 г.: В 2 кн. Кн. 1. М.: Владос, 2003. С. 164.

по русской истории А. Г. Кузьмин¹⁷. В доказательство он, в частности, ссылается на культ папы Римского Климента, установившийся на Руси, но не известный тогда в Византии, а также на западное происхождение значительной части русской церковной лексики (слова «церковь», «алтарь», «поп» и пр.). Предположение А. Г. Кузьмина, конечно, нуждается в дальнейшем изучении, но в любом случае, нужно подчеркнуть, что, в отличие от Московского государства, Древняя Русь не была так явно отделена от Европы в духовном и религиозном смысле. Неприязнь и настороженность по отношению к «поганым латинянам» не характерна для русского сознания домонгольского периода. В этом смысле весьма показательно то, как излагается происхождение Руси в первой русской летописи. Отвечая на вопрос, «откуда есть пошла земля русская?», «Повесть временных лет» начинает с библейского рассказа о разделе Земли между сыновьями Ноя. Происхождение славян выводится от третьего сына Ноя Иафета, к потомкам которого, помимо славян, также относятся «варяги, шведы, норманны, готы, русь, англý, галичане, волохи, римляне, немцы»¹⁸. Тем самым летописец безо всяких оговорок вводит славян в семью европейских народов, воспринимая их как неотъемлемую часть Европы.

Итак, характер древнерусского общества, многие черты его политического, экономического и культурного развития сложились под большим влиянием экзогенных факторов. Замечательный городской мир домонгольской Руси, интенсивное взаимодействие с соседними государствами, особенности древнерусского политического устройства в форме самоуправляющихся городов-государств¹⁹, складывание

¹⁷ См. Кузьмин А. Г. История России с древнейших времен до 1618 г.: В 2 кн. Кн. 1. М.: Владос, 2003. С. 192—199.

¹⁸ Повесть временных лет. URL: <http://old-gu.ru/02-main.html>.

¹⁹ Отметим, что употребление термина «город-государство» по отношению к домонгольским землям является вполне устоявшимся в исторической науке (см., например, Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю. Города-государства Древней Руси. Л., 1988). Дело в том, что государственность в Древней Руси была довольно аморфной и децентрализованной, она была локализована в городах, которые распространяли свою власть на окружающую территорию, что и называлось в терминологии того времени волостью или землей. Каждая древнерусская волость включала в себя правящий город (он назывался «старшим»), подчиненные ему города (пригороды) и сельскую округу. По названию старшего города обозначали и всю землю — Новгородская, Киевская, Владимирская и т. д. Отношения внутри волости ясно выражены в записи Лаврентьевской летописи, датированной 1176 г.: «Новгородци бо изначала и Смоляне и Кыяне и Полочане и вся власти [т. е. все волости] яко на думу на вече сходятся. На что же старейшии сдумают, на томъ же пригороди станут» (Полное собрание русских летописей. Т. 1. М.,

прото-рыночных тенденций в экономике, наконец, само появление государственности у восточных славян — все это было в значительной степени обусловлено бурным развитием международной торговли через русские земли.

– 2 –

Фундаментальные изменения, которые происходят в русском обществе с середины XIII в., снова вызваны внешними обстоятельствами. Среди них одним из основных стало монгольское нашествие. До конца оценить последствия прихода монголов на Русь и дальнейшего установления ордынского ига непросто. Достаточно сказать, что до сих пор не существует, например, точной информации о размере монгольской дани. Но для нас в данном случае гораздо важнее не включаться в сугубо исторические споры о масштабах разорения Русской земли и тяжести золотоордынского ига, а проследить за теми очевидными тенденциями и явлениями, возникновение которых было связано с приходом монголов. Ведь при всей дискуссионности вопроса о монгольском влиянии несомненно то, что татарское нашествие положило начало новой, Московской Руси, которая существенно отличалась от прежней русской государственности с формальным центром в Киеве.

Прежде всего, существенные изменения происходят в политической сфере, поскольку монголами *был разрушен конгломерат древнерусских земель с их вечевым строем*. Набеги кочевников ударили в первую очередь по городам, которые интересовали монголов с экономической и военной точки зрения — как места скопления материальных богатств, людских ресурсов и как центры вооруженного сопротивления. Разорение большинство крупных городов Руси, резкое сокращение числа их жителей (по некоторым сведениям в Киеве после нашествия Батгя из девяти тысяч дворов осталось только двести)²⁰, общий упадок экономики Руси — все это разрушало опору вечевого строя — сильные городские общины.

После установления ордынского ига *вектор социально-политического и экономического развития русских и европейских городов*

1962. Стлб. 377—378). Иначе говоря, решения, принятые на вече старшего города, являлись обязательными для подчиненной ему территории. Похожим образом были устроены и европейские города-государства Средневековья.

²⁰ Хрусталева Д. Г. Русь: от нашествия до «ига». 30—40 гг. XIII в. СПб.: Евразия, 2009. С. 194.

принципиально расходятся: на Западе города сохраняют и усиливают свой торгово-ремесленный характер, их экономика все больше ориентируется на рынок. Даже будучи включенными в состав централизованных монархий, они оставляют за собой многие завоеванные прежде вольности и свободы, институты самоорганизации населения. В Московской Руси ситуация совершенно иная — города, за небольшим исключением, превращаются в административные и военные центры, теперь они немногочисленны и, в основном, немногочисленны, и хотя в них сохраняются элементы традиционного самоуправления, в целом они лишены реальной независимости от центральной власти. Городское население на Руси в послеордынский период — это, прежде всего, служилые люди со своими семьями (дворяне, стрельцы, казаки и пр.), а отнюдь не торговцы и ремесленники²¹.

Стоит, однако, отметить, что вечевую Русь уничтожили не только монголы. К середине XIII в. на русских границах вообще складывается геополитическая ситуация, крайне неблагоприятная для существования любых децентрализованных политических систем. Ведь на смену относительно слабым соседям (прибалтийским племенам и погрязшим в феодальных распрях Польше и Венгрии) приходят мощные военные соперники: после объединения литовских племен под властью князя Миндовга серьезным игроком в Восточной Европе становится Великое княжество Литовское, усиливают свой «Drang nach Osten» крестоносцы, датчане и шведы. *В этой ситуации город-государство как форма политического устройства просто не имел серьезных исторических перспектив*, что подтвердила и европейская история — на Западе коммуны, как правило, сохраняли свою независимость лишь до тех пор, пока сосуществовали с раздробленными феодальными монархиями.

Тем не менее, именно противостояние с монголами, как с наиболее серьезным военным соперником, в первую очередь вело к необходимости для Руси объединяться и централизоваться. В борьбе со Степью происходит подъем религиозного самосознания русского общества²²,

²¹ По данным историков в середине XVII в. служилое население составляло в русских городах в среднем около 70 % жителей. См. *Пайнс Р.* Россия при старом режиме. М.: Захаров, 2004. С. 278.

²² Д. С. Лихачев в предисловии к VI тому «Библиотеки литературы Древней Руси» (СПб., 1997) сравнивал этот духовный подъем, охвативший русские земли во второй половине XIV—XV вв. с европейским Ренессансом. Это религиозно-социальное движение, символом которого стала фигура Сергия Радонежского, способствовало духовному оздоровлению деморализованного русского общества и послужило основой для его внутренней интеграции, без чего был бы невозможен

формирование нового политического центра — Москвы, что стало предпосылкой образования единого государства. В этом смысле нужно признать, что евразийцы в известной мере были правы, говоря, что «без “татарщины” не было бы России»²³.

Изменения, связанные с монгольским нашествием, затронули не только государственную сферу, *татарское влияние было заметно в самых разных областях*, ведь хотя Русь и не вошла непосредственно в состав Монгольской державы, 250-летнее ордынское иго не могло пройти бесследно. Среди прочего, Русью была усвоена монгольская фискальная система, основные черты которой сохранились и после освобождения от власти татар. Исследователи экономической истории отмечают, что

именно монголы, которые к тому времени хорошо освоили и приспособили к своим нуждам китайскую налоговую систему... включавшую регулярные переписи населения, круговую поруку в деревне при сборе налогов, приносят в Россию податную общину²⁴.

Серьезные нововведения утверждаются и в правовой сфере, в частности, во время монгольского ига на Руси начинают широко применяться телесные наказания. Прежде основной формой наказания для преступников были денежные штрафы. «Русская Правда» вообще не знала института смертной казни. Монголы же, выбивая дань с покоренных народов, применяли к должникам различные пытки и казни, постепенно эти варварские обычаи утверждаются и у нас — со времен Дмитрия Донского русское уголовное право начинает активно использовать смертную казнь.

Под влиянием Орды на Руси создается общегосударственная сеть почтовых путей (ямская повинность и сама система почтовых станций — «ямов» были введены именно монголами); происходят существенные изменения в организации армии (например, появляется деление на полки). Подобных примеров можно привести еще довольно много, вплоть до бытовых заимствований, таких как восточный обычай коротко стричь голову или вхождение в русский язык множества татарских слов (казна), «деньга», «таможня», «магазин» и пр.). Инте-

и политический подъем, ибо общество, не имеющее ориентиров, разобщенное и дезорганизованное просто не способно адекватно отвечать на внешние вызовы, развиваться и двигаться вперед.

²³ Савицкий П. Н. Степь и оседлость // Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 170.

²⁴ Гайдар Е. Т. Долгое время. Россия в мире: очерки экономической истории. М.: Дело, 2005. С. 265.

ресно, что Московская Русь многим европейским путешественникам XVI—XVII вв. даже чисто внешне напоминает Азию, а русских европейцы считают восточным народом. Вот характерная цитата из голландца Я. Рейтенфельса: «цвет лица у них [москвитян] такой же, как и у европейцев, благодаря холодному климату, исправившему первоначально темный, азиатский...»²⁵.

В Московский период также завязываются корни феномена, который на столетия вперед определит суть взаимоотношений России и Запада. Речь идет о догоняющем развитии, т. е. о ситуации, при которой Россия была вынуждена заимствовать передовые технологии у более развитых стран-лидеров. Истоки догоняющего развития находятся в XIII—XVI вв., и часто историки связывают его непосредственно с ордынским игом. Безусловно, длительная зависимость от Орды, регулярные монгольские набеги и разорения затормозили развитие России, но причина российской отсталости заключалась не только в татарах. Просто Русь, бывшая долгое время одним из центров международной торговли, в обозначенный период оказывается на ее периферии, поскольку почти одновременно с татарским нашествием начинает существенно меняться и география международных торговых путей. На это сильно повлиял IV Крестовый поход, который закончился захватом Константинополя в 1204 г. и возникновением новых транзитных маршрутов из Европы на Восток через Средиземноморье. Теперь именно этот регион становится основным центром коммерческих операций в Европе, а роль главного посредника в торговле между Западом и Востоком берут на себя итальянские города. Параллельно начинают налаживаться и внутриевропейские транспортные маршруты — средиземноморская и североевропейская торговые зоны теперь коммуницируют между собой не через речную сеть Восточноевропейской равнины, а через Нидерланды и Германию. Затем эпоха Великих географических открытий смещает основные торговые пути в сторону Атлантики.

Если на заре русской истории отсутствие выхода к морю не было большой проблемой и не мешало Руси нормально развиваться, то теперь, не имея морских портов, Русь оказывается на задворках международной торговли. Потеряв роль ключевого транзитного региона, будучи запертой в глубине европейского континента, не имея возможностей создать собственную колониальную империю, Россия постепенно превращается в периферийную страну. Не удивительно, что процессы

²⁵ Цит. по: Иванов С. К. Размышления о России и русских. М.: Прогресс: Культура, 1994. С. 237.

бурного экономического роста, развития капитализма, торговой и технологической революции, происходившие на Западе с конца XV в., обходят Россию стороной.

Характер контактов России с Европой, которые интенсифицируются после освобождения Руси от ордынского ига, наглядно демонстрирует российскую периферийность — *Россия вынуждена импортировать технологии*²⁶. Ставка делается на приглашение в Москву зарубежных специалистов, обладающих необходимыми знаниями. Уже в правление Ивана III в Европу отправляется множество посольств для набора иностранцев на русскую службу. Самыми известными из них стала группа итальянских архитекторов, перестраивавших московский Кремль (Аристотель Фиораванти, Алевиз Фрязин и др.). Позднее, при Иване Грозном немец Ганс Шлите по поручению царя приглашает из Германии в Россию больше сотни «докторов, магистров и других ученых, колокольных, рудокопных и золотых дел мастеров, зодчих..., бумажников, лекарей, типографщиков»²⁷. В правление того же Грозного на страницы русской летописи попадает некий датчанин Размуссен, инженер, который во время взятия Казани в 1552 г. с успехом применил неизвестный прежде на Руси прием подкопа под крепостные стены при осаде города. Во время Ливонской войны русское правительство, имея планы создания флота на Балтике, нанимает голландских корабельных мастеров и шкиперов. Заметим, что Ливонская война стала первым военным столкновением Московской Руси с Западом, и неудача этой военной кампании, несмотря на колоссальное напряжение усилий всего государства, еще раз продемонстрировала отсталость России от Европы.

Тенденция к заимствованию передовых достижений с Запада была продолжена при Борисе Годунове, который, как известно, впервые отправляет русских дворян для обучения за границу, в Любек и в Англию, и даже, по некоторым данным, строит планы по созданию в России университета по европейскому образцу.

Прерванный Смутой процесс импорта с Запада разного рода инноваций возобновляется при первых Романовых. Низкая боеспособность русской армии привела к идее внедрения в России европейских принципов организации войска. Так, в Москве в начале 1630-х гг. появляются полки «иноземного строя»: солдатские, драгунские и рейтарские. Это была первая попытка создания в России профессиональной армии.

²⁶ Очень подробно эта тема описана в уже цитированной здесь работе Б. Ю. Кагарлицкого «Периферийная империя».

²⁷ Платонов С. Ф. Москва и Запад в XVI—XVII вв. М., 1999. С. 24.

Ее основу первоначально составляют иностранцы, поэтому для комплектования полков в Швецию, Гамбург и Любек посылаются царские посланники для набора солдат на военную службу под началом двух «немецких полковников», Александра Лесли и Франца Пецнера. К исходу XVII столетия в России будет служить уже несколько сотен иностранных офицеров, командующих войсками «нового строя», а сами по-европейски организованные полки составят до половины русской армии. Параллельно с вербовкой иностранцев на Западе производятся массовые военные закупки: из Швеции в Россию идут мушкеты и шпаги, из Голландии — порох и ядра. Сталкиваясь с дороговизной поставки железа из Швеции, московское правительство задается целью разрабатывать собственные недра, и в Россию из Европы едут горные инженеры и медеплавильные мастера. В 1632 г. голландцы основывают под Тулой завод по выделке чугуна и железа. Они же при Алексее Михайловиче построят на Оке первый русский корабль «Орел», предназначенный для плавания в Каспийском море, но сожженный во время восстания Степана Разина.

Как видим, Россия, приглашая иностранных инженеров, архитекторов и прочих специалистов, активно импортирует передовые европейские знания и технологии (как военные, так и гражданские), а также закупает за границей высокотехнологичные товары, в первую очередь, военного назначения (порох, свинец, фитили, пушечные снаряды). Взамен ей приходится продавать всевозможные виды сырья (меха, рыбий жир, сало, пеньку и пр.). В правление Михаила Федоровича Россия через голландских купцов выходит со своим хлебом на мировой рынок, превращаясь в одного из крупнейших экспортеров этого продукта²⁸.

Поэтому очевидно, что пушкинская метафора о прорубленном Петром I «окне в Европу» — не более чем красивый образ. «Окно» из России на Запад, причем весьма широкое, существовало значительно раньше царя-реформатора, и *допетровская Русь предстает перед нами как страна, вовсе не изолированная от внешнего мира*. Уже в правление Грозного в России живет довольно много европейцев. Это английские и голландские купцы; выходцы из Прибалтики, захваченные во время Ливонской войны; «ученые мужи», выписанные из-за границы и т. д. И в дальнейшем, по мере развития внешних связей значение иноземного элемента в русском обществе только увеличива-

²⁸ Казарлицкий Б. Ю. Периферийная империя: циклы русской истории. М.: Алгоритм: Эксмо, 2009. С. 205—207.

лось. Вот как описывал ситуацию с иностранным влиянием на Россию в середине XVII в. С. Ф. Платонов:

Московская торговля попадала окончательно в руки иностранного капитала... Московское правительство все больше и больше привыкало делать заказы и закупки за границей через своих агентов иностранцев. На московскую службу массами принимались люди разных наций — военные, врачи, техники. Москва наполнялась иностранцами, покупавшими себе дома в московских центральных кварталах. Во всех крупных городах наблюдалось то же самое²⁹.

Историк цитирует в своей книге некоего иезуита, который находит в Немецкой слободе под Москвой «почти все европейские народности»³⁰.

В эпоху, непосредственно предшествовавшую петровским преобразованиям, становится ощутимым влияние европейской культуры на значительную часть русской элиты. История сохранила для нас несколько имен «московских европейцев» — представителей русского правящего слоя XVII в., симпатизировавших европейской культуре. Среди них А. Л. Ордин-Нащокин, глава Посольского приказа, человек, прекрасно говоривший по-латыни, по-польски и по-немецки. Или высокий сановник А. С. Матвеев, который держал в Москве дом на «немецкий манер», завел там домашний театр, где актерами были его дворовые люди и наемные немцы, а руководил труппой немецкий режиссер Иоганн Гофрид; наконец, князь В. В. Голицын, обладатель богатейшей библиотеки на русском, польском и немецком языках, чей дом был «местом встречи для образованных иностранцев, попадавших в Москву»³¹.

После присоединения к России Малороссии, которая долгое время находилась под польским влиянием, в Москве на какое-то время устанавливается мода на все польское. Русская элита носит польские костюмы, учит польский язык и читает польскую литературу. Многие бояре, подражая благородному шляхетству, заводят собственные гербы. Нередким становится знание латыни среди вестернизирующейся московской аристократии.

Таким образом, западное культурное и экономическое влияние на Россию было вполне ощутимо уже в XVII в., и петровские реформы лишь продолжили и усилили те тенденции, которые существовали

²⁹ Платонов С. Ф. Москва и Запад в XVI—XVII вв. М., 1999. С. 96.

³⁰ Там же. С. 118—119.

³¹ Ключевский В. О. Курс русской истории. Полное издание в одном томе. М.: Альфа-Книга, 2011. С. 738.

ранее в Московском государстве. Попытка ускоренной модернизации, осуществленная Петром I, прямо вытекала из того положения отстающего, в котором находилась Россия по отношению к большинству европейских стран и которое уже ясно осознавалось значительной частью русского правящего слоя.

– 3 –

Петербургский период в российской истории — это время, когда мощное влияние внешнего фактора на развитие русского общества более чем очевидно. Преобразования Петра I, давшие начало новой эпохе, стали попыткой форсированными темпами осуществить догоняющее развитие по отношению к Европе. Это была первая ускоренная модернизация в истории России, и она наложила свой отпечаток на характер всего русского общества по крайней мере на 200 лет.

Парадокс, отмечаемый многими исследователями, состоит в том, что, *копируя некоторые европейские институты и проводя модернизацию страны, царь сделал российское общество, пожалуй, еще менее похожим на европейское, нежели оно было в начале его правления.* Если, конечно, принимать в расчет не только внешние проявления вестернизации в виде выстроенной по-европейски столицы, европейского платья дворян, бритья бород, современных заводов, регулярной армии и т. д., а посмотреть на фундаментальные основы имперской социальной системы. Ведь на взятом за образец Западе модернизация в конечном итоге привела в экономической сфере — к развитию рыночных отношений, установлению капитализма и к индустриализации; в социальной сфере — к разрушению сословной структуры; в политической — к постепенной эмансипации общества и установлению гражданского типа взаимоотношений между народом и властью; в культурной сфере — к распространению грамотности и образования среди населения. В то время как петровская и послепетровская Россия движется в совершенно противоположном направлении — к приписным крестьянам на заводах, где по-прежнему используются примитивные средства производства, к беспрецедентному усилению крепостного права, к архаизации социальных отношений и дальнейшему закреплению общества, к ликвидации даже скромных ростков самоуправления и свобод, сохранившихся к началу XVIII в.

Почему же, проводя европеизацию, Петр I не сумел привить русскому обществу западные черты? Разумеется, можно обвинять в этом косную «русскую почву», оказавшуюся не способной к восприятию

западных институтов и образа жизни; можно упрекать самого царя-реформатора, который, будучи в Европе, не смог «понять основы качественно иного мироустройства, социальной структуры, отношения власти и подданных»³². Но, на наш взгляд, ответить на вопрос о причине столь специфической «европеизации» по-русски можно только в том случае, если мы будем учитывать геополитический контекст проводимых Петром I реформ.

Ведь наивно думать, что царь начал свои преобразования исключительно под обаянием порядков, царивших в Немецкой слободе под Москвой, или из-за особой тяги к мореплаванию, отмечаемой всеми его биографами. *Петровские реформы диктовались, в первую очередь, геополитическими обстоятельствами* и ставили целью поставить Россию в один ряд с ведущими европейскими империями, в короткое время нарастив ее военно-технический и экономический потенциал. Причем для России это был вопрос не только государственного престижа, но и просто сохранения суверенитета — известно, что в 1670 г. один из величайших мыслителей той эпохи Г. Лейбниц, оценивая положение России, предрекал ей в скором будущем судьбу шведской колонии. Действительно, оттесненная от торговых путей Персией и Турцией на юге, Швецией и Польшей на западе, не обладающая современной армией, вынужденная импортировать большую часть высокотехнологичной продукции, не имеющая собственной науки и системы образования (в стране нет ни одного университета, отсутствует сеть начальных школ), Россия, казалось, не имела особых перспектив в складывавшемся тогда миропорядке. То, что задумал Петр, должно было кардинально поменять эти перспективы.

Но желание ввести Россию в когорту ведущих мировых держав, большинство из которых являлось могущественными колониальными империями, должно быть подкреплено соответствующими ресурсами. Для России, не имевшей собственных заморских колоний, это была сверхтрудная задача. Через 200 с лишним лет с похожей проблемой столкнутся большевики, проводя индустриализацию, и тогда один из ведущих советских экономистов Е. А. Преображенский скажет, что, если западные государства создавали свою промышленность за счет средств, извлеченных из колоний, то СССР, не имеющий таковых, должен формировать промышленную базу, эксплуатируя свою «внутреннюю колонию», т. е. крестьянство³³. Петр I, которого

³² Карацуба И. В. и др. Выбирая свою историю. «Развилки» на пути России: от рюриковичей до олигархов. М.: Колибри, 2006. С. 174.

³³ Там же. С. 547.

поэт М. Волошин назвал «первым большевиком» на русском троне, действовал ровно в той же логике: *если Россия вынуждена соперничать с европейскими империями за торговые пути и сферы влияния, не имея своих колоний, то нужно превратить в колонию собственное население, и ценой его сверхэксплуатации попытаться осуществить догоняющее развитие.*

Так в России возникла империя, которую А. Г. Глинчикова предложила назвать «сращенной»³⁴, т. е. такой, где колония и метрополия не были разделены географически и политически, поскольку практики колониального управления и эксплуатации осуществлялись по отношению к собственному населению, внутри границ российского государства. Граница между метрополией и колонией проходила в данном случае по социальному признаку: условной «метрополией» стало дворянское сословие как господствующая социальная группа, а «колонией» — податное население, прежде всего, крестьянское³⁵.

Уже при Петре I в России вместо подворной вводится подушная подать, которая взималась не с крестьянского двора в целом, а зависела от количества проживавших там «душ» мужского пола. В результате сумма налогов, собираемых с крестьянства, сразу выросла в 2 раза. Всего же за XVIII в. крестьянские подати вырастут в 12 (!) раз. Большинство налогов шло на содержание огромной армии, которая к концу Северной войны составляла более 200 000 человек. Крестьяне должны были не только оплачивать содержание армии, но и поставлять для нее солдат, ведь российская армия основывалась на принудительном рекрутском наборе, который ложился прежде всего на сельское население.

Однако феномен внутренней колонизации не сводился только к жесточайшей экономической эксплуатации крестьянства. Серия указов, изданных властью в петровское и послепетровское время, привела к потере крепостными почти всех своих базовых прав. Например, они лишились права собственности (их имущество стало считаться принадлежащим помещику), права на защиту со стороны государства (указ 1767 г. запретил крепостным жаловаться на своих владельцев), с 1741 г. крепостные крестьяне единственные из всех сословий перестают приводиться к государственной присяге, что лишним раз подчеркивало их

³⁴ Глинчикова А. Г. Раскол или срыв «русской Реформации»? М.: Культурная революция, 2008. С. 44.

³⁵ См. на эту же тему: Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: НЛЮ, 2013.

маргинальный статус в собственной стране³⁶. В итоге по своему правовому положению русский крепостной конца XVIII в. недалеко ушел от чернокожего раба в Новом Свете.

Следствием внутренней колонизации стала также *разорванность социокультурного пространства империи*: разделение русского общества на вестернизированную, европейски образованную элиту-«метрополию» и остальное население, совершенно не затронутое модернизацией, в культурном смысле живущее так, словно петровских реформ и не было вовсе, но при этом оплачивающее своим потом и кровью имперский блеск и величие России³⁷. Через два столетия после Петра, накануне Первой мировой войны, Россия, являясь одной из великих держав мира, все еще катастрофически отставала от большинства государств Запада по таким показателям, как ВВП на душу населения, уровень грамотности, доступ к медицинским услугам и т. д. Достаточно сказать, что по количеству грамотных в 1913 г. все сословия Российской империи, кроме дворянства и духовенства, находились на уровне западноевропейских стран XVII в. — среди мужчин старше 9 лет читать и писать умели лишь 54 %³⁸.

Существование России в форме «сращенной» империи, которая вызывала естественную необходимость жесткого разграничения между «колонией» и «метрополией», позволяет также понять, почему в результате петровской модернизации в России происходит архаизация социальной сферы, например, *вместо разрушения сословной структуры имеет место ее консервация и упрочнение в течение всего XVIII в.* При Петре I из дворянства и боярства образуется единое дворянское

³⁶ Весьма показательной является также история с Уложенной комиссией, созданной Екатериной II. Целью этого органа была выработка нового свода законов при участии выборных от населения. Причем императрица под влиянием идей Просвещения впервые решает привлечь к этому делу депутатов от разных сословий. В специальном написанном для комиссии «Наказе» много говорилось о «естественной вольности» человека и о развитии законности, но на крепостных эти просвещенческие принципы не распространялись — им не было позволено прислать своих депутатов в Петербург.

³⁷ На такое неестественное положение простого народа в собственном государстве и на ограниченный характер петровской модернизации обращали внимание еще русские народники. См., например: *Герцен А. И.* Русский народ и социализм // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1986; *Чернышевский Н. Г.* Апология сумасшедшего. URL: http://az.lib.ru/c/chernyshevskij_n_g/text_1860_apologia.shtml; *Чернышевский Н. Г.* Письма без адреса. URL: http://az.lib.ru/c/chernyshevskij_n_g/text_0610.shtml и пр.

³⁸ *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX вв.): В 2 т. Т. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 294.

сословие (указ о единонаследии от 1714 г.), окончательно же сословная структура закрепляется в екатерининскую эпоху Жалованными грамотами дворянству и городам (1785 г.). Историки порой склонны видеть в этом позитивную тенденцию, ведь оформление сословий означало наличие закрепленных законом прав и привилегий для определенных социальных групп, что было свойственно европейскому обществу, но не характерно для допетровской Руси. Однако не стоит забывать, что сословная структура вводится в России на излете века Просвещения, в то самое время, когда Американская и Французская революции провозглашают идею суверенной нации равных граждан. Русское же законодательство, консервируя систему внутреннего колониализма, продолжает оперировать стремительно устаревшими категориями, вчерашним днем Запада. Добавим сюда же, что при Петре I в городах вводится средневековая цеховая структура с целью организовать и регламентировать труд ремесленников на нужды армии и флота, что было совсем уже вопиющей архаикой.

Логика ускоренной модернизации не позволила пойти по европейскому пути и политической системе в России. Как уже отмечалось, политическое развитие Запада в Новое время — это постепенная эмансипация общества, становление представительных институтов, расширение границ политического участия населения. Петербургская Россия, очевидно, движется по другой траектории. Это было связано с тем, что петровская «революция сверху», при которой нужно было произвести радикальную ломку всего общества, необходимым образом вела к усилению государства и концентрации власти в руках правителя. Как верно заметил Б. Кагарлицкий, «система, создававшаяся усилиями небольшой европеизированной элиты, навязанная стране верховным властителем, не могла быть иной, кроме как авторитарной»³⁹.

В результате, при Петре I в России окончательно складывается абсолютизм, завершается процесс подчинения церкви государству, в законе официально закрепляется независимость верховной власти от любых институтов: «Его величество есть самовластный монарх, который никому на свете в своих делах отчет дать не должен»⁴⁰. Таким образом, были окончательно отринуты даже те формальные ограничители царской власти, которые существовали в Московской Руси (Боярская Дума, церковь, Земские соборы). Параллельно происходит полное выдавливание

³⁹ Кагарлицкий Б. Ю. Периферийная империя: циклы русской истории. М.: Алгоритм: Эксмо, 2009. С. 245.

⁴⁰ Цит. по: Ахиезер А. и др. История России: конец или новое начало? М.: Новое изд-во, 2005. С. 269.

из социально-политической сферы недворянских слоев населения. Податные сословия оказываются лишенными даже элементарной «низовой» самоорганизации, поскольку общинное и муниципальное самоуправление, поставленное под жесткий контроль бюрократии, должно было выполнять исключительно полицейские и фискальные функции, что выхолащивало саму суть этого института.

Вполне естественно, что стратегия догоняющего развития оказала определяющее влияние и на экономическую систему Российской империи. *Необходимость в кратчайшие сроки построить современную промышленность с главной задачей вооружить и экипировать армию, сформировала весьма специфичную экономику с гипертрофированной ролью государства и почти целиком основывавшуюся на принудительном труде.*

До Петра I мануфактур в России было на порядок меньше, но они базировались, в основном, на свободном труде. Петровская же промышленность целиком переводится на крепостнические рельсы. Основную рабочую силу на создаваемых в спешном порядке предприятиях составили «приписные» и «посессионные» крестьяне. К первой категории относились крестьяне, которые принадлежали казне, и должны были отработывать на заводах и мануфактурах государственную повинность, ко второй — крепостные, купленные владельцами предприятий для своих нужд. Были еще крестьяне-отходники, по разрешению своих помещиков уходившие работать на фабрики, но назвать их вольнонаемной рабочей силой также нельзя — это были те же крепостные, которые почти все свои заработки отдавали владельцу для уплаты оброка.

При этом возникающие при Петре мануфактуры финансировались государством и ориентировались, главным образом, на военные заказы. Поскольку предприятия создавались за счет казны, она же потом и управляла ими. Конечно, фабрика или завод могли быть переданы в управление частным лицам, но они не становились владельцами предприятий, а выступали в роли своеобразных «наемных менеджеров», к тому же несвободных в своей коммерческой политике — правительство давало промышленникам указания по количеству и качеству выпускаемой продукции, которую скупало затем по твердым ценам. Это был явно не западный капитализм свободной конкуренции. Только при Екатерине II в России появляются фабрики и заводы, действительно находящиеся в частной собственности.

Решающая роль государства в экономике определила слабость и политический конформизм отечественной буржуазии. В России вплоть до начала XX в. фактически отсутствовало «третье сословие» как особая

социальная группа с осознанными и четко выраженными интересами. В отличие от европейской буржуазии, представители русского торгового и промышленного капитала никогда не были двигателями социальных изменений в стране, ибо в условиях отсутствия в России свободного труда и развитого внутреннего рынка русская буржуазия оказалась тесно связанной с крепостничеством и не рассматривала феодальную систему в качестве тормоза для экономического развития.

Таким образом, геополитический контекст конца XVII — начала XVIII вв., в котором проводились петровские реформы, необходимость за короткий срок реализовать стратегию догоняющего развития России по отношению к Западу, ограничили модернизацию и европеизацию страны, по сути, только одной сферой — военно-технологической. В России появилась современная армия, которая могла на равных конкурировать с лучшими армиями Европы, в стране возникло множество заводов, выпускающих все необходимое для военных нужд и даже экспортирующих часть своей продукции за границу. Но модернизационный прорыв в одной сфере сопровождался архаизацией остальных. Консервация сословной структуры, установление абсолютизма, ужесточение крепостного права в деревне и расширение его на сферу промышленности, огосударствление экономики — такова была плата русского общества за совершенный рывок.

Однако, будучи эффективным чисто ситуативно, как способ быстро преодолеть военно-техническую отсталость от европейских стран, разгромить Швецию и прорваться к торговым путям на Балтике, выбранный Петром вектор развития оказался провальным в долгосрочной перспективе, т. к. основывался на импорте из-за границы готовых технологий, а не на создании в России собственных институциональных предпосылок для устойчивого продвижения вперед. Скажем, активное участие государства в создании современных предприятий было плюсом в ситуации, когда нужно было в короткое время построить множество заводов и загрузить их заказами, но в дальнейшем ограничение конкуренции, всесторонняя регламентация производственной и торговой деятельности, наличие гарантированных рынков сбыта привели к тому, что промышленники не имели стимулов для развития производства. Также как распространение крепостничества на русскую индустрию на начальном этапе было ее конкурентным преимуществом, ибо снабжало заводы дешевой рабочей силой, но затем крепостничество стало ахиллесовой пятой отечественной промышленности, т. к. подневольный труд по определению менее эффективен, чем свободный. Не говоря уже о прочих противоречиях и проблемах системы внутреннего

колониализма, выступавших реальным тормозом нормального развития страны: невключенность подавляющего большинства населения в общественную жизнь, низкая социальная мобильность, жалкое состояние народного образования, десятки миллионов людей, живущих на положении рабов в собственном государстве и т. д.

Порочность существующих порядков становится особенно очевидной с начала XIX в., после того как в странах Запада происходит промышленный переворот, который Россия попросту пропустила. Окончательный приговор выстроенной Петром I системе «сращенной империи» выносит Крымская война, проигранная русской армией именно в сфере технологий. В ходе войны вдруг выясняется, что Россия, в кампанию 1812 г. разгромившая лучшую армию мира, за сорок лет успела отстать от Европы на целую технологическую эпоху: русская армия до сих пор использует парусный флот вместо парового, устаревшее гладкоствольное оружие вместо нарезного, передвигается на гужевой тяге вместо железных дорог. Если оружие противника стреляет в три раза дальше вашего (а именно таким было соотношение убойной дистанции гладкоствольного и нарезного оружия — 300 шагов против 1200), то, как бы храбро ни сражались солдаты, ваша армия едва ли имеет шансы на победу.

– 4 –

Реакцией на тяжелое военное поражение 1856 г., которое поставило под вопрос статус России как великой европейской державы, стала совокупность глубоких преобразований, затронувших практически все стороны русской жизни. Эти преобразования вошли в историю как Великие реформы Александра II. Конечно, говоря о предпосылках реформ, исследователи нередко называют и другие факторы. Здесь и возникновение к середине XIX столетия социальной опоры либеральным реформам в виде значительной прослойки европеизированного дворянства, зарождающейся интеллигенции, а также части имперской элиты; и боязнь того, что если ключевую реформу — отмену крепостного права — не провести «сверху», то «оно само собою начнет отменяться снизу»⁴¹. Но все-таки *подавляющее большинство*

⁴¹ Мы имеем в виду слова Александра II, сказанные им на встрече с предводителями дворянства Московской губернии в 1856 г.: «Лучше отменить крепостное право сверху, нежели дожидаться того времени, когда оно само собою начнет отменяться снизу». Цит. по: Отмена крепостного права Александром II. URL: <http://biofile.ru/his/552.html>.

историков сходится во мнении, что именно события Крымской войны нужно считать главным импульсом для реформ 1860—1870-х гг. Ведь и до этого в России существовало либерально настроенное дворянство, и ранее находились люди в элите, желавшие перемен, достаточно вспомнить М. М. Сперанского, да и самого императора Александра I, долгое время намеревавшегося отменить крепостное право в России и ввести конституцию — еще в 1818 г. в своей знаменитой «варшавской речи» на открытии польского сейма царь обещает в будущем учредить и в остальной России «законносвободные учреждения». Тем не менее, до 1861 г. планы сколько-нибудь серьезных реформ так и не претворяются в жизнь. Происходит это только после унижительного военного поражения, причем показательно, что реформы начинает монарх, который вовсе не был большим либералом по своим убеждениям, который отзывался о свободе печати и суде присяжных как о «западных дурачествах», просил министра просвещения исключить из упоминания в официальных бумагах раздражающее слово «прогресс»⁴² и «был известен за представителя дворянских привилегий»⁴³. Таким образом, очередной раз в нашей истории определяющую роль в судьбоносных для страны переменах сыграл внешний фактор. При этом возникают закономерные вопросы: если в реформах Александра II, как и в реформах Петра, главным был фактор военный, внешнеполитический, то почему же европеизация России снова не ограничилась военно-административной сферой? Почему в свое время война со Швецией привела к возникновению в России системы внутреннего колониализма, усилению деспотической власти правителя и архаизации социальных порядков, а следствием Крымской войны становится освобождение крестьян, введение бессловесных судов и смягчение цензуры?

Ответ заключается, прежде всего, в том, что вызов, перед которым стояла Россия середины XIX в., существенно отличался от того, что был брошен ей за полтора столетия до этого. В эпоху промышленной революции, современного экономического роста, железных дорог и телеграфа нельзя было войти, опираясь на внеэкономическое принуждение и сохраняя абсолютистско-крепостническую систему в неизменном виде. Индустриальное развитие и преодоление технологической отсталости России могло произойти только в рамках нового экономического строя — капитализма, а последний не имел возможности появиться без отмены крепостного права хотя бы потому, что для возникающей индустрии нужны были свободные руки, которые

⁴² *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. Т. 5. М.: Мысль, 1987. С. 351.

⁴³ Там же. С. 261.

могли быть обеспечены только масштабным перетоком рабочей силы из деревни в город.

Кроме того, успешное буржуазное развитие и необходимость вписать в новые социальные реалии миллионы людей требовали ослабления сословных перегородок. В этой ситуации вполне логичным выглядело проведение земской реформы вскоре после крестьянской — ведь до 1861 г. крестьяне находились в судебной и административной власти своих помещиков, теперь же были созданы всесословные органы местного самоуправления; закономерной была и демократизация учебных заведений (дети купцов, мещан и крестьян вновь получили право учиться в гимназиях, отнятое у них при Николае I) — перестраивающейся на капиталистический лад российской экономике требовались квалифицированные специалисты в самых разных областях. Проигранная война не могла не привести и к серьезным переменам в армии, которые не ограничились технологическим перевооружением — была отменена прежняя феодальная система комплектования армии, основывавшаяся на рекрутчине. Ее заменила всеобщая воинская повинность.

Но была, очевидно, и еще одна причина того, что реформы 1860—1870-х гг. имели либеральную направленность и затронули сферы, вроде бы непосредственно не связанные с решением задач по восстановлению державной мощи России — речь идет, например, о судебной реформе, учредившей бессословные суды и установившей гласный и состязательный характер судопроизводства, или о городской реформе, результатом которой стало создание в городах всесословных органов самоуправления — городских дум. Связано это было с существованием в обществе (в том числе и на самом верху — в имперской элите) значительной прослойки населения, которая рассматривала систему внутреннего колониализма как несправедливую и подлежащую ликвидации. Опять-таки, поражение России в Крымской войне способствовало усилению позиции этих людей в правящем классе, сделало их голос громче и весомее в общественной дискуссии и тем самым помогло реализовать многие либеральные начинания.

Споры о том, насколько эффективной была модернизация, проводимая последними Романовыми, продолжаются до сих пор. С одной стороны, исследователи указывают на развитие гражданского общества в Российской империи на базе земств и различных общественных ассоциаций, на появление квазипарламентаризма после Манифеста 17 октября 1905 г., что открывало возможности для постепенной трансформации российского самодержавия в конституционную

монархию европейского образца⁴⁴; на высокие темпы экономического роста, на возникновение современной промышленности и постепенное увеличение благосостояния населения в пореформенной России⁴⁵. С другой стороны, обращают на себя внимание так и не преодоленные противоречия между условиями, сохранение архаичной социально-политической системы⁴⁶, неспособность имперской элиты ответить на вызовы, стоящие перед страной, консервация феодальных пережитков в деревне, низкий уровень жизни в России, неразвитость системы образования, медицинского обслуживания и т. д.⁴⁷ Но так или иначе, за довольно короткое время страна стала совершенно другой. Не случайно русские марксисты уже в начале 1880-х гг. с цифрами в руках объясняли народникам, что их мечты о построении в России социализма, минуя капиталистическую стадию, необходимо признать утопией. Г. В. Плеханов в своем программном труде «Наши разногласия» (1884) пишет отдельную главу «Успехи капитализма в России», где подробно и убедительно доказывает, что «капитализм... становится полновластным хозяином России»⁴⁸. В то же время модернизацию второй половины XIX — начала XX вв. нельзя назвать завершенной — в ее ход вмешалась мировая война и революция 1917 г.

⁴⁴ См., например, *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.): В 2 т. Т. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Гл. IX—X.

⁴⁵ Продукция русской промышленности увеличилась с 1860 по 1900 г. в 7 раз, темпы роста национального дохода населения европейской части России в 1900—1913 гг. составляли примерно 5 % в год (См. *Гайдар Е. Т.* Долгое время. Россия в мире: очерки экономической истории. М.: Дело, 2005. С. 279—280). Можно добавить к этому и следующие цифры: химическая промышленность выросла в 1890—1899 гг. на 274 %, горнодобывающая — на 372 %, металлургия — на 793 %, протяженность сети железных дорог возросла с 1492 верст в 1860 г. до 48 565 верст в 1900 г. (См. *Кагарлицкий Б. Ю., Сергеев В. Н.* История России. Миросистемный анализ: учебное пособие. М.: Книжный дом «Либроком», 2013. С. 297—298). Более подробное описание экономических успехов дореволюционной России см.: *Петров Ю. А.* Российская экономика в начале XX в. // Россия в начале XX в. / Под ред. акад. А. Н. Яковлева. М.: Новый хронограф, 2002.

⁴⁶ Подробнее об этом см.: *Летняков Д. Э.* Упущенные возможности Великих реформ, или почему в России в XIX в. проиграла гражданская альтернатива? // Каспийский регион: политика, экономика, культура. № 2 (19). 2009.

⁴⁷ См. *Вишневский А. Г.* Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М.: О.Г.И., 1998. С. 12—13; *Долуцкий И. И.* Отечественная история. XX в.: Учеб. пос.: В 2 т. Т. 2. М.: Мнемозина, 1994. С. 9—24, 80—83.

⁴⁸ *Плеханов Г. В.* Наши разногласия // Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1956. С. 252.

– 5 –

Вряд ли нужно специально доказывать огромную роль экзогенных факторов в истории нашей страны в советский период. Достаточно указать на то, что сталинская коллективизация и форсированная индустриализация, на десятилетия вперед сформировавшие социально-экономические особенности советской системы и сделавшие «социализм» в СССР именно таким, каким мы его знаем, были очередным витком догоняющей модернизации и проводились под давлением потенциальной военной угрозы (вспомним знаменитую сталинскую фразу: «мы отстали от передовых стран на 50—100 лет. Мы должны пробежать это расстояние в десять лет. Либо мы сделаем это, либо нас сомнут»⁴⁹, которая была, на самом деле лишь парафразом более ранних ленинских слов о том, что советскому государству и всему «революционному Востоку» во чтобы то ни стало «нужно успеть цивилизоваться... чтобы помешать западноевропейским контрреволюционным государствам раздавить нас»⁵⁰).

Да и крушение Советского Союза, как известно, не обошлось без внешнего фактора — давно уже стало общим местом связывать серьезные экономические трудности в СССР второй половины 1980-х гг., ускорившие коллапс социалистической системы, с мировым экономическим кризисом, который обрушил цены на нефть и сократил приток нефтедолларов, жизненно важных для советской экономики. Дело в том, что при Сталине СССР, осуществив импортозамещающую индустриализацию, попытался создать мир-экономику, альтернативную капиталистической, в которую помимо самого Советского Союза после Второй мировой войны вошли все государства социалистического блока. Хотя надо заметить, что полностью независимой от западных стран советская экономика не была никогда — например, в восстановлении народного хозяйства СССР после ВОВ огромную роль сыграли поставки американского промышленного оборудования по ленд-лизу (его общая стоимость составляла 1,25 млрд долларов⁵¹), а в самом конце 1950-х гг. на Западе было закуплено все необходимое оборудование

⁴⁹ Сталин И. В. О задачах хозяйственников. Речь на первой Всесоюзной конференции работников социалистической промышленности. 4 февраля 1931 г. URL: <http://www.hrono.info/libris/stalin/13-18.php>.

⁵⁰ Ленин В. И. Лучше меньше, да лучше // Последние письма и статьи. М.: Политиздат, 1973. С. 59.

⁵¹ Вишневский А. Г. Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М.: О.Г.И., 1998. С. 66.

для 50 химических заводов⁵². Тем не менее определенная экономическая самостоятельность советского блока по отношению к капиталистической мир-системе все-таки существовала. Однако экономические трудности эпохи «застоя», а также открытие в 1960-х гг. гигантских углеводородных месторождений Западной Сибири привели к тому, что СССР стал все более и более активно втягиваться в мировую капиталистическую систему в качестве поставщика сырья и импортера машин, оборудования и продовольствия. Таким образом, были созданы предпосылки для возвращения нашей страны на традиционное для нее периферийное место в рамках капиталистической системы (окончательно это возвращение происходит уже после распада СССР). В 1985 г. на долю машин и оборудования приходилось 37 % советского импорта, еще 21 % составляло продовольствие, в то время как главными статьями экспорта из СССР были углеводороды, металлы, лес и прочее сырье (более 50 % всего экспорта)⁵³. Стоит ли объяснять, какое значение для финансов и экономики Советского Союза имело шестикратное падение цен на главный экспортный продукт — нефть. Об этой ситуации как важнейшей причине коллапса советской экономики подробно писали, в частности, такие разные исследователи этого вопроса, как Б. Ю. Кагарлицкий⁵⁴ и Е. Т. Гайдар⁵⁵.

Заметим также, что советский период стал временем, когда наша страна не только испытывала на себе влияние экзогенных факторов, но и в наибольшей степени за всю свою историю сама определяла судьбу всего мира в качестве второй сверхдержавы. Порой это влияние было негативным — как во время Карибского кризиса, когда СССР вместе с США поставил планету на грань ядерной войны, или когда мы вместе с американцами участвовали в безумной гонке вооружений и борьбе за сферы влияния; иногда оно было позитивным — скажем, возникновение на Западе государства благосостояния вряд ли было бы возможно без существования Советского Союза, социальная политика которого служила ориентиром для левых сил в Западной Европе и вынуждала элиты капиталистических государств проводить аналогичные преобразования.

⁵² Вишневский А. Г. Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М.: О.Г.И., 1998. С. 67.

⁵³ Там же. С. 60—61.

⁵⁴ Кагарлицкий Б. Ю. Периферийная империя: циклы русской истории. М.: Алгоритм: Эксмо, 2009. С. 511.

⁵⁵ Наиболее подробно эта проблема описана в работе: Гайдар Е. Т. Гибель империи. Уроки для современной России. М.: АСТ, 2012.

Подводя итог, можно сказать следующее. Российская история на всем ее протяжении была неотделима от истории всемирной. Заимствование за рубежом технологий, торговля, культурное и политическое взаимодействие, а также военное и геополитическое противостояние с иностранными государствами — все это во многом обуславливало развитие российского общества в разные периоды его истории. Разумеется — повторим это еще раз — было бы ошибкой думать, будто развитие России определялось только извне. В реальной жизни всегда существует некий симбиоз причин внутреннего и внешнего характера, которые, переплетаясь и накладываясь друг на друга, приводят к определенному результату. Намеренное акцентирование внимания на экзогенных факторах в нашей работе было продиктовано, главным образом, полемическими целями, о которых мы упоминали в начале статьи — стремлением показать, что изоляционистский и сугубо «почвеннический» взгляд на русскую историю вряд ли является продуктивным и эвристически ценным.

ИССЛЕДОВАНИЕ КОНЦЕПТА «ЗЕМЛЯ» В РУССКОМ САМОСОЗНАНИИ

(В. В. Мильков)

Когда в исторической ретроспективе речь заходит о факторах, скреплявших социум, в качестве таковых, как правило, рассматриваются вера, политический курс успешных властных режимов и проводившиеся в интересах общества реформы. Вере и церкви, как факторам сплочения русского этноса на разных этапах его исторического развития, в историографии уделяется более всего внимания. Это и понятно. В условиях Средневековья конфессиональные установки служили идеологическим основанием социально-политических программ власти (вспомним Владимира Крестителя, Ярослава, Владимира Мономаха, Андрея Боголюбского, Новгородскую феодальную республику).

Важность религиозного и политического факторов для консолидации общества не подлежит сомнению. Но интерпретацию проблемы только с учетом этих аспектов нельзя признать исчерпывающей. Из поля зрения выпадает одна из важнейших объединительных скреп этноса, который сплачивался не только вокруг власти и на основе веры, но еще на основах родного для всех жизненного пространства. Да, речь идет о родной земле — одной из базовых для средневекового общества надличностных ценностей, влиявшей на психотип населения, его жизнестойкость и успехи государства в трудную годину. Осознание и чувство родной земли, а также забота о ней — первостепенная духовная константа русского самосознания. В общественном сознании это категория особой сущности, которая неизменно оказывалась на вершине иерархического ряда ценностных реалий. Дошедшие до нас источники наглядно демонстрируют, что земля в древнерусском понимании никогда не была только пространством, на котором вершилась история, или некой грубой физической реальностью — почвой, дававшей хлеб насущный людям средневековой эпохи. Далее будет показано, что несмотря на многозначность понимания земли ни на одном из культурных срезов она не низводилась до обесцененной грубо-материальной тварности.

Заостряя внимание на истоках явления, нельзя не отметить, что ценностный посыл прошлого далеко выходит за рамки средневековой эпохи и его, как ценность не преходящую, нельзя не учитывать при выработке стратегии модернизационных устремлений России XXI в.

В эпоху Древней Руси, в условиях социально расслоенного общества и смены вер, понимание земли не было однозначно всеобщим и одинаковым, но при этом земля неизменно оставалась в поле базовых ценностей различных слоев динамично развивавшегося древнерусского общества.

В разное время и в разной среде трактовки земли варьировали, но сам концепт никогда не выпадал из поля сакральных и жизненно важных смыслов, вне зависимости от того, шла ли речь о земле в географическом, политическом или хозяйственном аспектах. На самых разнообразных исторических источниках можно проследить тенденции и нюансы интерпретации концепта «земля» и убедиться, что фокусировавшиеся на него воззрения веками предопределяли специфику социально-политической аксиологии. Трудность заключается в разграничении смысловой наполненности самого концепта.

Есть опасность, что игнорирование многозначности смыслов ключевых понятий культуры ведет к непониманию самой этой культуры. Порой исследователи даже не задумываются над тем, с чем они имеют дело и оперируют какой-то одной из граней объемного смысла как одномерной данностью в контексте конкретно интересующей их проблемы. Эту однобокость наглядно демонстрирует историография, в которой к проблеме земли подходят едва ли не исключительно с этно-географической точки зрения. Далеко за примерами ходить не надо, достаточно взять работы историков¹.

¹ Тихомиров М. Н. Происхождение названия «Русь» и «Русская земля» // Советская этнография. № 6/7. 1947. С. 60—80; Насонов Н. А. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М.: АН ССР, 1951; Розов А. И. О понятии «Русь» и «Русская земля» (по памятникам письменности XI — начала XII вв.) // Формирование раннеславянских феодальных народностей М.: Наука, 1981. С. 151—156; Петрухин В. Я. К проблеме формирования «Русской земли» в Среднем Поднепровье // Древнерусские государства на территории СССР: Мат-лы и иссл. 1987. М.: Наука, 1989. С. 26—30; Ведюшкина И. В. «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII — первой трети XIII вв. // Древнерусские государства на территории СССР: Мат-лы и иссл. 1992—1993. М.: Наука, 1995. С. 101—116; Кучкин В. А. «Русская земля» по летописным данным XI — первой трети XIII вв. // Древнерусские государства на территории СССР: Мат-лы и иссл. 1992—1993. М.: Наука, 1995. С. 74—100.

Чтобы преодолеть современные стереотипы опытно-фактического восприятия земли надо принять во внимание неутилитарное отношение наших предков к ней и разобраться с идейно-мировоззренческими основаниями такого положения дел. Для этого обратимся к конкретному анализу смысловой наполненности одного из базовых концептов древнерусского самосознания. В различных гранях его раскрывается богатый духовный мир древнерусской эпохи.

Источники фрагментарны, поэтому к пониманию их приходится идти издалека, проясняя идейную специфику одних текстов — другими. В 1136 г. Кирик Новгородец в научно-философском трактате «Учение, им же ведати числа всех лет» говорил о циклах периодически повторяющихся обновлений, которые переживают агрегатные состояния вещества. Его трактовка дает ключ к пониманию средневекового отношения к земле и другим природным стихиям, хотя на первый взгляд сказано в трактате очень и очень немного. Твердая земля, согласно «Учению», обновляется каждые 40 лет; воды через 60—70 лет (в зависимости от того, морские они, или пресные); небо, объемлющее газообразный воздух и плазменный огонь, имеет 80-летний период обновления². Исследователи уже давно усмотрели связь этого пассажа с христианизированным учением о четырех материальных первоначалах физического мира³. В пользу этого говорят применявшиеся в христианской экзегезе приемы. Там космические стихии в разных интерпретациях отождествлялись с первотворением, заключавшем в себе четверицу первоэлементов — строительный материал природной части мироздания. В предлагавшейся экзегетами модели, земля как первоначало отождествлялась с землею как частью сотворенного Космоса. Будучи первоначалом, она одновременно мыслилась пространством жизни, описываемым в категориях плоскостно-комарной или геоцентрической космологии⁴. Важно зафиксировать, что земля в этих абстрагирующихся от конкретных народов и стран концепциях

² Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М.: Кругъ, 2011. С. 343, 346—347.

³ Гаврюшин Н. К. «Поволение стихий» в древнерусской книжности // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев: Наукова думка, 1988. С. 208.

⁴ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. 1: Тексты геоцентрической традиции / Изд. подгот. В. В. Мильков, С. М. Полянский. СПб.: Изд. дом «Мирь», 2008. С. 97—100, 171—172, 176—180, 328—333; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II: Тексты плоскостно-комарной и других космологических традиций / Изд. подгот. В. В. Мильков, С. М. Полянский. СПб.: Изд. дом «Мирь», 2009. С. 60—65, 141—146, 301—312.

действительно предстает некоей геофизической реалией. Онтологическая установка христианства, оценивавшая землю как тварную, несовершенную и стремящуюся к распаду сущность, проявилась здесь в полной мере. Но заметим, что онтологическая вторичность формулируется в общеустановочном религиозно-мировоззренческом плане.

В произведении Кирика предельно обобщенный, космический взгляд на действительность. Только, в отличие от древних философских систем, невидимые глазу материальные корни всех вещей у Кирика фигурируют вполне осязаемо, как гигантские космические резервуары вселенских первоначал. Последние вместе объемлют собой всю массу исходной первоматерии в масштабах Космоса. В отличие от аналогичных сюжетов христианских экзегетов в характеристике Кирика Космос переменчив со стороны внутренних процессов и отнюдь не представляет собой костную и неизменную до конца мира сущность. За его обновлениями проглядывает лик оживотворенной природы — некоего гигантского вселенского существа. Земля здесь не просто нижний ярус творения, а дышащий вместе с другими космическими стихиями организм. Если эти стихии еще и первоначала, то они присутствуют во всем вещном, также живущем по закону цикла (зарождение, старение, перерождение). Кирик обозначил общую для всего существующего закономерность, показал фундаментальную роль ритмов (видимых и невидимых), гармонизирующих существование человека в природном окружении⁵. Прямых аналогов этим взглядам до сих пор не обнаружено. Но некоторые типологические аналогии оживотворенному Космосу, поднимавшему человека до единения с ним, в древнерусском книжном наследии можно указать.

Согласно «Повествованию о том, как сотворил Бог Адама» первый человек объемлет своими частями важнейшие части Космоса: его тело творится Богом из земли, кости из камня, кровь из моря, очи берутся от солнца, мысли от облаков, от ветра дыхание, от огня тепло⁶. Здесь явно намечен отход от классической четверицы к природным

⁵ Герасимова И. А. Повновение стихий в «Учении Кирика Новгородца» // Новгородика — 2010. Вечевой Новгород: Мат-лы Междунар. научно-практ. конф. 20—22 сентября 2010 г. Великий Новгород: НовГУ, 2011. С. 240—248; *Она же*. Принципы гармонии в творчестве Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1. Великий Новгород, 2012. С. 128—153).

⁶ Громов М. Н. Апокрифическое сказание о сотворении Адама в составе сборника середины XVII в. из Румянцевского собрания // Записки отдела рукописей ГБЛ. Вып. 46. М.: Книжная палата, 1987. С. 76—81; Повествование о том, как сотворил Бог Адама // Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. М.: РХГИ, 1999. С. 421, 429.

основаниям⁷. Другими словами, тенденция та же, что и у Кирика. Подобные представления, благодаря внеканонической книжности, были широко распространены в древнерусской культуре. Аналогичным с «Повествованием» образом описывается создание человека в «Беседе трех святителей» и других апокрифических версиях творения человека, где Адам как микрокосм объемлет собой важнейшие части природного макромира⁸. В духовном стихе, представляющем народное православие с характерными для него архаическими и внедокринальными реминисценциями, в точности сохранен охарактеризованный выше апокрифический принцип микро-макрокосмических соответствий⁹. Аналогичные мотивы присутствуют в «Книге Еноха». В сравнении с «Повествованием о создании Адама» названы несколько иные природные компоненты тела первочеловека. Плоть предстает сотворенной от земли, кровь — от росы и солнца, очи — от бездн морских, волосы — от трав земных, душа — от духа божьего и от ветра¹⁰. Как видим, установка на антропо-космическое единство налицо. Речь во всех перечисленных произведениях, существовавших в многочисленных списках, идет не о первоэлементах, а о тождественности человека миру. Подобное отождествление предполагает оживотворение (одушевление) природы. В этой функции, согласно некоторым апокрифами, выступает свет миру, который соотносится с Божьим духом или самим Христом.

Концепция антропо-космического единства весьма далека от ортодоксии, хотя в тексте фигурируют библейские понятия. Через антропо-космические соответствия намечается линия преемственности с дохристианскими воззрениями. В «Стихе о Голубиной книге» на мироздание проецируется не только космический человек Адам, но и само Божество¹¹. Все существующее признается, таким образом, божественным. Восприятие мира как Бога и одновременно как перво-существа возрождает мифологические архетипы. Достаточно вспомнить Пурушу индийской мифологии, который олицетворял собой весь Космос, или Имира «Старшей Эдды», из тела которого образовалась

⁷ Есть тексты, в которых состав тела человека компромиссным образом объясняется состоящим как из четырех стихий, так и из космо-природных составов (РНБ. Кир.-Бел. № 11/1088. Л. 279б).

⁸ Мочульский В. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 70—71; Ср. РНБ. Кир.-Бел. № 22/1099. Л. 517б.

⁹ Бессонов П. А. Калики переходные. М., 1864. С. 73.

¹⁰ Соколов М. Н. Славянская Книга Еноха Праведного. М.: Синодальная типография, 1910. С. 29—30.

¹¹ Голубиная книга: Русские народные стихи XI—XIX веков. М.: Московский рабочий, 1991. С. 36.

земля, из костей — горы, из крови — море, из волос — лес, а из черепа — небо¹². Обобщить можно словами Платона: «Космос ... уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его вечной природе»¹³. За христианизированной фразеологией апокрифов скрывается далеко не христианский взгляд на действительность. Библия и ее дериваты, повествующие о создании тела человека и некоторых животных из земли, донесли до нас лишь оторванные от мифологических корней осколки этих воззрений¹⁴.

Но нас в данном случае интересует дифференциация космических сфер божественного антропоморфного Космоса, и она четко обозначена апокрифами. Существенно важно, что голова Адама в выше приведенных апокрифических повествованиях соотносится с небесной сферой мироздания и светилами, что также вызывает мифологические ассоциации. В одном из вариантов «Беседы трех святителей» космический человек характеризуется как «небо и земля», и в нем подобно небу и земле присутствует видимое и невидимое. Верхняя часть тела, как и в других апокрифах, соотнесена с небом, а нижняя часть уподоблена земле, «которая имеет силу рождательную и прохождение вод и зверей телесоразделительных»¹⁵. Так маркируется градация зон антропоморфного Космоса, пребывающих в неразрывном единстве¹⁶. Тоже самое демонстрирует символика традиционной одежды и ее убранства. Согласно закону антропо-космического тождества головные украшения нагружались солярными смыслами (солнечные кольца, лунницы, бусы-звезды). Орнаментика нижней части костюма

¹² *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов // Труды по знаковым системам. Т. 5. Тарту, 1971.

¹³ *Платон.* Сочинения. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1971. С. 479.

¹⁴ *Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 316.*

¹⁵ *Щапов А. П.* Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия // Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 102. Прим. Весьма показательным, что принципиальная дифференциация земной и небесной сфер Космоса слита здесь с параллелизмом микро- и макрокосмоса: «Подобно тому как в горней части на небе светила (солнце, луна), гром и ветер — также и в голове у человека: очи, глас, дыхание, мгновение ока подобное молнии быстро мерцающей» (там же, оригинал воспроизводится в авторском переводе. — *Вл. М.*)

¹⁶ В апокрифе под влиянием христианства на древнюю основу наложилась онтологическая поляризация: видимое (природное) — невидимое (мыслимое, нематериальное). Но для нас в данном случае важно отождествление головной части антропо-космического образа с небом. Символика компромиссная, прочитываемая и с христианской (невидимые мысли в голове-небе), и с дохристианской точек зрения (осязаемый верх антропоморфно понимаемого космоса).

изобиловала знаками земли, плодородия и берегами, защищающими эту сферу¹⁷.

Какое же место занимала земля в воззрениях глубокой древности? Ответ на это дает движение смысловых значений словоформы «земля» в фольклоре и письменности.

Мы не случайно обращаемся к данным языка. Лексика замыкает на себе ментальность его носителя. Когда мысль облекалась в непонятную форму, (а это именно наш случай), речевые высказывания отражают представления говорящего независимо от его воли. Обращение к речевым высказываниям в их контекстах раскрывает смыслы. Весьма важно, что при таком подходе объектом анализа могут становиться разные формы высказываний, в том числе и невербальные — а точнее язык обрядов и ритуалов. Метод подобного рода интерпретации смыслов наработан¹⁸. Особенностью является то, что оперировать приходится близкими к современности данными. Архаические смыслы дожили в фольклоре и обрядности до XIX—XX вв., но своими истоками они уходят гораздо глубже древнерусской эпохи.

Данные языка и этнографии позволяют оценивать представления о земле в исторической ретроспективе. Есть определенные сложности. При оценке ритуальных действий необходимо отделение архаического ядра от позднейших наслоений. Язык несет в себе более четкие метки времени, поскольку семантика и смыслы лексем (как исходной, так и производной словоформ) многолики¹⁹. Многозначность существенно важной для древнерусского человека лексики является основанием для выявления смысловой нагрузки словоформ. Если за словоформой или высказыванием скрываются разные значения, то движение смыслов позволяет составить представление об идейно-религиозной

¹⁷ *Городцов В. А.* Дако-сарматские элементы в русском народном творчестве // Труды ГИМ. Вып. 1. М.: ГИМ, 1926. С. 8; *Амброз А. К.* Раннеземледельческий культовый символ («фромб с крючками») // Советская археология. № 3. 1965. С. 22; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. С. 41—48, 517; *Он же.* Язычество древней Руси. М.: Наука, 1988. С. 633—634; *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки. М.: Наука, 1978. С. 159 и след.; *Она же.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах (XIX — начала XX вв.). М.: Наука, 1984. С. 82—83; *Пигилова Т. А.* Русская народная одежда. М.: Русский дом, 1994. С. 3—5.

¹⁸ *Абеляр П.* Диалектика // *Абеляр П.* Теологические трактаты. М.: Гнозис, 1995; *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1975; *Он же.* Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. Об этом см.: *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра. М.: Гнозис, 1996.

¹⁹ *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л.: ЛГУ, 1986. С. 247.

специфике речи наших предков на разных этапах исторического развития общества²⁰. Таким образом, с лингвистического уровня мы выходим на уровень воззрений. На этом пути расширяются наши знания о древнерусском мирозерцании, и глубже — о языческом мировоззрении, которые не получили выражения в строгих понятиях и системных построениях.

Корень многозначного слова «земля» — *zem в славянском и других языках обозначал нечто низкое, внизу находящееся²¹. Данное смысловое значение позволяет возводить семантику к единому для архаических культур мифоархетипу. Напомним приведенный выше апокриф, в котором выражено важное в мировоззренческом отношении противопоставление верха и низа антропоморфной модели мироздания. В дохристианской картине мира неизменно присутствовала такая стратификация²².

Что же имелось в виду? Просто низ обожествленного Космоса, или нечто иное? У родственного нам индоевропейского племени балтов земля почиталась как богиня под именем Жемина (от žeme — земля). В мифах других народов так же известны персонификации земли в женских сакральных образах. Сопоставление разновременного отечественного материала с учетом инокультурных аналогов позволяет утверждать, что основания для того, чтобы считать «находящееся внизу» видимого мира вполне самостоятельным божеством, на определенной стадии развития язычества имелись.

Столетиями в русском фольклоре удерживались представления о земле как божественной стихии. У нее как у самого Господа испрашивали прощение перед смертью: «Мать-сыра земля, прости мене и прими»²³. Этнографы описывают обряд прощания с землей и исповедование ей грехов²⁴. Это согласуется с данными христианского фольклора, в котором сохранился целый ряд дохристианских архетипов. В «Стихе о плаче земли» и «Стихе о непрощенном грехе» земле

²⁰ Колесов В. В. Указ. соч. С. 242—260; *Он же*. Философия русского слова. СПб.: ЮНА, 2002.

²¹ Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. С. 246.

²² Попович М. В. Мироззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985. С. 55—62.

²³ См.: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. С. 147.

²⁴ Этнографическое обозрение. № 3—4. М., 1914. С. 88; *Соболев А. Н.* Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914; *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания // Записки Русского географического общества. Т. 2. 1869. С. 39.

приписывалась способность прощать грехи²⁵. По поверьям она может как простить грешников, так и покарать. Если человек падал и ушибался, он принимал это за наказание и просил у земли простить его грехи. В традиционной среде больные с покаянием обращались к земле, твердо веря, что от нее исходит как наказание за проступки, так и прощение²⁶. В духовных стихах неоднократно проводилась мысль о том, что земля не в силах сносить беззаконие людское и готова поглотить грешное человечество²⁷. К этому кругу воззрений относятся фольклорные понятия: «этого греха земля не снесет»; «провалиться мне сквозь землю», а так же заклинания «щоб тебя сыра земля пожерла!»²⁸. На обрядовом уровне те же смыслы вкладывались во внеюридические и глубоко архаические способы решения межевых споров, когда клали дерн на голову в уверенности, что лжесвидетеля земля раздавит²⁹. Земля в рассмотренных ситуациях выступала в функции верховного судии.

Зафиксированный этнографами в XIX в. у старообрядцев и в разных частях славянского мира обряд покаяния земле³⁰ поразительным образом совпадает с тем, что известно о новгородских стригольниках. Вероотступники в XIV в. отвернулись от церкви и исповедовались не священникам, а земле³¹. Последняя, по данным обличений еретиков, была сакральным объектом их поклонения. В такой форме

²⁵ Марков А. Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник. 1910. Май.

²⁶ См.: Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л.: АН СССР, 1957. С. 75.

²⁷ Федотов Г. Мать-земля // Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Гнозис, 1991. С. 75.

²⁸ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. М.: Изд. К. Солдатенкова, 1865. С. 142. Ср. заклинание матери Василия Буслаева на случай нарушения заповеди: «А и не сноси Василья сыра земля!» (Василий Буслаев молиться ездил // Новгородские былины. М.: Наука, 1978. С. 93).

²⁹ Ср.: «Ов же дърньн въскроушь на гавь покладая присягу творить» («Слово Григория Богослова» XI в.); «положа землю на голову, ту спорную землю обошел» (XVII в (см.: Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. I. С. 147; Токарев С. А. Указ. соч. С. 76; Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1991—1993. С. 157).

³⁰ Смирнов С. Покаяние земле // Смирнов С. Древнерусский духовник. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Приложение II. М.: Синод. типогр., 1913. С. 281; Толстой Н. И. Покаяние земле // Русская речь. № 5. 1988. С. 132—139.

³¹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI вв. М.; Л.: АН СССР, 1955. С. 254.

возрождался генетически связанный с язычеством культ природы³². Обряд поклонения земле фиксируется летописцем в рассказе о выборе Русью веры, т. е. для конца X столетия³³. Явление живет на протяжении как минимум тысячелетия.

Вот дополнительные подтверждения тому. По данным фольклора и этнографии земля представлялась стихией чистой. Славянские народы исходили из представлений, что «земля е чиста» и не считали запачканные землей руки грязными. Для телесного очищения при отсутствии воды последнюю заменяли землей. Глотанием земли скрепляли клятвы и внецерковные браки³⁴. Земля почиталась как святыня. В речевую практику прочно вошло сочетание с эпитетом «святая»: «Земля — свята мати»; «Будь богати, як земля святая»; «Земля святая, помилуй, спаси, сохрани, святая земля и Божая Мати»³⁵. В былинах понятие «святая русская земля» сочеталось с эпитетами «матушка», «сыра земля»³⁶. Чистую земную стихию запрещалось осквернять плевками и захоронением в ней нечистых покойников (т. н. «заложенных» — самоубийц, колдунов, клятвопреступников)³⁷. Попытка надругательства над святыней согласно былинным стереотипам достойна смертной кары³⁸. Календарно были выделены запретные сроки, в которые землю

³² Об этом см.: *Мильков В. В.* Учение стригольников // *Общественная мысль: исследования и публикации.* Вып. IV. М.: Наука, 1993. С. 33—46; *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. С. 294—314.

³³ Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т. 1. М.: Наука, 1962. Стлб. 114—115. Эти верования летописец неоправданно приписал католикам.

³⁴ *Токарев С. А.* Указ. соч. С. 76; *Смирнов С.* Древнерусский духовник. С. 281.

³⁵ Славянские древности. С. 317.

³⁶ Былины. М.: Учпедгиз, 1937. С. 51, 54. Ср. там же. С. 15, 16, 21. Ср также понятие «богатырь святая русская», «богатырь Руси», который по былинным сюжетам приезжает служить князю и совершает свои подвиги во имя Земли-Руси и православного народа (Там же. С. 28, 43, 48). Былины отразили уже синтез архаических представлений с христианскими, но церковная лексика озвучивала глубоко архетипичные смыслы.

³⁷ См.: *Смирнов С.* Указ. соч. С. 281; *Токарев С. А.* Указ. соч. С. 76; *Зеленин Д. К.* К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и финнов) // *Избранные труды.* Статьи по духовной культуре 1901—1913 гг. М.: Индрик, 1994. С. 247—251, 257, 262, 266—267.

³⁸ Гибнут былинныи герои, посягнувшие пересилить тягу земную, своротить «матерь-землю» со своего места (Святогор, богатыри из былины «Камское побоище». См.: *Азбелев С. А.* Былины об отражении татарского нашествия («Ермак и Калин», «Камское побоище», «Илья и Калин») // *Русский фольклор.* Т. XII. Л.: Наука, 1971. С. 172—173.

нельзя было тревожить³⁹. Преследовались как недопустимые лежащие мужчины ничком на земле, ассоциировавшиеся с интимной позой⁴⁰, а так же брань, которая по понятиям русского крестьянства оскорбительна для родной матери, матери-земли и для Богородицы, а разбиение комьев земли на пашне рассматривалось как нанесение побоев Богородице⁴¹.

Все вместе позволяет сделать вывод, что земле приписывались все атрибуты божества, в том числе и власть разрешения от грехов. Фольклором и традиционной обрядностью столетиями удерживались восходящее к дохристианской поре отношение к нижней части мироздания как божественной природной стихии. Питательной средой для многовековых пережитков был православно-языческий синкретизм народного православия.

По данным фольклора и этнографии мы не находим надежных свидетельств о том, что земля в глубокой древности мыслилась олицетворенным божеством. Личного имени божества земли, при самом трепетном и священном отношении к главному объекту заботы земледельца, в культовом комплексе почитания земли народная память не сохранила. Там земля постоянно и устойчиво фигурировала с неотъемлемым для нее эпитетом «мать». Значение устойчивого словосочетания «мать-земля» на языковом уровне обобщает представление о порождающих силах земли. Смысловой акцент делался на присущей ей способности плодоносить, давать жизнь. Для славянина-земледельца такое почитание важнейшей для него сферы природного мира было логичным, поэтому и связанные с архаичным культом природы представления удерживались прочнее и дольше. Отсутствие в фольклоре отчетливых следов культа личного божества земли свидетельствует о том, что древнеславянское мировоззрение было пратеистическим.

Имена богов появляются в источниках в период, близкий к распространению в славянской среде христианства, и в первую очередь под пером христианских писателей. Последние, по аналогии с греками и римлянами, ассоциировали славянское язычество с политеизмом.

³⁹ Таковым считался Духов день — 50-й день после Пасхи. Земля считалась именинницей. На ней нельзя было работать, втыкать колья, выливать помой (Славянские древности. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 158. См. также: *Токарев С. А.* Указ. соч. С. 74—75).

⁴⁰ В XV в. в Кирилло-Белозерский сборник включается запрещение лежать на земле как на жене, отражающей суть символического обрядового действия в его исходной форме.

⁴¹ Славянские древности. Т. 2. С. 316.

Появление антропоморфных образов типа идолов — явление позднее и, судя по единичным артефактам, не получившее широкого распространения. Известные нам имена славянских богов этимологически восходят к обозначению природных явлений (Перун — грометь, Стрибог — веять и т. д.). В своей основе это не столько личные боги, сколько олицетворения обожествленных природных стихий. То, что обычно принимается за культ языческих богов, было по сути дела условным политеизмом, воплощавшим в себе пантеистический культ обожествленной природы, которая, таким образом, оказывалась основным объектом религиозного почитания. Получается, что объектом поклонения языческих славян была природа, а вся обрядность вырастала из культа природных стихий (т. н. явление полидоксии)⁴². Одной из таких стихий была земная. Первоначально это просто священная земля, мать-земля, рождающая. На закатной поро язычества в книжности появляется женский персонаж, который в историографии чаще всего трактуется как личное божество земли.

Накануне введения христианства божество земного плодородия представляла Мокошь, имя которой является производным от «мокрый»⁴³. С этимологической точки зрения имя божества земли можно воспринимать как лексический инвариант «сырой земли». Древнеиндийское значение *makhas* («богатый»)⁴⁴ этимологически указывает на связь имени с идеей благополучия. Мокошь — это подательница урожая, кормилица, олицетворение плодоносящего начала и материнства⁴⁵. Уже после введения христианства олицетворением порождающего начала названы Рожаницы. Скорее всего, так обозначалось проявление сути Мокоши в живом мире (в основе именованья лежит смыслозначимая лексема). Ведь не случайно в функциональном плане Рожаницы сближаются древними авторами с Афродитой и Артемидой,

⁴² *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок. СПб.: Академический проект, 2003. С. 37, 104—123.

⁴³ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. II. М.: Прогресс, 1967. С. 640. Позднейшие топонимы и сказочные персонажи с этим именем не несут теистических смыслов.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. С. 379—386. По другой версии не отрицается связь имени богини с корнем «мокрый», но сама Мокошь толкуется как подобная мойрам пряжа, прядущая нить судьбы, и одновременно как жена Перуна (*Иванов В. В., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М.: Наука, 1983).

то есть богинями плодородия⁴⁶. Двоеверные трапезы Рожаницам преобладали со стороны Церкви⁴⁷. Они были знакомы Кирику Новгородцу⁴⁸. Рожаничный культ был связан со стимуляцией брака, урожая и плодородия. Как персонажи, обеспечивавшие продолжение и благополучие рода, Рожаницы определяют судьбу новорожденных⁴⁹.

Богиня земли по некоторым данным наделялась антропоморфными признаками. На псковской иконе XIV в. «Собор Богородицы» земля изображена в виде женщины, покрытой растительностью⁵⁰. Заместившая Мокошь Параскева Пятница также представлялась в женском облике. Человекоподобный образ земли полностью согласуется с языковыми стереотипами, описывающими ее в категориях живого существа. Согласно речевым стереотипам земля дрожит, спит и пробуждается, беременеет и родит, стонет и проявляет другие человеческие свойства. К изображениям плодоносящей земли относят образ Великой богини архаических народных вышивок, в котором антропоморфные черты слиты с изображением ромба, издревле обозначавшем землю и женское рождающее начало⁵¹.

⁴⁶ Гальковский Н. Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. М., 1913. С. 22—25.

⁴⁷ Там же. С. 86—89.

⁴⁸ Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. С. 369, 416.

⁴⁹ Срезневский И. И. Рожаницы у славян и других языческих народов. СПб., 1855. С. 110—113; Шеплинг Д. О. Опыт о значении Рода и Рожаницы // ВМОИДР. Кн. IX. 1851. С. 25—36; Афанасьев А. Н. О значении Рода и рожаниц // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 2. 1-я пол. 1855. С. 132—134; Славянская мифология. М.: Эллис лак, 1995. С. 335. Ряд исследователей необоснованно считает Рожаниц только девами судьбы (Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XIII: Судьба-доля в народных представлениях славян // СОРЯС. Т. 46. С. 180—194; Клейн Л. С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л.: Музей этнографии народов СССР, 1990. С. 13—26). Подробнее аргументацию см.: Мильков В. В. Культ Рода и Рожаниц и его особенности в свете разных источников // Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. С. 227—260.

⁵⁰ Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. М.: Наука, 1978. С. 159.

⁵¹ См.: Городцов В. А. Дако-сарматские элементы в русском народном творчестве // Труды ГИМ. Вып. I. М.: ГИМ, 1926. С. 7—36; Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками») // СА. № 3. 1965. С. 22; Он же. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // СА. № 1. 1966. С. 72; Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве (женское божество и всадники) // СЭ. № 1. 1948. С. 104; Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. С. 59 и след.

Согласуется ли человекоподобный облик богини земли с охарактеризованным выше языческим восприятием всего существующего? Противоречия в данном случае нет. С точки зрения мифологической логики признаки антропоморфизации всего Космоса переносятся на его части. Антропоморфная земля — это часть Космоса, которая маркируется характерными женскими признаками. Небесная сфера мироздания также мыслится в антропоморфном ключе, но предстает исключительно в мужских ипостасях. О понимании мира как двух разделенных и взаимодействующих сфер свидетельствуют данные языка и фольклора, отражающие внедоктринальные взгляды. Идея космологической парности нашла отражение и в целом ряде средневековых письменных источников.

Вспомним апокрифическое повествование, в котором единый мир дифференцирован на мужской верх и женский низ. За этим образом стоит универсальная для многих культур мифологема парности мужского и женского, порождающего и рождающего начал мироздания⁵². Верхнее мужское производительное начало соотносилось с небом, а нижнее производящее — с землей (именно этот смысл отражает архаическое значение лексемы).

В славянском язычестве олицетворявшей землю Мокоши парным было небесное мужское божество Сварог, который объединял собой функции Дажбога-Хорса, Перуна и Стрибога. Эти персонажи являлись разными олицетворениями небесного порождающего начала, в его огненно-водных проявлениях. С небом, солнцем и дождем прочно соотносились представления о мужском порождающем активном начале. В более поздних интерпретациях инвариантной парой являлись Род и Рожаницы. В фольклоре ту же смысловую нагрузку отчасти переносили на Ярилу и Ладу, которые функционально были связаны уже не столько с космической сферой, сколько с людской⁵³. В этой архаической картине мира позиция земли нижняя, принимающая оплодотворение небесных богов-плододавцев.

Возобновление плодоносящих сил природы объяснялось в поверьях брачными отношениями неба и земли, признаком которых считалась

⁵² Нут и Геб египтян, Деметра и Зевс греков, Жемина и Окопирмс балтов, а также различные аватары сакральной пары индийской мифологии: Вишну — Лакшми, Рама — Сита, Кришна — Радха.

⁵³ Мильков В. В. Язычество славяно-русского общества // Русская философия: Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2007. С. 729—731; *Он же*. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. С. 246—247, 256—258.

оплодотворяющая небесная влага и тепло солнца⁵⁴. Данный миф являлся общим ядром всей индоевропейской мифологии⁵⁵. В полном соответствии с этой мифологемой за небом с XI по XIX вв. удерживался эпитет «батюшка», а за землей — «матушка»⁵⁶. Представления о земле и небе как супружеской паре отразились в загадке: «Высокий отец, низкая мать»⁵⁷. В заговорах небо и земля фигурируют как части мироздания, находящиеся в супружеских отношениях: «Ты небо-отец, ты земля-мать»; «небо — ключ, земля — замок» и т. д.⁵⁸ Идея космического брака отразилась в пословицах: «Не земля родит, а небо», «Земля — Божья постель»⁵⁹. Засеянная семенами и оплодотворенная небесной влагой или росой земля представлялась рождающим началом, которое готово разродиться урожаем. В засуху она уподоблялась бесплодной вдове. Соответственно крестьяне в календарные сроки вегетации ниспращивают для земли небесной живительной влаги⁶⁰. На понятийно-смысловом уровне это выражалось такими уподоблениями, как дождь — «севень», жар солнца — «спорынья». Лексемы отражают представления о небесной оплодотворяющей влаге⁶¹. Говоря словами С. Есенина, смыслозначимость фольклорных понятий и формул восходит к языческим представлениям о космическом брачном соединении «опрокинутости земли» с «опрокинутостью неба»⁶². Архаическое понятийно-смысловое

⁵⁴ Как метко заметил В. Л. Комарович, этот брак опознавался по признаку увлажненности-оплодотворенности (*Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. М.; Л.: АН СССР, 1960. С. 98; см. так же: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 127, 135, 144). Соответственно тепло — признак жизни.

⁵⁵ *Ловмянский Г.* Указ. соч. С. 32.

⁵⁶ *Даль В.* Пословицы русского народа. М.: Гос. изд. худож. лит., 1957. С. 904—905, 922.

⁵⁷ Славянские древности. Т. 2. С. 316.

⁵⁸ *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. III. М., 1869. С. 788. В некоторых случаях обращение направлено к одной матери-земле (см.: *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 145—146). Семейские перед севом, обращая свой взор на восток, заклиняют: «Зароди, Господи!» (*Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978. С. 76).

⁵⁹ *Даль В.* Указ. соч. С. 904—905. См. так же: *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. II: Всенародная агрономия. СПб., 1905. С. 145; *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 129.

⁶⁰ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М.: Русский духовный центр, 1993. С. 269; *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 412—417.

⁶¹ См.: *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 136.

⁶² *Есенин С.* Ключи Марии // *Собрание сочинений.* Т. 5. М.: Гос. изд. худож. лит., 1962. С. 44.

поле фольклора — мощный пласт, от которого в письменность вошло только именование земли «матушкой», а неба «батюшкой».

Те же смыслы считаются с языка обрядности. Для стимуляции плодородия на землю крестьяне воздействовали магическими приемами, которые символизировали брачные отношения с землей. С этой целью устраивали совокупление молодоженов на поле, или имитацию совокупления в обряде катания мужчин или священника по пашне. Еще одним инвариантом было зарывание фала на засеиваемом участке, прикосновение сеятеля к половым органам женщины, а так же выход мужчин на посевную без порток и метание семян между ног⁶³. Непосредственным объектом воздействия участников таких обрядов была земля⁶⁴. Эротические черты ритуалов «должны были стимулировать силы земли и заставить ее дать хороший урожай»⁶⁵.

Перечисленными выше магическими приемами конструировался мифический брак. В основе действий лежал принцип: подобное вызывает подобное, а сам ритуальный диалог с землей базировался на том, что служившая объектом воздействия природная сфера мыслилась антропоморфной. Если окружающий мир подобен человеку, то на него можно воздействовать привычными и понятными для людской логики способами. Именно с позиций антропоморфизма половозрелые мужчины выступали в роли символического партнера матери-земли, а разнополюсные участники обрядности имитировали мифическую ситуацию космического брака. Руководствуясь теми же установками к земле обращались с заклинаниями и с покаянием, а также приносили ей в жертву ритуальную пищу во время братчин. На тех же мировоззренческих основаниях выстраивалась логика календарных обрядов⁶⁶.

Для подтверждения этой мысли укажем только на основные элементы календарной обрядности. Например, масленичная обрядность была

⁶³ Кагаров Е. Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Известия общества археологии и этнографии при Казанском государственном университете. Т. XXXV. Вып. 3—4. Казань, 1929. С. 189—196.

⁶⁴ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М.: Наука, 1979. С. 263.

⁶⁵ Болонев Ф. Ф. Указ. соч. С. 113, 121; см. так же: Соколова В. К. Указ. соч. С. 24, 44, 149; Зернова А. В. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография. № 3. 1932. С. 24—26.

⁶⁶ Седов В. В. Языческая братчина в древнем Новгороде // КСИИМК. № 65. М.: Наука, 1956. С. 138—141; Зеленин Д. К. Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая (краткое изложение большого исследования) // Сб. статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 130—136; Соколова В. К. Указ. соч. С. 69, 75.

приурочена к весеннему солнцестоянию⁶⁷. Ее ядром была демонстрация физической силы мужскими участниками обряда и огненные ритуалы на нивах, с разбрасыванием угольев по пашням⁶⁸. Ритуалы были направлены на вызов живительного для земли тепла неба. Моделировался все тот же космический брак в условиях весны.

Русальцы — участники троичко-семикских обрядов (т. н. «зеленых святок») — водили хороводы близ засеянных нив, а на всходы бросали венки и части чучела коня-русалки, с верой, что это усиливает плодородие земли⁶⁹. Хоровод, конь, венки — всем этим соляным символам, в ситуациях ритуального моделирования космического брака, приписывалось благотворное воздействие на землю. Другая часть русальной обрядности фокусировалась на водной стихии. Без влаги, как и без тепла, невозможно было вызревание всходов.

В Духов день земля как женщина считалась беременной, но как от грозной богини от нее ждали возмездия тем, кто рискнул бы в этот срок потревожить дремлющую в ней жизнь⁷⁰.

В купальской обрядности (24 июня), солярно приуроченной к летнему солнцестоянию, прослеживается культовое почитание небесного огня (Ярилин день) и плодоносящих сил Земли. Папоротник («солнечник», «перунов цвет») заключал в себе единство таинственных животворящих сил неба и земли. Костры в этот день разжигались, как и на масленицу, среди нив, что можно относить к магическому средству воздействия на землю⁷¹.

⁶⁷ Болонев Ф. Ф. Указ. соч. С. 115; Соколова Г. А. Народные верования и христианский календарь // Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. Вып. 15. Л., 1970. С. 137.

⁶⁸ См.: Соколова В. К. Указ. соч. С. 24; Аникин В. П. Календарная и свадебная поэзия. М.: МГУ, 1970. С. 26. В XVI в. обычай жечь солому на полях был официально запрещен (см.: Стоглав. СПб.: Изд. Д. Е. Кожанчикова, 1863. С. 142).

⁶⁹ См.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 460; Златковская Т. Д. Rozalia — Русалии? (О происхождении восточнославянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Междунар. съезд славистов. Доклады советской делегации. М.: Наука, 1978. С. 216—220; Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл—Перефлут // Советская археология. № 2. 1967; Соколова В. К. Указ. соч. С. 190—192, 216 и след.; Аникин В. П. Календарная и свадебная поэзия. С. 54; Зернова А. В. Указ. соч. С. 30; Шаповалова Г. Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. С. 108—109

⁷⁰ См.: Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. I. С. 143; Токарев С. А. Указ. соч. С. 74—75.

⁷¹ См.: Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. I. СПб., 1877. С. 219—222; Соколова В. К. Указ. соч. С. 239—246; Сулицов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890. С. 142, 144, 224.

Разбрасывание угольев и венков по пашням, а также хороводы и вождение коня-русалки на нивы, вместе с элементами эротики в действиях молодежи, — все это укладывалось в сценарий мифического брака неба и земли. Смыслы языка обрядов и фольклорных речевых формул дополняют друг друга.

Как мы показали, важное для земледельца объяснение причин плодородия космическим браком обожествленного неба и священной матери-земли сохранялось вплоть до недавнего времени. Это значит, что в общественном сознании русских на протяжении тысячелетия после введения христианства продолжал жить миф о космическом браке. Только в русском фольклоре, в отличие от эталонных мифокультур, мифический брак не связывался с божественными персонажами. Дело в том, что в христианский период имена богов на Руси быстро забылись, а культ природы с его архаической основой плодородия остался. Из этого следует, что под оболочкой так и не утвердившегося в общественном сознании политеизма существовал пантеистический культ обожествленной природы и земли, как важнейшей для человека части ее.

Обращение к проблеме понимания земли на эмпирическом уровне позволило поставить в один ряд свидетельства древнерусских письменных источников с данными календарной обрядности, языковыми архетипами и материалами фольклора. Языческий концепт «земля» реконструируется на основании взаимно коррелируемых источников вполне надежно. Земля, как часть обожествленной природы, являлась в дохристианскую эпоху сакральным объектом поклонения, святыней, которой приписывались сверхъестественные свойства. Она священна не только как особая чистая субстанция, но еще как земля предков с могилами прародителей. Земля для русских людей — это не абстрактное пространство, а некая общая мать, кормилица, родная земля, единая для живущих и предшествующих поколений (отсюда понятие Родина). Общность населения скреплялась землей (земляк). Религиозное единство определялось не по конфессиональному признаку, а по принципу землячества («чья земля — того и бог»). Все вместе делало землю высшей надличностной ценностью, которую религиозно почитали, обихаживали и возделывали как подательницу жизненных благ, а в случае необходимости защищали ценой собственной жизни.

Концепт земля — это фундаментальная константа русского самосознания. Сфокусированные на него смыслы перешли с рядом потерь и трансформаций из дохристианской эпохи в русское Средневековье. В той или иной форме они сохранялись вплоть до недавнего времени.

Страна веками жила в двух духовных измерениях: 1) сельское население под сильным влиянием дохристианской традиции и весьма неглубокой, поверхностной христианизации; 2) власти, церковь и подконтрольная официальная культура, медленно распространявшая свое влияние на социальные верхи, города, прилегающую к ним сельскую округу. Параллельное состояние общественного сознания обусловлено объективными причинами: язычество регулирует отношение с природой, а христианство между людьми. В такой ситуации неизбежно смешение мировоззренческих смыслов. И этот процесс неизбежно происходил с разной скоростью и в разных масштабах в разное время. Что касается нашей темы, то синкретические процессы протекали в следующем направлении. Культ земли слился с культом Богородицы. Представления о плодоносящей земле в сфере нетрадиционной культуры были перенесены на Богородицу и отчасти на Параскеву, которые в двоеверном сознании заместили собой Великую богиню мать-землю⁷². Типичным результатом этих процессов стали представления, согласно которым разбивание комьев земли на пашне рассматривалось как нанесение побоев Богородице⁷³. Представление о тождестве обожествлявшейся стихии с Марией отразилось в именовании земли Богоматкой, сохранившемся в языковой практике сербов. Древнейшие формы культа земли, слитого с двоеверным почитанием Богородицы, зафиксированы уже в наше время в Гомельской области А. Л. Топорковым⁷⁴. Но это уже совершенно особая тема, которая уведет нас далеко в сторону.

Исследование смысловой наполненности концепта «земля» в разные эпохи также представляет особую исследовательскую задачу. Здесь для сравнения ограничимся только домонгольским временем.

В эту эпоху на страницах официальных документов прочно утверждается понятие «Русская земля» и уже нигде кроме эпоса мы не найдем характерную для традиционной культуры словоформу «мать-земля». Впервые новое понятие встречается в «Повести временных лет» под 852 г., в связи с описанием похода русов на Царьград. С этого события, по мнению летописца, «начати прозывати Русская земля»⁷⁵. В текстах Русская земля понимается гораздо шире, чем просто государственная

⁷² См.: Мильков В. В., Пилюгина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М.: Мысль, 1987. С. 271—272.

⁷³ Славянские древности. Т. 2. С. 316.

⁷⁴ См.: Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (культ материнской земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: источниковедение. Л.: Наука, 1984. С. 229—233.

⁷⁵ Повесть временных лет (далее — ПВЛ). СПб.: Наука, 2007. С. 12.

территория. Это видно по тому, что согласно летописному сказанию о крещении Руси, сам Христос возлюбил Русскую землю, которая стала для него землей новых людей⁷⁶. С точки зрения летописца Владимир приводит к крещению не подвластное ему население, а землю: «колико добра сотворил Рустей земли, крестив ю»⁷⁷. Подобно тому, как о Владимире говорится, что он просветил крещением всю землю Русскую, первые русские святые почитаются в статусе святых не для новообращенных русских, а в статусе святых всей Русской земли. Культ Бориса и Глеба перерастает обычные в таких случаях рамки церковного почитания, которое предполагает предстояние пред Богом от имени тех верующих, которые непосредственно обращаются к святым. Князья-мученики почитаются не как страстотерпцы, а как заступники «Русьстей земли», «озаряюще всю землю Русьскую»⁷⁸. Святые, чьей кровью благословилась вся Русская земля⁷⁹, выступают в роли ее небесных защитников («земля Русьская забрала»)⁸⁰. Получается, что они покровительствуют далеко не полностью обращенной в веру стране. В гиперболическом описании торжества новой веры присутствует элемент желаемого, идеального, особенно если принимать во внимание весьма скромные успехи христианизации, затянувшейся на многие столетия, очевиден. Но главное — земля здесь рассматривается как единое целое с населяющими ее людьми. Представление о таком единстве было характерно для дохристианской эпохи, с присущим ей пантеистическим антропоморфизмом.

Возьмем пример для сравнения. В «Слове о законе и благодати» земля, в полном соответствии с доктринальными установками, понимается как весь мир, то есть рассматривается в пространственном аспекте. По Илариону благодать христианской веры распространяется в масштабах вселенности «во все края земные»⁸¹. Подобно воде морской она покрывает землю⁸² и достигает «языка рускаго»⁸³. Характерно, что Иларион оперирует странами, а не землями⁸⁴. В «Слове»

⁷⁶ ПВЛ. С. 53.

⁷⁷ Там же. С. 58.

⁷⁸ Древнерусские княжеские жития. М.: Кругъ, 2001. С. 44.

⁷⁹ ПВЛ. С. 61.

⁸⁰ Древнерусские княжеские жития. С. 56.

⁸¹ *Иларион*. Слово о законе и благодати // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 1. М.: ИФРАН, 1987. С. 17.

⁸² Там же. С. 18.

⁸³ Указ. соч. С. 13.

⁸⁴ Римская земля славит Петра и Павла, Индия — Фому, Египет — Марка. Наша земля славит Владимира (Указ. соч. С. 26).

Илариона субъектом крещения представлен народ, а не земля: «вера благодатнаа по всей земли простресея. и до нашего языка русскаго доиде»⁸⁵. Однако противопоставление язык — земля не выдержано: Владимир повелел всей земле креститься и вся земля восславила Христа⁸⁶. Здесь явная переключка с летописями, согласно которым крещение принимает земля, а не народ. Успехи христианизации, с учетом того, что речь в «Слове» идет об обращении всей страны, также сильно преувеличены. Одновременно род Владимира привязан к Русской земле: «не въ худе бо и неведоме земли владычествоваша. нъ въ руське. яже ведома и слышима есть. всеми четырьми конци земли»⁸⁷. В этом синкретическом контексте характерно обращение к Владимиру помолиться о всей земле, но в то же время и о всех ее людях, над которыми он владычествовал⁸⁸. Никакого намека на разделение язычников и христиан опять нет. Вместе с тем дифференциация земли и людей, ее населяющих, налицо. Встает вопрос, чем же вызвано движение смыслов в рамках концепта?

Прежде всего, переменами, суть которых заключалась в распространении власти князей-рюриковичей на обширных пространствах Руси. В результате земля народа превращается в землю рода, ею владеющего. В разное время разные племена включались в это государственное объединение, вследствие чего пределы Русской земли варьировали. Социальные изменения шли рука об руку с мировоззренческими словами, которые были связаны отнюдь не только с христианством. Еще до его введения христианства земля перестала быть землей племен ее населяющих, а стала землей властного рода, который ею распоряжается, владеет, расширяет. Вместе с населением, — что показательно в нашем случае, — она дробилась на уделы, передавалась в наследство, служила объектом притязаний, войн, торга, обмена. Подобные действия с точки зрения языческого миропонимания недопустимы, а христианской парадигмы еще не существовало.

Сразу надо сказать, что земля ни в IX, ни даже в XI в. не являлась чьей либо собственностью. Древнейшая Правда собственности на землю еще не знает. Самой ранней формой принудительной ренты

⁸⁵ *Иларион*. Указ. соч. С. 28.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Указ. соч. С. 27.

⁸⁸ Видно, что мыслитель остерегается злоупотреблять использованием понятия «Русская земля», поскольку оно могло вызвать ассоциации с узким географическим смыслом. На вселенском фоне и в контексте сравнений Руси с Византией это выглядело бы нелогично.

было полюдые — т. е. особая форма кормления с земли. Но процесс, как говорится, пошел. Начиная с XII столетия земля начинает рассматриваться как частное владение, объект продажи, обмена, завещания. Появляются боярские и церковные вотчины⁸⁹. Подобные манипуляции со святыней невозможно было представить в языческую эпоху. Но подобные операции вполне приемлемы в рамках христианской парадигмы. Для христианина — десакрализованная земля всего лишь одна из сотворенных сущностей, с которой поступают согласно ее природе. Поскольку эта сущность онтологически отчуждена от божественного, она, согласно Библии, находится в распоряжении венца творения.

На начальном этапе феодализации десакрализованное отношение к земле касается весьма немногочисленного слоя собственников и ограниченного числа локальных участков внутри Руси. Огромные пространства оставались заняты свободным населением, хранившем традиционные устои и в лучшем случае формально соприкасавшимся с новой верой. Разнородная в социальном и исповедальном отношении Русская земля по материалам Любечского съезда 1097 г. являлась и коллективным владением и коллективной ответственностью многочисленных рюриковичей (т. н. родовластие)⁹⁰. С одной стороны, решениями съезда признавалась непререкаемая идеология своих отчин, но с другой — звучал призыв к членам правящего рода: «будемь во едино сердце и съблюдемь Рускую землю»⁹¹. Земля, несмотря на существование уделов, мыслилась особой надличностной категорией, которая не сводилась до представлений о банальном владении, пусть даже коллективном и обширном⁹². Тем более что коллективную власть, как институт, надо признать эфемерной. Из летописных сообщений о перемещениях на столах следует, что Русскую землю вряд ли оправдано отождествлять с механической совокупностью вотчин. Ведь наряду с широким существовало и узкое понимание Русской земли. В начальную пору Киевской Руси и, конечно, в периоды единой державы преобладало широкое понимание. Другими словами, к понятию с неизбежностью примешивались географические и политические мотивы.

⁸⁹ Памятники истории Великого Новгорода и Пскова. Л.; М.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1935. С. 39—43, 46, 49—50.

⁹⁰ Назаренко А. В. Порядок престолонаследия на Руси X—XII вв. // Из истории русской культуры. Т. I: Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 517.

⁹¹ ПВЛ. С. 110.

⁹² Показательно, что договора подписывались от имени Руси, тогда как войны вела Русская земля.

В период феодальной раздробленности начинает преобладать узкое понимание Руси. В 1195 г. Всеволод Большое Гнездо сетовал, что ему не учинили части в Русской земле, имея в виду Треполь, Канев, Корсунь. Показательно свидетельство 1150 г., согласно которому Вячеслав Владимирович добыл в Русской земле Киев. Под 1152 г. говорится, что Юрий с суздальцами, ростовцами и рязанцами пошел в Русь — т. е. последние к Руси не относились⁹³. Примеры можно продолжить.

На этом фоне совершенно иное понимание Русской земли демонстрирует «Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери». Богородица, согласно тексту, выступает одновременно небесной заступницей и за Русскую землю и помогает тем, кто верит в нее: «Покрый владыко Русския земля люди твоя вся уповающая на тя»⁹⁴. Как в «Слове о Законе и благодати» пространственно распространяется Благодать, так и в «Сказании» Богородица, обходя все страны, весь мир от недугов исцеляет. Под ее божественный покров попадает и Русская земля. В произведении широкое понимание Русской земли, поскольку чудеса свершаются во Владимире, Муроме, Переяславле, Твери⁹⁵. Культ Богородицы вводился Андреем Боголюбским, когда он вознамерился сделать Владимир новым общерусским центром взамен Киева. Соответственно культу Владимирской иконы Богородицы придавалось общерусское значение. Инициатор культа Богородицы, как известно, мученически погибает от руки заговорщиков. По мнению автора «Повести об убиении Андрея Боголюбского» — это жертвенная смерть за Русскую землю, в которой претендовавший на единовластие князь намеревался установить мир и порядок: «о земле Русьской дати миру мирь»⁹⁶. Нереализованная программа единения Руси формулируется в качестве нереализованного идеала. Русская земля здесь отождествляется с пространством, где почитается икона Владимирской Богоматери.

Более широкий и более последовательный взгляд на единство Русской земли с позиций завышения ее ценностного статуса дает «Слово о полку Игореве», которое включает в себе много черт православно-

⁹³ Ведюшкина И. В. «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет. С. 88.

⁹⁴ Кучкин В. А., Сумникова Т. А. Древнейшая редакция сказания о Владимирской иконе Богоматери // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М.: Северный паломник, 1996. С. 502; Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери // История философии / Текст и пер. Т. А. Сумниковой. № 16. М.: ИФРАН, 2011. С. 21.

⁹⁵ Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери. С. 22—25.

⁹⁶ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб.: Наука, 1997. С. 210.

языческого синкретизма. Автор свободно пользуется мифологическим арсеналом для выражения своих мыслей. Русская земля рисуется автором произведением в близкой к дохристианской архаике ипостаси. И это не смотря на то, что Русская земля «Слова о полку» — это мир крещенный, противостоящий языческому миру кочевых народов. Под обрамлением христианской фразеологии в «Слове о полку» фигурируют мифические или полумифические персонажи (Днепр-Словутич, ветры Стрибожьи внуки, исполненный в дохристианской поэтике плач Ярославны). Человек и окружающий его мир здесь максимально сближены. Автор придал повествованию совершенно несвойственное для христианских произведений обостренно-эмоциональное переживание природы. Русская земля, как и вся природа, оживотворяется. Она сопереживает участникам похода на половцев: она тунет (гудит), стонет, реки мутно текут. Тьма Русской земле свет закрыла⁹⁷. Из контекста ясно, что под видом страдания Русской земли говорится о невзгодах русичей: «Тоска разлилась по всей Русской земле», «Карна и Жля поскочи по Русской земле»⁹⁸.

По сути, в произведении описывается цивилизационный конфликт, описанный в виде конфликта земель, которые представляют кочевой и оседлый народы. Игорь выступает «на землю Половецкую, за землю Русскую». Половецкая земля характеризуется в символах иного мира. Своя же земля природным преображением живо откликается на все перемены в судьбе персонажей с русской стороны. Впервые в отечественной литературе главным героем является не личность, а непосредственно Русская земля. Автор с болью говорит о том, что князья сами себе крамолу ковали, а поганые приходили с победами на землю Русскую. По смыслу ясно, что страдает население, но субъектом страданий выведена Русская земля. Накануне татарского нашествия в этом уникальном произведении преодолевается узкое понимание Русской земли, сложившееся в рамках самосознания раздробленности. Идейной основой здесь является возрождение представлений о земле, как об оживотворенной части природного мира. Природы уже не божественной, но еще не обезличенной и не низведенной до качества неодухотворенной физической реальности. Для автора «Слова», с его ностальгией по язычеству, земля, конечно, была большей ценностью, чем для летописцев. Но вместе с тем Русская земля понималась им уже во многом в рамках книжных стереотипов.

⁹⁷ Слово о полку Игореве. М.: Просвещение, 1965. С. 46.

⁹⁸ Там же. С. 49.

«Слово о полку» помогает понять природу понятия Русская земля, фигурировавшего в книжных произведениях. К дохристианскому архетипу восходит идея слитности земли с народом, живущим на ней. В политико-географическую формулировку оказались упакованы представления о неотчуждаемости земледельца от жизненно важной для него святыни. В условиях социальной и религиозной перестройки то была очень продуктивная идеологема. Можно было рассчитывать на отзывчивость к новой реалии, подававшейся под привычным соусом. В глазах русского населения «Русская земля», по точному определению В. М. Мешкова, «приобретала характер мистической надличностной реальности»⁹⁹. В общественном сознании задействовались глубинные архетипы, способствовавшие сплочению этноса вокруг держателей Русской земли. Именно земля, при всей разности подходов, оказывалась общей ценностью для власти и ее подданных.

Именно такая мысль проводится в эпосе, где богатыри выведены защитниками Русской земли. В эпической трактовке истории земля, которую защищают богатыри, порой именуется просто Русью. В этом же ряду употребляются понятия «богатырь святорусский», «богатырь Руси», который по былинным сюжетам приезжает служить князю и встает на защиту Русской земли и православия¹⁰⁰. Вряд ли можно согласится с утверждением, что богатыри бьются исключительно за веру христианскую, церкви и князя, а мотив защиты народа в эпосе отсутствует¹⁰¹. Чаще всего богатырские подвиги свершаются во имя матери-земли, или Русской земли, которые наделялись эпитетом «святая». Кажется, что после 988 г. в именовании Русской земли «святой» отражается новое качество государства как христианской державы. Но применение такого эпитета к физической реальности выглядит довольно странным. Вопреки метафизическим установкам христианства земля как творение не обесценивалась, а наделялась нетипичным для бездушного создания статусом святости. И в этом конечно проявлялась инерция архаики. Выше было показано, что Русская земля и есть народ в месте его проживания. Поэтому богатырство встает и за князя, и за его подданных. Учитывая чередование взаимозаменяемых понятий, святая Русская земля максимально сближена в ценностном отношении с дохристианским понятием матери-земли. Былины отразили уже знакомый нам по «Слову о полку Игореве» синтез архаических

⁹⁹ Мешков В. М. Опыт тематического анализа древнерусского и русского духа (X—XVII века). Полтава, 2005. С. 101.

¹⁰⁰ Былины. С. 28, 43, 48.

¹⁰¹ Мешков В. М. Указ. соч. С. 101.

представлений с христианскими. Не смотря на употребление церковной лексики былинное понятие «святая Русская земля» несло в себе глубоко архетипичные смыслы. В идеологическом плане в целях объединения усилий этноса и власти в борьбе с врагом, продуктивным оказывается именно такой синтез.

Как мы убедились, источниковедческая база бедна и духовный мир дохристианской и христианской эпох отражен в ней крайне неравномерно. Но не смотря на это, есть все основания полагать, что в сфере неофициальной традиционной культуры в первые века христианизации в достаточно цельном виде сохранялся дохристианский культовый комплекс, ядром которого был культ земли. Относящиеся к нему мифологические понятия и представления просто не могли не жить в устном обиходе, раз они продержались вплоть до начала XX столетия. Письменные источники на этот счет глухи. Нет оснований ожидать, чтобы официальная книжность озвучивала чуждые господствующей идеологии представления. Представлявшие интересы власти книжники эксплуатировали народные ценности, о чем свидетельствует внедрение в общественное сознание понятия «святой Русской земли», соединявшего в себе христианские и дохристианские смыслы.

Подводя итог, можем констатировать, что в общественном сознании Древней Руси обнаруживается разное понимание земли, задававшееся мировоззренческими установками двух эпох: языческой и христианской. Фольклором и апокрифами озвучивались представления мифологического круга. В той сфере культуры, которая была не подконтрольна Церкви, бытовало антропоморфное восприятие обожествленной земли. Соответственно концепт замыкал на себе смыслы: священная, вечная, рождающая, родная. В культуре официальной, строившейся на принципах библейско-монотеистического вероучения, земля была отнесена к числу онтологически вторичных сущностей, что настраивало на восприятие земли как физико-географической реалии. Но концепт «земля» не получил повсеместного употребления только в значении пространства жизни. Проводники господствующей идеологии, которые в интересах государства и власти всему придавали политическую и религиозную окраску, посчитали возможным и нужным в трансформированном виде сохранить некоторые дохристианские архетипы. В результате концентрировавшимся вокруг концепта «земли» архаическим значениям давалось вторая жизнь и они сохранялись вместе с их ценностной привлекательностью для людей той эпохи. Как следствие, в древнерусское время понимание земли нагружалось целым букетом взаимодополнявших друг друга смыслов, что наглядно

иллюстрирует интерпретация формулы «святая Русская земля». В результате понимание земли как надличностной ценности, бытовавшее вопреки установкам официального мировоззрения, не ушло в небытие, не было предано забвению вместе с языческими богами.

Книжность сохранила для нас голоса мыслителей разных направлений. В самом общем виде их можно разделить на последователей строгой ортодоксии и тех, кто конструировал синкретические модели. Правда даже при удержании традиционных смыслов последние облекались в характерную для книжности форму идеологем. Это были запускавшиеся в широкий оборот формулировки с целью внедрения в общественное сознание идеи единства территории, веры, власти и подданных. Земля была той сущностью, которая объединяла и мирила социально расходившиеся интересы сословий, особенно перед лицом внешней угрозы.

Есть все основания говорить о влиянии неофициальной культуры на официальную. Мы ограничиваемся книжными примерами и пережиточными данными фольклора. Традиционное понимание земли в рассматриваемый период не озвучено источниками. Но это понимание было и именно оно воздействовало на книжность, создавая возможность для диалога между официальной и неофициальной культурами. Здесь мы затронули только один из сюжетов подобного диалога, который происходил на пространстве отечественной средневековой культуры в рамках т. н. двоеверия (явного и неявного).

**«АРЕОПАГИТСКИЙ КОРПУС»
КАК МОДЕЛЬ УСПЕШНОГО ПРЕОДОЛЕНИЯ
РЕЛИГИОЗНЫХ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ
РАЗЛИЧИЙ ЧЕРЕЗ ИХ СИНТЕЗ
(НА ПРИМЕРЕ УЧЕНИЯ О СИМВОЛЕ)**

(В. В. Петров)

Применительно к межкультурному диалогу трудно переоценить значение исторической составляющей. Культура возникает не на пустом месте, а ее протяжение не ограничивается настоящим временем, но в течение длительного времени развивается во взаимодействии с другими культурами. Исследование деталей процесса формирования сегментов российского многоцивилизационного организма позволяет увидеть не только точки соприкосновения и диалога, открываемые их текущим взаимодействием, но и примеры контактов в их историческом прошлом, включая факт общности культур-предшественниц, к которым возводят свою идентичность участники многоцивилизационного диалога. Нахождение работающих решений для преодоления антагонизма и разрывов требует обращения к успешным моделям, позволившим в прошлом осуществлять схожее примирение по видимости разнородных частей. И здесь становится важен анализ особенностей интеллектуального компонента внутри взаимодействующих культур (набора системообразующих для данной культуры религиозных, философских и пр. представлений и стереотипов), поскольку он формирует мировоззренческие установки властных элит и во многом определяет модус их поведения в межкультурном взаимодействии.

Каждая культура представляет собой развивающийся живой организм, который возникает, достигает зрелости и уступает место другим культурам. В своей эволюции она вбирает в себя элементы предшествующих и современных ей культур, переплавляет их и передает последующим. Учет этого обстоятельства значительно расширяет возможности диалога участников многоцивилизационного пространства сегодняшней России, поскольку открывает примеры межкультурного

взаимодействия в общем историческом прошлом. Кроме того, это позволяет увидеть, что определенные элементы, которые участники межцивилизационного процесса считают конститутивными для собственной идентичности, могут восходить к общим культурам-предшественницам. Например, применительно к диалогу христианства и ислама важно, что вместе с иудаизмом они являются авраамистическими религиями. В философско-интеллектуальном аспекте как христианское, так и исламское богословие рецептировали и приспособили для своих нужд античное философское наследие (платонизм, аристотелизм, неоплатонизм). В этой связи необходимо проанализировать исторические примеры успешного кросс-культурного взаимодействия и выборочного заимствования позднейшей культурой наследия предшествующих культур в цепочке влияний «античность — Средние века (запад и восток) — Россия».

Избирательное рецептирование элементов других культур и самодистанцирование от них как необходимые элементы формирования культурной идентичности. Проблемы формирования новой идентичности постсоветской и постиндустриальной России, являющиеся уникальными для нее в данный исторический период, многократно вставали перед другими культурами и перед ней самой в прошлом. Каждый раз это был вопрос нахождения разумного баланса между самоопределением (в дистанцировании себя от более древних культур-предшественниц и культур-современниц) и признанием своего преемства (в отношении предшествующих культур) и открытости к взаимодействию с окружающими культурами. Исследование успешных примеров формирования новой идентичности на базе одной или нескольких «родительских» позволяет выявить универсальные алгоритмы преодоления культурных разрывов или моменты, пригодные для использования в текущих обстоятельствах.

Знание особенностей возникновения и формирования своей культурной традиции (интеллектуальной, религиозной, философской и даже языковой) является элементом саморефлексии, конституирующим российскую идентичность и укрепляющим Россию в качестве самодостаточного субъекта, полноправного участника и члена мирового цивилизационного процесса, осознающего детали своей богатой истории (включая знание предшествующих культур, к которым она возводит собственную культуру).

Проблемы изучения межкультурного диалога и процессов, обеспечивающих непрерывность традиции и отсутствие разрывов при формировании новой культурной идентичности, далеки от решения,

поскольку комплексный анализ путей и средств, пригодных для преодоления цивилизационных развилок, представляет собой исключительно сложную задачу. Поэтому в том, что касается изучения кросс-культурного взаимодействия и диалога, наследования интеллектуальной культуры, представляется продуктивным накопление знания путем обобщения данных, полученных при исследовании ряда конкретных культурно-исторических феноменов и периодов.

В области культуры знание своей традиции и даже (до некоторой степени) сознательный выбор тех или иных традиций в качестве конституирующих, укрепляет культуру и тем самым открывает перед ней будущее — возможность дальнейшего развития. В число культурных традиций основополагающих для России входит традиция Античной учености (воспринятая сначала через посредство западно-европейских и византийских посредников, а в Новое время и напрямую) и традиция учености христианской (усвоенная исходно из Византии, а впоследствии обогащенная элементами средневековой латинской культуры).

Одним из успешных интеллектуальных проектов, обеспечивших трансляцию интеллектуального наследия и гуманитарного знания от одной культуры к другой, стал корпус текстов, атрибутируемых Дионисию Ареопагиту (датируемый рубежом V и VI вв. н. э.). Уникальность интеллектуального и доктринального содержания этого корпуса состоит в том, что он соединил в себе высшие достижения позднеантичной философии и религии, а именно неоплатонизма, с практикой христианского богословия и, более того, христианского богослужения. В отечественной науке практически отсутствуют научные исследования, посвященные доктринальному содержанию Ареопагитского корпуса применительно к обозначенной теме. Поэтому целью настоящей работы является исследование ареопагитского богословия символа с акцентом на его источниках. При этом эта специальная тема будет рассмотрена в более широком интеллектуальном контексте. Мы надеемся показать, каким образом анонимный автор Ареопагитского корпуса сумел примирить две полемизировавшие друг с другом традиции: античную философскую и христианскую богословскую, причем сделал это применительно к одной из центральных для религиозного сознания и практики обеих культур тем — проблеме действительности религиозного таинства. Для достижения этой цели — в плане презентации своей доктрины — Ареопагит выработал особый нарративный метод, который мы определяем как «герменевтический».

Поставленная задача с необходимостью очерчивает круг рассматриваемых нами текстов, поскольку до АК¹ метафизика символа в ее связи с обрядовой практикой разрабатывалась только в неоплатонизме — в первую очередь у Ямвлиха и затем у Юлиана и Прокла, особенно в тех сочинениях, где речь шла о теургическом священнодействии. Таким образом, оставаясь в рамках выбранной темы, мы сосредоточимся на тех моментах в учении ДА, которые зависят от неоплатонизма. Воззрения автора АК в этой части представляют собой сознательный синтез доктрин неоплатонизма и христианского богословия. Как будет показано ниже, ДА во многом понимает движущие силы христианского богослужения по аналогии со «священным искусством» неоплатоников.

Обряд как последовательность символов. Метафизика символа чрезвычайно развита у ДА. Автор настойчиво представляет литургические обряды как последовательность чувственно воспринимаемых символов, являющихся отражением и изображением более высоких — истинных и духовных — реалий. Например, применительно к таинству Крещения ДА пишет: «Рассмотрим божественные символы Богорождения»². Обряд Крещения можно созерцать в его чувственной явленности, но совершенные узревают также их умопостигаемый смысл:

Мы же, посредством священных возведений подняв взор к началам совершаемых [обрядов], в них священо посвященные, познаём, каких черт отпечатлениями они являются и чего неявного — образами. Ибо... чувственное является священным отображением умопостигаемого, руководством и путем к нему, а умопостигаемое — началом и знанием того в священноначалии, что воспринимается чувством³.

¹ В работе приняты следующие сокращения: АК — Ареопагитский корпус; ДА — Дионисий Ареопагит; ЕН — De ecclesiastica hierarchia; СН — De coelesti hierarchia; ДН — De Divinis nominibus.

«Ареопагитский корпус» цитируется в переводе, выполненном под редакцией Г. М. Прохорова, сочинения Юлиана Отступника — в пер. Т. Г. Сидаша, Ямвлиха — в пер. И. Ю. Мельниковой. В большинстве случаев в переводы внесены изменения и исправления, которые не оговариваются. Все прочие переводы принадлежат нам.

² *Areop.* ЕН. 2, 1 (PG. 3. Col. 392 В); относительно синаксиса и освящения мира ср.: «усовершенние посредством причастностей к другим иерархическим символам происходит из его [таинства синаксиса] богоначальных и усовершенующих даров» (Ibid. 3, 1, 424С); «сообразно священным образам рассмотрим по порядку его [таинства освящения мира] части, мы таким путем, посредством иерархических созерцаний, будем возведены через части к его Единому» (4, 1, 472С).

³ Ibid. 2, 3, 2 (397С).

Сходным образом ДА предлагает два уровня восприятия таинства Синаксиса (Евхаристии). Низшие чины «нашей иерархии» способны воспринимать лишь внешнюю сторону символов⁴, а потому их удаляют до причастия. Более высокое умозрение предполагает прохождение от образов к истине архетипов⁵.

Охранительная функция символов. Символы, о которых говорится применительно к священнодействию, выполняют различные функции. Преобладающей является охранительная функция⁶. В целом она соответствует и Платону⁷, и Евангелиям⁸. В этой связи ДА сравнивает использование образов и символов в священнодействии с наличием в храмах завес (*παράτετασμάτα*) — тема, характерная для аллегорического богословия александрийской традиции (ср. толкования храмовой символики у Филона, Иосифа Флавия и Климента Александрийского). Согласно ДА, символы-завесы скрывают божественные таинства от непосвященных / несовершенных, ибо те недостойны приблизиться к сокровенному знанию⁹. Кроме того, символы предохраняют неокрепший взор еще только совершенствующихся от попаления божественной истиной¹⁰.

Неподобные символы. Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана. Применительно к символам в их охранительной функции у ДА можно выделить до сих пор не отмеченную исследователями линию толкования, зависящую не только от Ямвлиха, но и от Юлиана, и в целом восходящую не к александрийской, но к «неопифагорейской» традиции. То, каким образом Ямвлих описывает особенности письменного стиля пифагорейцев, в полной мере приложимо к стилю самого ДА:

Свои... сочинения... они писали не общеупотребительным, простонародным и привычным для всех прочих людей языком; они

⁴ *Areop.* ЕН. 3, 2 (428А).

⁵ *Ibid.* 3, 3, 2 (428С).

⁶ Охранительная и возводящая (анагогическая) функции символов подробно рассмотрены в работе: *Rorem P. Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis.* Toronto, 1984.

⁷ *Plato.* *Tim.* 28с 3—5: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать».

⁸ Лк. 8, 9—10: «Вам дано познать тайны (*μυστήρια*) Царства Божия, а прочим в притчах, чтобы они видя не видели и слыша не поняли».

⁹ Ср. *Areop.* ЕН. 1, 1, 4 (376С): «Ибо не каждый священен и знание это не у всех (1 Кор. 8, 7), как говорит Писание».

¹⁰ *Ibid.* 2, 1 (392ВС).

не делали их понятными для неподготовленных слушателей и не стремились сделать высказываемое доступным¹¹.

Подобно александрийской, «пифагорейская» традиция учит, что эзотерическое учение недопустимо разглашать вовне, а потому его следует прятать под покровом символов. Важной особенностью «неопифагорейского» подхода является то, что скрывающие истину символы полагаются «неподобными», т. е. кардинально отличающимися от истины, которую призваны скрыть. В богословии такие символы представляют Бога в низменных формах, заведомо не соответствующих величию божества. Таким образом, для непосвященных сокровенная доктрина выглядит нелепо и парадоксально. Теоретическое обоснование пригодности неподобных символов было дано в неоплатонизме и явилось результатом длительной полемики относительно допустимости использования мифов в философии. Приведем слова Ямвлиха:

Согласно неразглашению, установленному для них в качестве закона Пифагором, [его последователи] занимались божественными таинствами неведомым для непосвященных (ἀτελέστους) образом и с помощью символов защищали от чужих свои рассуждения и сочинения. И если кто-нибудь, взяв эти символы, не развернет их и не объяснит без насмешек, то говоримое ими покажется слушателям смешным и пустым, полным вздора и пустословия (γελοῖα καὶ γραῶδη, λήρου μεστὰ καὶ ἀδολεσχίας). Напротив, если эти символы будут должным образом развернуты соответственно их стилю, они станут для большинства не темными, но ясными и прозрачными¹².

Юлиан, который следует здесь Ямвлиху¹³, говорит о том же:

Древние всегда искали причины сущего... найдя же, защищали невероятными мифами (μύθοις παραδόξοις), чтобы благодаря этой невероятности и нелепости (ἀλεμφαίνοντος) была очевидна [их] вымышленность (τὸ πλάσμα) и мы обратились бы к поиску истины. Простым людям (ἰδιώταις), я полагаю, достаточно и неразумного [мифа], который учит их только при помощи символов. Но для человека, превосходящего их разумением, будет полезнее сама истина о богах... если благодаря загадкам (αἰνιγμάτων)... он вспомнит, что должен искать нечто относящееся к богам (τι περὶ αὐτῶν)¹⁴.

¹¹ *Iambl. De vita Pythagorica*. XXIII 104. 9—15.

¹² *Ibid.* 104. 16 — 105. 6.

¹³ Юлиан сам говорит об этом, см. *Julianus. Ad Heraclium cynicum*. 12, 8 (217bc).

¹⁴ *Julianus. Ad Matrem Deorum*. 10, 4—17 (170a—c).

Как видно, понятия «миф» и «символ» для Юлиана синонимичны. Если мы сравним сказанное с тем, что пишет о символах ДА в девятом *Послании*, то увидим близкое сходство:

[Кажется, что] премудрые отцы внушают тем, кто несовершенен (ἀτελέσι) душой, страшную нелепость (ἀτοπίαν δεινὴν), когда посредством неких сокровенных и дерзновенных загадок демонстрируют божественную и таинственную, недоступную для непосвященных истину. Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных таинствах (μυστηρίων). Ведь те узреваются только через приросшие к ним чувственные символы... Для «внешних» [людей эта образность] слагается в невероятную и вычурную диковину (τερατείας)¹⁵.

Согласно Юлиану, очевидное неправдоподобие мифа побуждает искать скрытую за ним истину:

Именно нелепость (τὸ ἀτεμφαῖνον) мифов пролагает путь к истине. Чем более невероятна и диковинна загадка (παράδοξον καὶ τερατῶδες τὸ αἴτιον), тем лучше она свидетельствует о том, что нельзя сразу верить сказанному, но следует серьезно заняться сокрытым и не прекращать усилий, доколе благодаря водительству богов не станет явным то, что в ней [сокрыто]¹⁶.

Мифы нужны для «младенцев духом». Нелепость мифов вопиет о том, что божественная истина требует усердного разыскания. Важным моментом является утверждение, что в воспитательных целях нелепое при описании богов важнее величественного:

В мифах нелепое (τὸ ἀτεμφαῖνον) куда более важно, чем величественное (τοῦ σεμνοῦ), ибо существует опасность, что люди станут полагать богов, конечно, чрезмерно величественными и благими, но все еще подобными людям, в то время как нелепости вселяют надежду, что человек пренебрежет очевидностью сказанного и что чистая мысль взбежит к [пониманию] запредельной природы богов, превосходящей все сущее... Тот, кто стремится к исправлению нравов и ради этого измышляет сказания (λόγους πλάττων) и создает мифы, делает это не ради мужей, но ради детей — годами ли, умом ли, для всех, кто нуждается в таких речах¹⁷.

¹⁵ *Areop.* Ep. 9. 1. 4—18 (1104В).

¹⁶ *Julianus.* Ad Heraclium cynicum. XII 8—21 (217bc).

¹⁷ *Ibid.* XVII. 1 — XVIII. 4 (222c). Климент Александрийский тоже противопоставлял катехизис, называемый им молоком для младенцев, твердой пище доступного лишь посвященным созерцания, и при этом, что характерно, ссылаясь на Платона, см.: *Clem. Alexandr. Strom.* V 10 (66). 2. 2 — 4. 1: «Молоко в изречении

В подобном подходе, предпочитающем при изображении божественного абсурдность величественности, еще раз проявляется близость Юлиана и ДА. Последний подробно рассуждал о «неподобных подобиях», многократно используя при этом производные от глагола *πλάσσω*¹⁸:

Те, кто говорит о таинствах бога (*μυστικούς θεολόγους*), священо окружают таким вымыслом (*περιπλάττοντας*)... даже возвещения (*ἐκφαντορίας*) Богоначалия. Иногда они воспевают Его от чтимых явлений, как-то: Солнце... звезда... свет; иногда — от средних, как-то: огонь... вода; а иногда — от последних, как-то: миро... камень... Но также облакают Его и в звериные формы: придают Ему свойства льва, пантеры... барса... медведицы... Прибавлю и то, что представляется из всего самым непочтительным и весьма нелепым (*ἀπεμφαίνειν*): сведущие в божественном (*οἱ τὰ θεῖα δεινοί*) передают, что Оно вымышленно облекло Себя (*περιπλάττουσαν*) видом червя [ср.: Пс. 21, 7].

Таким образом, все божественные мудрецы и толкователи тайного вдохновения начисто отделяют Святая святых от несовершенных (= непосвященных) (*ἀτελέστων*) и нечестивых и ставят на первое место неподобные священные измышления (*ἀνομοίων ἱεροπλαστῶν*), дабы божественное не было легко доступным для непосвященных (*βεβήλοισ*) и дабы любители созерцать божественные изъяния не задерживались на отпечатлениях (*τύποις*), как на истине. Вот почему божественное почитается посредством истинных отрицаний (*ἀλοφάσεσι*) и посредством несхожих уподоблений последним из Его отголосков (*τῶν οἰκεῖων ἀπληγμάτων ἑτεροίας ἀφομοιώσεσιν*). Так что нет никакой нелепости, если по уже упомянутым причинам и небесные сущности измышляются (*ἀναπλάττουσι*) посредством неподобных подобий (*ἀνομοίων ὁμοιοτήτων*), представляющихся нелепыми (*ἀπεμφανουσῶν*).

Да и сами мы не пришли бы ведь от недоумения (*ἀπορίας*) к исследованию и к возведению (*ἀναγωγήν*) посредством тщательного разыскания священного, не приведи нас в смятение безобразия (*τὸ δυσειδέες*) относящегося к ангелам возвещающего вымысла (*ἐκφαντικῆς ἀναπλάσεως*), не позволяющее нашему уму задер-

апостола (1 Кор. 3, 1—3) означает первоначальные наставления (*κατήχησις*), первую пищу для души, а *твердая пища* есть доступное лишь посвященным созерцание (*ἐλοπτικὴ θεωρία*), которое есть Плоть и Кровь Логоса, то есть постижение (*κατάληψις*) божественной силы и сущности».

¹⁸ В целях выделения слов от этой основы в нижеследующей цитате мы (иногда в ущерб естественности языка) передаем дериваты словами «вымышленный», «измышлять».

живаться на уводящих в сторону формотворениях (*ἀπαδούσας μορφολοίας*), побуждающее отказаться от пристрастий к материальному и причающее священной устремляться вверх (*ἀνατείνεσθαι*), через явленное — к сверхмирному¹⁹.

Для того, чтобы правильно понять контекст, к которому, рассуждая о вымысле, апеллирует ДА, следует учитывать многозначность глагола *πλάσσω*, означающего не только «ваять, вылепливать», но и «придумывать, измышлять»²⁰. Глагол *θεοπλάσσω* и его производные до Каппадокийцев имеют преимущественно отрицательные коннотации, означая «создавать ложных богов»²¹, но у ДА приобретают либо нейтральный, либо положительный смысл²². В неоплатонизме слова от основы *πλάσ-* являются терминами в контексте учения о вообра-

¹⁹ *Areop.* СН. 2, 5 (144С—145В).

²⁰ В Библии *πλάσμα* — это либо «изделие», вручную вылепленное из некоего вещества путем придания ему формы (Ис. 29, 16; Рим. 9, 20; Иов 40, 19), либо качество материала, из которого изготовлена вещь (Пс. 102, 14; Иудифь 8, 29). Однажды (Авв. 2, 18) об «изделии» говорится в контексте рассуждения о ложных образах (*φαντασίαν ψευδῆ*) и идолах (*εἰδωλα*). Свт. Василий Великий использует *πλάσμα*, помимо прочего, в значении «вымысел» (*Basil. Magn.* Нех. 2, 2, 61; 9, 6, 67; 3, 5, 14). У свт. Григория Нисского *πλάσμα* применяется и в значении «изделие» (*Greg. Nyss. Antirrh.* 134, 20), и в значении «статуя» (In Eccl. (Hom. 3) // *Gregorii Nysseni opera.* Vol. 5. Leiden, 1962. P. 325, 17), «человеческое тело» (*Antirrh.* 146, 23—24; 160, 10).

²¹ У Филона глагол *θεοπλάσσω* и его причастия означают «создавать ложные ценности» (*Philo. Quod omnis probus.* 66, 1; *De spec. leg.* 1, 344, 3), «создавать ложных богов» (*De fuga et invent.* 11, 3; *De specialibus legibus* 2, 1, 3), «изготавливать видимые изображения языческих богов» (*De spec. leg.* 1, 21, 3; *De ebrietate.* 109, 1; *Quis regum divin.* 169, 3), им описывается религиозная практика египтян, поклоняющихся тераморфным богам (*Leg. ad Gaium.* 139, 3; *De ebrietate.* 95, 13; *De vita Mos.* 2, 195, 3). Однажды встречается философский контекст: Филон говорит о том, что несведущие люди «изображают в виде богов (*θεοπλαστοῦντες*) бескачественную, безвидную и не имеющую очертаний сущность» (*De fuga et invent.* 8, 3; ср.: *Plato. Phaedr.* 247c). У Афанасия Александрийского впервые встречается существительное *θεοπλαστία*, означающее «изображения языческих богов» (*Athanas. Alex. Contra gentes.* 12, 29; 19, 17). О «Богом созданным» (*θεοπλαστον*) человеке и его разумной природе речь идет у свт. Василия Великого (*Basil. Magn.* Hom. 3, 33, 6; Ep. 362, 1, 20) и свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss. In Eccl.* (Hom. 8) // *Gregorii Nysseni opera.* Vol. 5. Leiden, 1962. P. 336, 10).

²² ДА однажды применяет *θεοπλαστία*, в традиционном значении «создание видимых изображений для невидимого Бога» (Ep. 9, 1, 42—47, 1105BC), но в его системе координат эта деятельность имеет по необходимости позитивный характер, поскольку видимые иконы помогают несовершенным умам подниматься к Богу. В двух других случаях *θεοπλαστία* в АК означает «тайнство Боговоплощения» (СН. 4, 4, 181B; DN. 2, 9, 648A).

жения как одной из когнитивных способностей, обращенной «вовне», связанной с памятью и претерпеванием. В следующем параграфе мы рассмотрим соответствующие представления Прокла и покажем, что их принимает и ДА.

Прокл и ДА о вымышленном (τὸ πλασματῶδες). Прокл, прямой источник многих концепций ДА, излагает свои взгляды на роль и функцию символов в контексте философской полемики относительно допустимости использования мифов в философии. При этом он (как до него — христианские авторы, а после него — ДА) использует оба значения глагола *πλασσω* («лепить, наделять формой» и «выдумывать»). В системе Прокла наличие формы (μορφή) является характерным признаком чувственного бытия и форм восприятия этого бытия, реализующихся в представлениях воображения (φαντασία), ответственного за построение образов и форм. В сравнении с истинно сущим, которое умопостигаемо, равно и чувственные объекты, и понятия о них представляют собой *πλάσμα* — неподлинное бытие, «мнимости». Поскольку эти «мнимости» представляют собой изменчивые подобия подлинных сущностей и отсылают к ним, они также именуется «символами».

Прокл, который написал специальное сочинение о символах и мифах (оно не сохранилось)²³, признает, что воображение и его образы необходимы для тех, кто живет на земле, в мире телесности. У душ, тяготеющих к образам, «развивается» или «проецируется наружу» (προβέβληται) некий частичный логос²⁴. Таким образом, воображение связано с «развитием» склонности (привязанности) душ к воображению и образности, дословно — к «лепнине» (τὸ πλασματῶδες), которая, вообще говоря, представляет собой «затемнение» чистого ума²⁵. Мыслительное и воображаемое противопоставляются Проклом (а до него — Порфи-

²³ Proclus. In Plat. rem publ. II 108, 27—109, 3 Kroll: «Мы уже подробно писали о причинах мифов в книгах *О мифических символах* (Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων)».

²⁴ Porphyr. Sent. 29, 9—14 Lamberg: «вследствие пристрастия к телу [у души] имеется выдвинувшийся вовне частный логос, подобно которому она в [земной] жизни обладает отношением к определенному телу; из-за упомянутого пристрастия на ее пневме вытравливается отпечаток воображения, и потому [душа] влечет за собой идола».

²⁵ Proclus. In Plat. rem publ. II 107, 23—26: «Во многом внутри (ἔνδον) у них [у душ] — мыслительное сияние истины (τὸ νοερὸν τῆς ἀληθείας φέγγος), но вымышленное выдвигается вовне (προβέβληται δὲ τὸ πλασματῶδες), скрывая сияние в подражании (κατὰ μίμησιν) воображения, затемняющего частичный [= человеческий] ум».

рием²⁶) как внутреннее и внешнее²⁷. Души, которые попадают на землю, облакаются здесь в «воображающий ум»²⁸, становятся «из бесстрастных страстными». Здесь Прокл развивает учение Аристотеля, который соотносил образы воображения с претерпеваниями (страстями) и считал, что познание и память неотделимы от представления (φάντασμα), воображения и изображений (ζωγράφημα), а те, в свою очередь, связаны с телесностью и претерпеванием (πάθος) общего чувства²⁹.

²⁶ *Porphy.* Sent. 43: «И точно так же **воображение** всегда устремляется к внешнему и вместе с этой устремленностью в нем возникает образ, так что благодаря этой устремленности к внешнему воображение извне обеспечивает видимость образа как существующего вовне. Таково восприятие этих познающих способностей, из которых ни одна не может постичь какую бы то ни было форму, осязаемую или неосязаемую, если обратится к себе и соберется внутри самой себя. В случае же **ума** восприятие осуществляется не таким способом, но так, что **ум обращается к себе и себя созерцает**. Ведь если он перестанет созерцать свои энергии и быть взглядом, следящим за своими энергиями, которые выступают в качестве зрелища, то он перестанет мыслить» (пер. С. В. Месяц).

²⁷ *Proclus.* In Plat. rem publ. II 108, 2—3: «внешнее — вымышленно (πλασματώδες), а внутренне — мыслительно (νοερόν). Ср. *Porphy.* Sent. 43, 21—25: «Когда нужно постичь чувственное, то чувство и то, что пользуется чувством, направляются на внешнее. Точно так же всегда направляется на внешнее и воображение, и вследствие своего протяжения (τάσει) [к внешнему] формирует для себя образ. Таким образом, воображение в самом своем протяжении к внешнему изготавливает вовне видимое образа (εἰκονίσματος ἐνδεκνύμενον) существующего вовне. Таков способ постижения у чувства и воображения. Они никогда не обращаются на себя и не собираются в себе, будь их объект телесным или бестелесным. Применительно к уму способ постижения не таков: ум обращается на себя и созерцает себя. Ибо если ум выйдет за пределы созерцания своих действий и перестанет быть взором, направленным на свои действия, как на зрелище, ему нечего будет мыслить».

²⁸ *Proclus.* In Plat. rem publ. II 107, 16—18: «души... облакаются в воображающий ум (ἐνδυσσάμεναις τὸν φανταστικὸν νοῦν) и не могут жить без него в сем «месте становления».

²⁹ Ср.: «Память же, в том числе, и об умопостигаемом, не лишена представления, представление (τὸ φάντασμα) же есть претерпевание (πάθος) общего чувства» (*Arist.* De memoria et reminiscencia. 450a12—14); «Возникающее в душе благодаря осязанию и обладающей этим ощущением части тела, нужно мыслить как некое изображение (ζωγράφημα τι), свойством (ἔστιν) которого, говорим мы, и является память (μνήμην)» (*Ibid.* 450a27—32); «Итак, что есть память и припоминание (μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν), сказано — это свойство представления, взятого как изображение того, о чем представление (φαντάσματος, ὡς εἰκόνοσ οὔ φάντασμα, ἔστις)» (*Ibid.* 451a12—17); «состояние (πάθος) [памяти] есть нечто телесное (σωματικόν τι) и припоминание (ἀνάμνησις) есть разыскание (ζήτησις) [образа] (φαντάσματος)» (*Ibid.* 453a14—23) (рус. пер. С. В. Месяц).

Согласно Проклу, души, обитающие в земных телах, оперируют образами и символами, так что для их обучения не подходит чистое мышление, недоступное им в силу чрезмерной возвышенности. Для научения «воображающего ума» нужны мифы³⁰, т. е. «образы» и «формы», «символы» и «вымысел». Бывают души, ум которых двояк: внутренний (который воистину и есть мы) связан с мыслительным, а внешний, в который мы облакаемся, выдвинувшись вовне (*προβεβλήμεθα*), связан с «лепниной» воображения (*τὸ πλασματῶδες*)³¹. Сформулированное Проклом противопоставление чистого ума, созерцающего истинное бытие, и ума воображающего, еще только наставляющего на путь к истинному знанию, позднее получит акцентированное выражение у ДА³².

Миф и символы используются высшими силами, чтобы сообщить откровения относительно грядущего или вещей божественных. При этом умопостигаемые истины не сообщаются явно: на них указывается прикровенным образом — через загадки и вымысел («лепнину», *πλάσματα*). При этом то, что формы не имеет, является через наделенные формой подобия (*μεμορφωμένα τῶν ἀμορφῶτων ἀφομοιώματα*).

³⁰ *Proclus*. In *Plat. rem publ.* II 107, 21—23: «Поскольку... души стали из бесстрастных страстными (*ἀπαθέσι παθητικαῖς*), из не оформляющих — наделяющими формой (*ἀμορφῶτος μορφωτικαῖς*), то подобающий им способ научения по-справедливости тот, что происходит посредством этих мифов»; II 107, 26 — 108, 2: «полностью мифическое вымышляется (*πέπλαστα*) лишь теми, кто живет исключительно воображением и обладает всецело страстным умом (*παθητικὸς νοῦς*). Напротив, свет науки (*τὸ φανὸν τῆς ἐπιστήμης*) и самоочевидность (*αὐτοφανὲς*) мыслительного знания [подходят] тем, кто укоренил всю свою деятельность в чистом мышлении». Ср.: «О бессмертном же нельзя судить лишь по одному этому слову. Не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы измышляем (*πλάττομεν*) некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут, как угодно богу, так пусть и будет и так пусть считается» (*Plato. Phaedr.* 246c6—d5).

³¹ *Ibid.* In *Plat. rem publ.* II 108, 2—6: «Что касается того, что снаружи вымышленно (*πλασματῶδες*), а внутри мыслительно (*νοερὸν*), нам остается, как полагаю, соотнести таковое с теми, которые суть и то, и другое (*τὸ συναμφοτέρον*) и имеют двойной ум (*διττὸν νοῦν*): тот ум, который мы [истинно] суть, и тот, в который мы облакаемся, выдвинувшись вовне (*προβεβλήμεθα*) [в воображение]».

³² *Ibid.* II 108, 7—10: «Двойственность нашего ума (*ὁ διττὸς ἐν ἡμῖν νοῦς*) — приятна, один — вскормленный тем, что внутри нас (*ὐπὸ τῶν ἐνδόν*), сделался созерцателем (*θεατῆς*) истинного, а другой, замороженный тем, что снаружи (*ὐπὸ τῶν ἔξω*), стал пригоден (*ἐπιτήδειος*) для пути, [еще только] ведущего к науке».

Прокл замечает, что этот способ часто используется в священных обрядах (τὰ ἱερά) и там, где совершаются таинства (τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις)³³. Символы и мифы, которыми полны таинства, не только ведут посвященных к истине, но скрывают ее от посторонних. Кроме того, символы в таинствах неведомым образом производят сопереживание посвящаемых душ в отношении богов³⁴. Души приходят в сорасположение (συνδιατίθεσθαι) со священными символами, исступают из себя и утверждают в богах³⁵. Таким образом, наличие особых «символов», используемых в таинствах, приводит к тому, что земное получает дух с небес и озарение от богов³⁶.

Переход от Прокла к ДА не обнаруживает существенных отличий в их понимании природы и роли образов и вымысла. Взгляды ДА на соотношение умопостигаемого и воображаемого, внутреннего и внешнего, не имеющего формы и наделенного формой воспроизводят построения Прокла. ДА тоже отличает бесстрастное и мыслительное начало души от начала страстного и воображающего, говоря, что «претерпевающая» часть души использует образы и символы, тогда как бесстрастная часть узревает простоту божественного:

³³ Proclus. In Plat. rem publ. II 107, 7—14: «Демоны... являют нам свой дар во сне или наяву посредством... вымыслов (πλασμάτων), изъясняясь туманно (λοξὰ φθεγγόμενοι), обозначая одно через другое (δι' ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες), [являя] через наделенные формой подобия то, что формы не имеет (μεμορφωμένα τῶν ἀμορφώτων ἀφομοιώματα), а иное — через относящиеся к нему очертания. Этим полны священные обряды (τὰ ἱερά) и совершаемое в таинствах (τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις), каковое происходит перед посвящаемыми именно в силу своей сокрытости и неведомости (αὐτῷ τῷ κρυφίῳ καὶ ἀγνώστῳ)». См. ниже прим. 70.

³⁴ Ibid. II 108, 17—21: «А то, что мифы воздействуют на толпу (εἰς τοὺς πολλοὺς δρώσιν), доказывают таинства (αἱ τελεταί). Ведь и они используют мифы, чтобы запереть [от посторонних] неизреченную истину о богах, и (способом неведомым нам и божественным) являются для душ причинами сопереживания (συμπάθειας) тому, что совершается (τὰ δρώμενα) [в таинствах]».

³⁵ Ibid. II 108, 21—24: «Среди посвящаемых одни несомненно поражены ужасом и исполняются божественного (θεῖων πλήρεις γιγνομένους), а другие приходят в сорасположение (συνδιατίθεσθαι) со священными символами, исступают из самих себя (ἐαυτῶν ἐκστάντας), всецело утверждают в богах, а боги входят в них (ἐνθεάζειν)»; II 108, 24—27: «Роды сущностей, следующие за богами и лучшие, чем мы (= ангелы и демоны), в силу [нашей] привязанности к таковым символам (συνθήματα), побуждают нас через них к сопереживанию (συμπάθειαν) богам».

³⁶ Ibid. II 108, 27—30: «И каким же образом вместе с этими символами вся область земного была наполнена всевозможными благами, которые боги уделяют людям, тогда как без этих символов все неодушевлено (ἄψυχα) [небесным] и не имеет доли в озарении (ἐπιλάμψεως), исходящем от богов?»

И подобало... чтобы бесстрастная часть души (τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς) созерцала простые и глубочайшие зрелища из числа богоподобных картин, а страстная (τὸ δὲ παθητικὸν αὐτῆς), соответственно своей природе, почитала бы и тянулась к божественнейшему посредством вымыслов, сконструированных из образных символов (τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς), поскольку таковые завесы по природе родственны ей...³⁷

Как и Прокл, ДА полагает, что чувственное и вылепленное (ἐν πλάσει καὶ τύπῳ), т. е. наделенное формой (μεμορφωμένοις), не может познать умопостигаемое и бесформенное³⁸. Чтобы быть познаваемым, последнее должно стать оформленным и очерченным, быть представленным в подобиях, доступных слабому уму³⁹. Поэтому Речения (Библия) и Предание «человеколюбиво» сообщают нам божественные истины в доступном для нас виде: не имеющее формы становится оформленным, цельное — раздробленным, простое и не очерченное предстает умноженным в пестроте символов⁴⁰. При этом

³⁷ *Areop.* Ep. 9, 1, 67—76 (1108A). В христианской традиции ср.: «Делание есть духовный метод, очищающий **страстную часть души** (τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς)» (*Evagr. Pont. Pract.* 78).

³⁸ *Areop.* DN. 1, 1 (588B): «Как для чувственного непостижимо и несозерцаемо умопостигаемое, а для пребывающего в форме и образе (τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ) — простое и не имеющее образа (ἀτύπωτα), для оформившегося в очертаниях тел (τοῖς κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις) — неосызаемая и не имеющая очертаний бесформенность бестелесных, так... сверхсущественная беспредельность находится выше сущностей, а превышающее ум Единство — выше умов».

³⁹ Ср. характерные выражения: ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων αὐτὸν ἡμῖν ὑπογράφει (EH. 4, 3, 4, 480A); ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν (CH. 4, 3, 180C).

⁴⁰ *Areop.* DN. 1, 4 (592B): «В это и мы были посвящены, насколько это возможно для нас теперь (νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν) — посредством священных завес свойственного Речениям и священноначальным Преданиям человеколюбия, окутывающего (περικαλλυτοῦσης) умопостигаемое чувственным, сверхсущественное существующим, облекающее формами и видами (μορφὰς καὶ τύπους) бесформенное и не имеющее вида, умножающего и вылепливающего (διαπλατοῦσης) в пестроте раздробленных символов лишнюю очертаний простоту (ἀσχημάτιστον ἀπλότητα)»; EH. 1, 5 (376CD): «по необходимости, таким образом, первые в нашей иерархии руководители... передали нам... в писаных и неписаных научениях посредством чувственных образов — сверхнебесное, посредством разнообразия и множества — свернутое, в человеческом — божественное, в материальном — невещественное, в свойственном нам — сверхсущественное, [и всё это] не только из-за несвященных, которым не дозволено касаться даже символов, но и потому, как я сказал, что наша иерархия, соответственно нам самим, в некотором роде символична [= чувственна] и нуждается в чувственном, чтобы мы от этого восходили к более божественному, постигаемому умом».

священные символы (ἱερά συνθήματα), используемые для «боговая-ния» (θεοπλαστίας) — для того, чтобы представить Бога в привычном для земных глаз виде, — с необходимостью «выдвинуты во внешнее» (προβεβλημένα), в сферу воображаемого⁴¹. Эта священная лепнина символов (συμβολικῆς ἱεροπλαστίας) составляется с внешней стороны (τὰ ἔκτος αὐτῆς), т. е. для «посторонних», в невероятный вымысел и небывальщину (ἀπιθάνου καὶ πλασματώδους τερατείας)⁴². Но «лепнина», т. е. видимая сторона символов, есть «выдвижение вовне» истинного знания, сокрытого от непосвященных. Истинные ревнители Божества смогут очистить символы от выдумки, поскольку их созерцательная способность имеет надлежащую «пригодность» для перехода от чувственных форм к простой истине, которая превышает символы⁴³. Как у многих античных и христианских авторов, память для ДА связана с воображением⁴⁴.

Завершив рассмотрение категорий «вымышленное» и «воображенное» у Прокла и ДА, вернемся к функциям, которыми ДА наделяет символы.

⁴¹ *Areop.* Ep. 9, 1, 42—47 (1105BC): «Что и говорить... обо всех остальных, сколько смелости есть, священных символах (ἱερά συνθήματα) для изображения Бога (θεοπλαστίας), выдвинувшихся и умножившихся (προβεβλημένα καὶ πελληθυσμένα) в явленные из сокрытых, в разделенные из единенных и неделимых, в наделенные образом и многими формами из не имеющих форм и образа...».

⁴² *Ibid.* 9, 1, 15—18 (1104C): «Подобает ... чтобы мы ... разъяснили (ἀναπτυχθῆναι), сколь можно, всевозможные формы относящейся к Богу священной лепнины (ἱεροπλαστίας) символов. Ибо с внешней стороны она составляется (ἀναπέπλησται) в столь невероятный вымысел и небывальщину (ἀπιθάνου καὶ πλασματώδους τερατείας)!»

⁴³ *Ibid.* 9, 1, 48—55 (1105C): «Да не подумаем, что видимая сторона символов вылеплена (ἀνατεπλάσθαι) ради них самих, напротив, [всё] это — выдвижение вовне (προβεβλῆσθαι) истинного знания, неизреченного и незримого для толпы, чтобы всесвятое не было доступным для непосвященных и чтобы открывалось оно только истинным ревнителям (ἐρασταῖς) божества (θεότητος), которые удаляют всяческую ребяческую образность (φαντασίαν) от священных символов, и способны благодаря простоте [своего] ума и пригодности (ἐπιτηδεϊότητα) созерцательной способности перейти (διαβαίνειν) к простой и сверхъестественной истине, водруженной выше символов».

⁴⁴ *Areop.* EH. 3, 3, 9 (437B): «Божественная память проявляется **не в воображении, как человеческая при воспоминании**, но, можно сказать, — боголепно, в соответствии с чтимым неизменным **знанием** в Боге скончавшихся богообразных [людей]». В другом месте ДА пишет, что человеческая память о Боге поновляется через священнослова и священнодействия, ср.: *Ibid.* 3, 3, 12 (441C): «как же иначе стало бы возможным для нас подражание Богу — без всегдашнего поновления памяти о священнейших богодеяниях с помощью иерархических священнословий и священнодействий?»

Анагогическая функция символов. Выше уже говорилось об охранительной функции символов, защищающей таинства от непосвященных. Помимо нее у символов имеется еще и возводящая (анагогическая) функция. Символы необходимы еще несовершенным умам, поскольку дают им опору в виде образов. Возводящим является и чувственное руководство, доступное в литургии, и словесные образы, содержащиеся в Писании⁴⁵. Священноначальник передает духовное толкование литургии и Библии при помощи «низводящего»⁴⁶ использования множественности символов.

На первом этапе возведение еще не окрепшего ума совершается не через отказ от образов, но посредством их. Несовершенные умы неспособны непосредственно (ἀμέσως) достигать умопостигаемых созерцаний и нуждаются в возведении с помощью того, что свойственно и сродно нашей чувственно-телесной организации⁴⁷. Символы важны, поскольку позволяют подать истины в форме, соответствующей возможностям каждого из реципиентов:

Первые в нашем священноначалии руководители... передали нам... посредством чувственных образов — сверхнебесное, посредством пестроты и множества — свернутое... поскольку наше священноначалие, соответственно нам самим, в некотором роде символично (συμβολική τίς ἐστίν) и нуждается в чувственном ради нашего более божественного восхождения от чувственного к умопостигаемому. Смысл символов (συμβόλων λόγοι), однако же, открыт для божественных священнопосвященных...⁴⁸

Слова ДА о том, что наше священноначалие, соответственно нам самим, «символично», повторяются им в другом месте, где сказано, что священноначалие «украшено пестротой чувственных символов и через них священно возводится к божественному»⁴⁹.

⁴⁵ *Areop.* СН. 1, 3 (121С—124А). «Священные завесы» (τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων, СН. 1, 2, 121В) охарактеризованы в схожем контексте как «Писания и священноначальнические предания» (DN. 1, 4, 592В).

⁴⁶ *Areop.* ЕН. 3, 3, 3 (429В).

⁴⁷ *Areop.* СН. 1, 2 (121ВС): «невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводитительно окутанным пестротой священных завес, которую Отчий промысл соделал свойственной и естественной для нас»; ЕН. 1, 1, 4 (376D—377А): «Но для общего священнодействия это было передано богодухновенными иерархами не в неприкровенных мыслях, но в священных символах...». Эти темы также присутствуют в СН. 2, 5 (145А), Ер. 9, 1 (1105С и 1108А).

⁴⁸ *Areop.* ЕН. 1, 1, 4 (376D—377А).

⁴⁹ *Areop.* Ер. 5 (501D): συμβόλοις αἰσθητοῖς ποικίλλεται καὶ δι' αὐτῶν ἱερῶς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνάγεται, см. также *Areop.* ЕН. 1, 3 (373АВ).

Символ как манифестация сокрытого. Помимо охранительной и анагогической, ДА говорит и о «возвещающей», т. е. являющей высшее бытие, функции символа⁵⁰. Он подчеркивает, что и в исторически совершившемся Боговоплощении, и в Евхаристическом таинстве невидимое становится видимым посредством особого рода символов. Не случайно в главе, посвященной таинству Синаксиса, пять раз говорится о соделывании невидимого зримым. Трижды буквально повторяется фраза: «Священноначальник священнодействует (ιερουργεῖ) божественнейшее и делает зримым то, что воспевается (ὕπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνήμενα), посредством священно предложенных символов»⁵¹. Имеется в виду, что священноначальник снимает покров с Хлеба и Чаши, открывая их взору присутствующих, а затем раздает их причащающимся. Не ограничиваясь сказанным, ДА повторяет еще раз: священноначальник «делает явленными (τὸ ἐμφανῆς) покрытые дары и разделяет их единство на множество»⁵². Именно эти действия иерарха, согласно ДА, воспроизводят в символах то, что произошло при Боговоплощении:

Открыв и разделив на многие части покрытый и нераздельный Хлеб и единство Чаши разделив на всех, символически умножая и раздавая единство, [священноначальник] таким образом совершает всесвятейшее священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова, по благодати и человеколюбию, благодаря вочеловечению ради нас, непреложно прошли в сложное и видимое и благодетельно произвели единотворящую общность нас с Ним⁵³.

После того, как священноначальник снимает покров с Хлеба и Чаши, делая их видимыми, он делит и раздает их причащающимся. Согласно ДА, тем самым иерарх показывает, что в акте Воплощения простой, умопостигаемый Иисус прошел в дробное, составное и чувственное бытие нашего мира.

Сам Иисус является первым Возвестителем. ДА пишет, что Иисус посредством своих спасительных благодеяний вошел в чин «возвести-

⁵⁰ Ср.: «и прочее подобное, что священноизмышленно передано нам Речениями в пестроте возвещающих символов» (ἐκφρατορικῶν συμβόλων) (*Areop.* СН. 2, 1, 137АВ).

⁵¹ *Areop.* ЕН. 3, 3, 3 (425D); 3, 3, 10 (440В); 3, 3, 12 (444А).

⁵² *Ibid.* 3, 3, 13 (444BC): «Вот что являет священноначальник посредством священно исполняемого (τοῖς ἁγίοις), когда он делает явными (πρὸς τὸ ἐμφανῆς ἄγων) покровенные дары и разделяет их единенное (τὸ ἐνιαῖον) во множество».

⁵³ *Ibid.* 3, 3, 12 (444А).

телей» и был назван «Ангелом Великого Совета», поскольку является вестником Отца⁵⁴:

В божественное таинство Иисусова человеколюбия первыми посвящены были ангелы, затем через них благодать знания перешла к нам... Сам Иисус, сверхсущностная Причина наднебесных сущностей, непреложно придя к свойственному нам, не отступал от Им учиненного и избранного человеческого благочиния, но благопорочно повиновался указаниям Отца и Бога, [передававшимся] через ангелов... По спасительному для нас благодетанию сам Иисус **вошел в чин возвестителей** (ἐκφαντορικὴν τάξιν) и был наречен «Ангелом Великого Совета» (Ис. 9, 6). Ведь Он Сам на манер ангелов (ἀγγελοπρεπῶς) говорит, что возвестил (ἀνήγγειλεν) нам то, что услышал от Отца (Ин. 8, 26—28; 15, 15)⁵⁵.

В некотором смысле Сын Божий также является высшим из символов: как Слово Божие — Он через Себя являет и открывает Отца; как Воплотившийся — Он обнаруживает Свое божество через Свое человечество. Да не именует Иисуса «являющим символом» подобно современным богословам, но приведенная выше цитата допускает возможность такой интерпретации⁵⁶. Редкий термин «возвеститель»

⁵⁴ Ср.: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14, 9); «...о славе Христа, который есть образ (εἰκόν) Бога невидимого» (2 Кор. 4, 4); «Он, будучи образом Божиим, не посчитал хищением быть равным Богу, но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек» (Флп. 2, 6—7); а также: *Iren. Adv. haer.* 4, 6, 5, 82—85 Rousseau: «Отец всем открыл Себя (ἀτεκάλυψεν ἑαυτόν), делая видимым (ὁρατόν) всем Свое слово; и наоборот, Слово всем показало (ἐδείκνυ) Отца и Сына, сделавшись видимым (ὁρώμενος) всем»; 4, 6, 6, 94—98: «через Самое Слово, сделавшееся видимым (ὁρατοῦ) и осязаемым, Отец являлся (ἐδείκνυτο), хотя не все одинаково веровали, но все видели (εἶδον) в Сыне Отца, ибо Отец есть невидимое (τὸ ἄορατον) Сына, а Сын есть видимое (τὸ ὁρατόν) Отца»; 4, 7, 2, 26—30: «все, от начала знавшие Бога и предсказывавшие пришествие Христа, получили откровение (ἀποκάλυψιν) от Самого Сына, Который в последние времена сделался видимым (ὁρατοῦ) и осязаемым, и говорил с человеческим родом»; *Clemens Alexandrinus. Strom.* V 6, 34, 1—2: «Сын именуется ликом Отца, ведь воплотившись и став доступным пяти органам чувств, Логос стал **явителем** Отчего свойства (ὁ τοῦ πατρῶφου μὴνυτῆς ἰδιώματος)».

⁵⁵ *Areop.* СН. 4, 4 (181D).

⁵⁶ Об Иисусе как являющем символе см.: *Rahner K. The Theology of the Symbol // Theological Investigations. Vol. IV: More Recent Writings. L., 1974. P. 221—252* (впервые опубликовано в *Cor Jesu: Commentationes in Litteras Encyclicas Pii Pp. XII «Haurietis Aquas».* Bd. I: Pars Theologica. Hrsg. v. A. Bea, H. Rahner, H. Rondet, F. Schwendimann. R., 1959. P. 461—505), а также: *Петров В. В. Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера //*

в очередной раз отсылает к неоплатоникам, в частности, к сочинениям Прокла⁵⁷.

Символ и мимесис (подражание). Актом раздаяния Хлеба и Чаши священноначальник воспроизводит священную драму — повторяет действия Иисуса на Тайной Вечери, когда Он впервые посредством Хлеба и Чаши открыл апостолам тайну Своего нисхождения в материальность:

Применительно к... священнодействиям таинств (μυστηρίων τελετάς) наши священнослужители... не отказались от боголепных символов. Мы видим, что... сам Иисус... передает богоделательные таинства (θεουργὰ μυστήρια) посредством символического трапезования (διὰ τυλικῆς τραπέζωσης)⁵⁸.

Трапеза Тайной Вечери является высшим из символов:

Преподавание... Хлеба и Чаши... приводит на память божественнейшую Вечерю, начальнейший символ совершаемых таинств (ἀρχισυμβόλου τῶν τελουμένων), во время которой и Сам Создатель (δημιουργός) символов... исключил того, кто... не единонаравно разделял с Ним за трапезой священное⁵⁹.

Таким образом, «богоподражательное священнодействие» иерарха, оперирующего символами, введено и легитимизировано Самим Христом. В евхаристическом таинстве иерарх одновременно подражает Христу, преподававшему Хлеб и Чашу на Тайной Вечери, и «изображает» сам акт Боговоплощения, соделывая его «видимым»⁶⁰.

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 309—317.

⁵⁷ Ср.: *Proclus*. In Plat. rem publ. II 153, 1—23; II, 255, 15; *Areop.* СН. 10, 2 (273А). О термине «возвещающий» см.: *Шичалин Ю. А.* Заметки о переводах Ареопагитского корпуса в серии «Основания христианской культуры» (СПб., 1994; 1997) // Греко-латинский кабинет. № 3. 2000. С. 108—111.

⁵⁸ *Areop.* Ер. 9, 1, 62—67 (1105D—1108А). Ср.: «Священноначальник приступает к их [богоделаний] символическому священнодействию; и это [он творит] так, как установил сам Бог (τοῦτο θεοπαραδότως) [на Тайной Вечере]» (ЕН. 3, 3, 12, 441D); а также: «через соразмерное этим [вещам] знание (διὰ τῆς τοῦτων ἀναλογικῆς γνώσεως)» (DN. 5, 9, 825А).

⁵⁹ *Areop.* ЕН. 3, 3, 1 (428В).

⁶⁰ *Ibid.* 3, 3, 12 (441D—444А): «Священноначальник оправдывается за превосходящее его самого священнодействие, сначала священно взывая к Нему [Иисусу]: «Ты сказал: сие творите в Мое воспоминание». Он просит сделать его достойным этого богоподражательного священнодействия, чтобы посредством уподобления Самому Христу совершить божественное, и всенепорочно раздать

Это миметическое воспроизведение священноначальником Боговоплощения определяется как «соделывание зримым в чувственном, словно в образах»:

Соделывая зримым в чувственном (αἰσθητῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων), как в образах (ὡς ἐν εἰκόσι), [священноначальник] изображает (διαγράφει) Иисуса Христа, нашу умопостигаемую жизнь, Который из свойственной божественному сокрытости, посредством совершенного и неслиянного ради нас Вочеловечения, человеколюбиво видотворится из нас и непреложно проходит из единого по природе к нашей делимости⁶¹.

Когда в священнодействии Синаксиса священноначальник «изображает» (т. е. становится символом) Иисуса Христа, речь идет о действиях, которые делают изображаемое («воспеваемое») присутствующим. В неоплатонической традиции у Юлиана встречается схожее представление о том, что боги начинают присутствовать, когда их деяния воспроизводятся в виде мистериальной драмы. Рассуждая о том, насколько допустимо использовать мифы, Юлиан приходит к выводу, что «мифография» приемлема в практической философии, а именно в этике и в той части теологии, которая имеет дело с таинствами и мистериями (τῶ τελεστικῷ καὶ μυστικῷ). «Природа любит скрываться», а потому «сокровенное божественной сущности» не терпит, когда его открывают толпе и непосвященным таким, как оно есть:

Неизреченная и непознаваемая [божественная] природа... исцеляет (θεραπεύει) не только наши души, но также и наши тела и соделывает присутствие (παρουσίας) богов: такое, думаю, часто случается через мифы, когда посредством загадок (αἰνιγμάτων) вкупе с драматической постановкой мифов (μετὰ τῆς μύθων σκηνοποιίας) [истина богов] вливается (ἐγχέεται) в уши многих, неспособных воспринять божественное в его чистоте (καθαρῶς)⁶².

Юлиан выражает характерное для позднего неоплатонизма представление об античной мистериальной практике, согласно которому умопостигаемая истина открыта лишь избранным посвященным, тогда как «многим», в меру возможностей их восприятия, эта истина

[евхаристические дары], и священно причастить причащающихся священно. [Он] священнодействует божественное и делает воспеваемое видимым (ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα) посредством священно предложенных символов». Ср.: «[чин священников] сам исполняет богоделания (δρᾷ τὰς θεουργίας), показывая (ὑποδεικνύσα) [их] посредством священнейших символов» (Ibid. 5, 1, 6, 505D).

⁶¹ Ibid. 3, 3, 13 (444C).

⁶² *Julianus. Ad Heraclium cynicum. XI 1—14.*

предстает в облачении «символов», т. е. сокрытой в загадках и притчах. То же видение, но уже применительно к христианскому священнодействию, характерно для ДА в «Церковной иерархии»: священноначальник (посвященный) созерцает чистые умопостигаемые логосы совершаемых таинств, тогда как «многие» довольствуются лишь созерцанием «символов» (обрядя в его чувственной и зримой явленности)⁶³.

Между приведенным фрагментом (441 CD) из АК и процитированным сочинением Юлиана имеется и еще одна параллель. ДА представляет Боговоплощение как процесс, посредством которого умный и простой Иисус непреложно проходит из сокрытого и единого в явленное и раздробленное. Сходным образом в неоплатонической экзегезе Юлиана представлен Дионис, сын бога Зевса и смертной Семелы:

Такова сущность этих сказаний, если они точно исследованы и рассмотрены теми, которые искали, что за бог Дионис, и **высказали в мифе истину**, которая, как я говорил, прикровенно выражает сущность этого бога и его вынашивание (κύψιν) Отцом [Зевсом] в умопостигаемом⁶⁴, его **нерожденное рождение** (ἀγέννητον τόκον) в этом [чувственном] космосе ... вселенной... Впрочем, я не желаю покаявать, как в театре, **бога, который одновременно сокрыт и явен** (τὸν κρύφιον ἄμα καὶ φανερόν θεόν)...⁶⁵

⁶³ *Aerop.* ЕН. 3, 2 (428А): «В то время как многие глядятываются только в божественные символы [Дары на престоле], сам [священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]»; *Ibid.* 3, 3, 3 (429В): «священноначальник, хотя и благовидно низводит к низшим свое единое иерархическое знание, пользуясь множеством священных загадок, но опять, как отрешенный и не удерживаемый меньшими, восстанавливается в своем начале не претерпев ущерба и, совершив умственный вход в свое единое, чисто видит единовидные логосы совершаемых [таинств], делая божественнейшее возвращение к первичному концу человеколюбивого выхождения во вторичное». Ср. схожее описание таинства Крещения, при котором священноначальник, совершая обряд, одновременно выходит во «вторичное» бытие чувственных символов, но не прекращает умного созерцания божественных зрелищ (т. е. пребывает в «первичном» умопостигаемого бытия): «Совершив это, он [священноначальник] вновь простирается от выступления ко вторичному к созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минув свое, но переходит от божественного к божественному, всегда движимый богоначальным Духом» (*Ibid.* 2, 2, 8, 397А).

⁶⁴ Согласно мифу, мать Диониса Семела погибла в огне, когда к ней сошел Зевс, и тот, чтобы не дать умереть зачатому ею Дионису, зашил зародыша себе в бедро и выносил.

⁶⁵ *Julianus.* Ad Heraclium cynicum. 16, 17—28 (221С).

ДА не единственный, кто мог усматривать сходство между Дионисом и Иисусом Христом. Это видели и другие авторы его эпохи. Достаточно указать на поэму-целтон «Христос страждущий». В ней из слов трагедий Еврипида составлена христологическая поэма о трех заключительных днях Страстной недели. При этом Еврипидовы строки, описывающие метаморфозы Диониса, были приспособлены к описанию принятия Христом человеческой природы. Хотя в современной науке консенсус относительно авторства поэмы не достигнут, во всех рукописях она приписывается Григорию Богослову (ок. 330—389/390)⁶⁶.

Юлиан утверждает что мистериальная драма, как телестический (связанный с посвящением в таинства) миф из числа тех, что передал сам Орфей, устроитель (*καταστήσάμενος*) священнейших из таинств, исцеляет не только души, но и тела⁶⁷; и в этом Юлиан всего лишь продолжает Ямвлиха. Если в неоплатонизме Плотина и Порфирия единения с божественным можно было достичь «теоретически» — в созерцании, то после Ямвлиха равное значение в деле восхождения к богам отводится молитве и теургии (священнодействию)⁶⁸. Единение с богами достигается не только в умозрении, но и через телесные действия и объекты (т. е. через «символы»). Священнодействия — это «драматическая», или «сценическая», постановка, необходимая для людей, неспособных воспринять божественное в его чистоте. И однако эта «сценография» исцеляет души и тела, соделывает присутствие богов⁶⁹.

⁶⁶ В авторстве Назианзина убежден Андре Туилье, опубликовавший критическое издание поэмы (*Grégoire de Nazianze. La passion du Christ / Introd., texte critique, trad., notes et index de A. Tuilier. P., 1969. SC; 149*). Тем не менее приводились доводы и в пользу отнесения ее к существенно более поздней эпохе: некоторые считают ее автором Константина Манасси (ок. 1130—1187), см.: С. С. Аверинцев. Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии (1965), переиздано в кн.: *Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 385—403* (о проблеме авторства: с. 385—386; о самой поэме: с. 388—396). См. также: *Михалицын П. Е. История атрибуции христианской трагедии «Χριστὸς πάσχων» («Страждущий Христос»)*. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/434669.html> (дата обращения 09.09.2014).

⁶⁷ *Julianus. Ad Heraclium synicum. 12, 8—10 (217C)*. Схожее рассуждение о двойном (телесном и умном) спасении и освящении имеется и в *Areop. ЕН. 7, 3, 9 (565BC)*, см. текст к прим. 82, *ниже*.

⁶⁸ См. *Петров В. В. Мыслительный гимн и возводящая молитва у Дионисия Ареопагита и его предшественников-неоплатоников // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы) / Под общ. ред. А. В. Серегина. Вып. 2. М., 2010. С. 210—239.*

⁶⁹ См. прим. 86.

Обряды, реализуемые через посредство символов, совершаются «реально», в самих вещах. То, что у священнодействий имеется умный смысл, значимо для духовного возведения. Но таинство совершается и на телесном уровне, где это единство обеспечивается посредством особых сущностей — символов или синфем (знаков), которые «предельно соединены» с высшим бытием. Таким образом достигается целостность — и по душе, и по телу — соединения человека с божественным.

Слова ДА о том, что в евхаристическом священнодействии иерарх «подражает» самому Иисусу, «изображает» Его и зримо воспроизводит невидимое, находят соответствие не только у Юлиана, но и у Ямвлиха, который сходным образом понимал богослужebные «символы» (обряды):

Священный обряд (ἁγιστεία) и жреческое служение... подражают (μιμεῖται) порядку богов... Они включают... удивительные знаки (ἐνθίματα), посланные сюда демиургом и отцом всего, с помощью которых невыразимое изрекается в неизреченных символах, не имеющее вида удерживается в видах, а превосходящее всякий образ (εἰκόνας) отпечатлевается посредством образов (δι' εἰκότων ἀποτυπώται)⁷⁰.

Налицо даже лексическое совпадение: ДА именует Иисуса, раздающего Хлеб и Вино на Вечере, «Создателем (демиургом) символов»⁷¹, и Ямвлих говорит о демиурге и отце, чьи символы, рассеянные по миру, активируются при священнодействии.

Итак, священноначальник, будучи образом божественных энергий⁷², приобщается ими к Единому, т. е. к Богу. Здесь образ причастен образцу. Богоподражание священноначальника не является лицедейством актера⁷³. В момент, когда священноначальник воспроизводит действия Иисуса за Трапезой, он сам становится Его живым образом, предельно соединенным с Первообразом — Тем, Кого он символически изображает.

⁷⁰ *Iambl. De mysteriis*. I, 21 (65), 6—16. Схожие выражения у ДА см. в: ЕН. 1, 5 (376D—377A).

⁷¹ *Areop.* ЕН. 3, 3, 1 (428В).

⁷² *Ibid.* 5, 1, 7 (508СD): «Священнические порядки (ιερατικάι διακομιήσεις) суть образы (εἰκόνας) божественных энергий, их благоустроенного и несмешанного порядка (τάξεως)... Богоначальные энергии благоустановленно и несмешанно распределены в... [священноначальных] чинах».

⁷³ В этом смысле ошибочно мнение Уэше о том, что «представление Дионисия о символе созвучно некоторым современным пониманиям литургии и таинств... И литургия — это в первую очередь “шоу”, которое скорее наблюдают, чем служение, в котором участвуют» (*Wesche K. P. Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // SVTQ. Vol. 33 (1). 1989. P. 73*).

Степени причастности Богу. В богословской системе АК подразумевается наличие разных степеней причастности Богу и различных степеней обожения для разных существ⁷⁴. Самое полное и непосредственное причастие Богу достигается чистым умопостигаемым узреванием: Серафимы, Херувимы и Престолы удостоены приобщения (κοινωνίας) к Иисусу не в священных образах (т. е. не через евхаристические хлеб и вино), но «истинно» (ἀληθῶς) к Нему приближаются, утверждены в «первой» причастности (μετουσίᾳ) к знанию Его богодейственных (θεοουργικῶν) светов⁷⁵. (Это рассуждение ДА повлияло на ангелологию Севира Антиохийского⁷⁶). В пределе именно

⁷⁴ *Areop.* ЕН. 4, 3, 3 (476D): «Причастие божественного происходит во всех священных [существах] соответственно [их] достоинству, и при этом оно совершенно неумаляемо и недвижимо и стоит неуклонно внутри соответствующей божественному учреждению особости».

⁷⁵ *Areop.* СН. 7, 2—4: Первые сущности «созерцают не как созерцатели чувственных или мыслительных символов и не как те, кто возводится к божественному посредством пестроты созерцаний священного Писания (ἱερογραφικῆς θεωρίας), но как наполняемые высочайшим светом всяческого нематериального знания и исполненные, сколь дозволено, пресущественным и трисветлым созерцанием начальной красоты, творящей [всякую] красоту. И точно так же приобщения к Иисусу они удостоены не в священнолепных образах (εἰκόσιν ἱεροπλάστος), отпечатлевающих богоделательное подобие в формах, но как истинно к Нему приближающиеся в первом причастии [через] знание Его богоделательных светов... Они исполнены преимущественного обожения благодаря высочайшему, свойственному ангелам, знанию богоделаний... Таков... первый порядок небесных сущностей, поставленный непосредственно “вокруг Бога” и окрест Бога... [Они] восклицают: “Благословенна слава Господа от места Его!”... Как богоподобные, они суть божественные “места”... богоначального “покоя” (καταπαύσεως)». Ср.: «Если небесные силы, через участие в премудрости и освящении, принимают участие (participium sumunt) в умопостигаемом свете, т. е. в божественной природе, и в том же свете и премудрости получила участие также человеческая душа, то в отношении друг друга они будут одной природы и одной сущности (substantiae)» (*Origenes. De princip.* IV 4, 9, 352—7 (Crouzel-Simonetti)).

⁷⁶ В гомилиях Севира Антиохийского (сохранились в сирийском переводе) сказано, что ангелы суть «сотворенные духи, умопостигаемые и бестелесные сущности... причастные первому, нетварному и сущностному свету, явленному в Святой Троице, просвещаемые оттуда» (Ном. 72 // РО. Т. 12, fasc. 1. Р. 76). Согласно Севиру, в словах «Благословенна слава Господа от места Его!» (Иез. 3, 12) «под “местом Господа” следует понимать... нематериальные сущности, из всего небесного воинства к Нему ближайšie, наслаждающиеся божественными причастностью и созерцанием (θεωρία) и исходящим оттуда умопостигаемым и невыразимым светом. Вследствие этого херувимы именуются Его престолом и седалищем, как если бы, по причине столь великого и совершенного их просвещения, насколько возможно, [Бог] восседал, располагался и обитал

ангельский тип причащения Богу является целью для человека⁷⁷. В эсхатологической перспективе различие между ангелами и людьми будет нивелировано, а для святых умов ангелоподобное (но не ангельское) состояние возможно уже в земной жизни⁷⁸.

Таким образом, с истинным причащением к божественному в АК ассоциируется не физическое «вкушение» Даров, как можно было бы

в них» (Ном. 101 // PO. 22, fasc. 2. P. 251–253); «Они занимают место столь высокое и столь возвышенное, что их именуют “местом Господа”. И поскольку они причастны божественной славе и просвещены ею, они способны возвращать и воздавать в обмен на эту славу благословение и хвалу Тому, кто дал им умопостигаемый свет, в точности как те, кто, получая свет от солнца, тоже светят, отражая свет». Сохранился греческий текст процитированного отрывка из Ном. 101: Σευήρου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΙΑ ΔΙΑΦΟΡΑ (ex catena Vaticana veterum interpretum vaticiniorum Isaiae et Ezechielis): Ἀπὸ λόγου ρα'. Τόπον δὲ Κυρίου νοητέον ἐπὶ τοῦ προκειμένου, τὰς ἐγγιζούσας αὐτοῦ οὐσίας, παρὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις αὐτῶ, καὶ πλέον τῆς θείας μετουσίας καὶ θεωρίας ἀπολανούσας, καὶ τοῦ ἐκείθεν νοεοῦ καὶ ἀπορρήτου φωτὸς· τοῦτου γὰρ ἕνεκα καὶ θρόνος αὐτοῦ καὶ κάθεδρα καλεῖται τὰ χερουβιμ· ὡς διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας ἐλλάμψεως κατὰ τὸ δυνατόν, οἰονεῖ ἐγκαθεζομένου καὶ ἐνανταπαυομένου καὶ ἐμφίλοχωροῦντος αὐτοῦ (Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus / Ed. A. Mai. T. 9. R., 1837. P. 738). См. также: Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxf., 1976. P. 41–44; MacCoull L. S. B. The Monophysite Angelology of John Philoponus // Byzantion. 1995. Vol. 64. P. 388–395 (здесь: P. 389–390). Указываемая нами параллель между гомилиями Севира и СН. 7, 2 (208С) до сих пор не была отмечена исследователями. Известно, что Сеvir первым использовал АК в своих работах. Он трижды ссылается на ДА, цитируя Ер. 4, 19–20 и дважды — ДН. II, 9 (133, 5–9), но датировка этих сочинений неточна — от 518 до 528 г. (Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. Oxf., 1998. P. 11–15). Поскольку Ном. 72 Севира написана в 515–518 г., мы получаем самый ранний terminus ante quem для датировки СН.

⁷⁷ *Areop.* ДН. 1, 4 (592BC): «Когда же мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся христовидного и блаженнейшего покоя (λήξεως) и *всегда*, — согласно Речению, — *с Господом будем* (1 Фес. 4, 17), тогда, с одной стороны, исполняясь в пречистых **созерцаниях** Его **видимого** богоявления, **озаряющего** нас светлейшими блистаниями, как учеников во время того божественнейшего Преображения, а с другой, **причащаясь бесстрастным и нематериальным умом** Его умопостигаемого светодаяния и превосходящего ум соединения в неведомых и блаженных интуициях пресветлых лучей, в божественнейшем подражании сверхнебесным умам, — тогда мы, как говорит истина Речений, *будем равны ангелам и будем сынами Божиими, будучи сынами воскресения* (Лк. 20, 36)».

⁷⁸ *Areop.* Ер. 10 (1117B): «Уже здесь некоторые пребывают с Богом... и из настоящей жизни отходят к будущей, — ангелоподобно жительствова среди людей». См.: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской филологии VII в. М., 2007. С. 121, а также: С. 196–198, примеч. 478–480.

ожидать при описании Евхаристии, но умное «узрение» божественных тайн, символом которых они являются. Характерно, что лексическая связка «узрение и причащение» встречается в АК только в ЦИ, но там — многократно (12 раз).

Причастность Богу через чувственно явленные евхаристические «символы» (Хлеб и Чашу) — менее полная: «причастие (μετάληψις) в божественнейшей Евхаристии» есть лишь образ «причащения (μετουσίας) к Иисусу». В этом «наша» иерархия уступает небесной, являясь ее подражанием⁷⁹. Поэтому и обожение, которое дается нам, именуется здесь же «соразмерным нам обожением» (τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως).

Причастие умное и причастие «в символах». Следует ли из сказанного, что ДА учит лишь об умной Евхаристии и отвергает телесное вкушение Даров? Нет, в его системе действительны оба модуса, хотя телесное причастие уступает умному и готовит его. В АК дважды говорится о телесном причащении, и оба раза — в последней, седьмой главе «Церковной иерархии»⁸⁰. В одном из этих случаев автор АК защищает обычай крестить и причащать несмышленных младенцев, поясняя, что

⁷⁹ *Areop.* СН. 1, 3 (121С—124А): «Невозможно нашему уму возвыситься до... подражания небесным иерархиям и их созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему материальным руководством, понимая, что прекрасные явления суть отображения (ἀπεικονίσματα) невидимого благолепия, и чувственные благоухания суть отпечатки (ἐκτυλώματα) умопостигаемого раздаяния, и материальные светлы — образ (εἰκόνα) нематериального светодаiania, и развернутые священные поучения — [образ] наполнения ума созерцанием, и чины здешних порядков — [образ] согласного с божественным и упорядоченного состояния, причастие в божественнейшей Евхаристии (εὐχαριστίας μετάληψιν) — [образ] приобщения (μετουσίας) Иисусу. И все иное дано небесным существам надмирно, а нам — в символах (συμβολικῶς)».

⁸⁰ Аутентичность этой главы подвергалась сомнению Б. Бронсом, который предположил, что она не является авторской, но представляет собой редакторскую вставку (*Brons B. Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum. Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen.* Göttingen, 1975). Посредством сравнительного анализа лексики и доктринального содержания Бронс пришел к выводу, что к исходному «дионисиевскому» варианту «Церковной иерархии» — относятся первые шесть глав тактата, а также заключительные фразы двух последних параграфов седьмой главы. Таким образом, раздел 6, 3, 5 (536D—537A) рассматривается им как фрагмент изначального заключения трактата, к которому причислены также фрагменты 7, 3, 10, 565С (тайное учение) и 7, 3, 11, 568D—569А (заключительные фразы). Разделы 7, 1, 1 — 7, 3, 9 (552D—565С), а также апологию практики причащения младенцев (7, 3, 11, 565D—568С) он считает позднейшим добавлением («вторичным текстом»), принадлежащим не самому автору, но руке некоего редактора. Выводы Бронса нам представляются ошибочными.

символы «приобщения Богоначалию» вскармливают причащающегося, давая залог будущего узревания божественного и общности с Богом⁸¹. А ниже он недвусмысленно заявляет, что

Божественное законоположение священного обоим [душе и телу] дарует приобщение (κοινωνία) к Богоначалию: душе — в чистом созерцании и знании совершаемых [обрядов], телу же — как в образе — посредством божественнейшего мира и священнейших символов приобщения к Богоначалию. Это [двойное приобщение] освящает всецелого человека, священнодействует целостность его спасения и посредством всецелостности обрядов возвещает его будущее совершеннейшее воскресение⁸².

Кроме того, у ДА имеется высказывание, которое можно интерпретировать в том духе, что символы «предельно соединены с божественным»⁸³.

Не является ли такая позиция внутренне противоречивой? Если ДА — последовательный неоплатоник, то он, возможно, должен был

⁸¹ *Areop.* ЕН. 7, 3, 11 (568С): «Священноначальник преподает (μεταδίδωσι) ребенку священные символы (ιερω̄ν συμβόλων), чтобы он был *посредством этого вскармлен* (ἐν αὐτοῖς ἀνατραφεῖν) и имел не иную жизнь, но только такую, которая вечно будет доставлять ему созерцание божественного (τὰ θεῖα θεωροῦσαν) и делать его общником (κοινωνόν) в священных преуспеваниях».

⁸² *Ibid.* 7, 3, 9 (565ВС). Как замечает Б. Бронс, «утверждение некоего самостоятельного значения телесного причащения таинств, существенно отличающееся от понимания таинств как анагогического умозрения, и следующие из этого сотериологически-эсхатологические выводы для тела в АК встречаются только здесь и потому являются последующим дополнением» (*Brons. Op. cit.* S. 109—110 [= S. 11—12]). Подобной точке зрения противоречит схожее рассуждение о «целостности» применительно к воскресению, находящееся в разделе, признаваемом Б. Бронсом аутентичным, см.: DN. 6, 2 (856D—857A): «людям, как смешанным, даруется ангеловидная жизнь по возможности от изобилия Человероколюбия, которое и отошедших (ἀλοφοιτώντας) нас к Себе обращает и призывает; и еще более божественно то, что нам как **целым** (ὅλους), **то есть душами и сопряженным с ними телам** (τὰ συζυγῆ σώματα), обещано переставление (μεταθήσειν) к совершенной жизни и вокресению». Сам Бронс ссылается на этот отрывок, но считает эту апологию телесного воскресения, основанную на идее сопряженности (сизигии) тела и души, сущностно отличающейся от апологии телесного причащения в 565В (*Brons. Op. cit.* S. 106 [= S. 8]). Доводы Бронса не представляются убедительными.

⁸³ *Areop.* ЕН. 3, 3, 13 (444С): «Вот что являет священноначальник... являя взору покровенные Дары, разделяя их единое на многое, и — вследствие предельного единства раздаваемых [таинств] с [символами], посредством которых [совершаемое] происходит (πρὸς τὰ [δῶρα] ἐν οἷς [τὰ δρώμενα] γίνεται) — соделывая общниками [божественного] тех, кто им [символам] причащается».

бы говорить только об умном причащении? Как мы покажем ниже, телесное («символическое») причастие вполне соответствует не только христианскому вероучению, но и принципам, лежащим в основе позднего неоплатонизма.

Часто полагают, что телом озабочена только христианская эсхатология, тогда как платонизм принимает в расчет только душу. Августин не раз цитировал изречение Порфирия: *omne corpus fugiendum esse*, «должно избегать всякого тела»⁸⁴, и Порфирий начинает биографию Плотина словами о том, что тот стыдился своего пребывания в теле. Однако пренебрежение телесным характерно только для первого этапа неоплатонизма, как раз и представленного сочинениями Плотина и Порфирия, полагавшими, что для достижения единения с Единым достаточно индивидуального созерцания. Напротив, позднейшие авторы — Ямвлих, Юлиан, Сириан, Прокл — не меньшую важность в возведении к богу отводили священнодействию (теургии) и молитве, которые задействуют телесные синфемы и символы⁸⁵.

В неоплатонизме Ямвлиха символы способны обеспечить связь с божеством, которая вовсе не является интеллектуальной. Более того, попытка «понять» символы окажется даже вредной. Вот как поясняет это он сам:

Совершенное действие (τελεσιουργία) неизреченных обрядов (ἔργων), богоподобное совершение которых превышает всякое мышление, и сила невыразимых символов, понимаемых одними богами, содействуют теургическому единению. Поэтому мы и не совершаем это мышлением — в таком случае их действие (ἐνέργεια) будет умственным и зависящим от нас, а ни то ни другое не является истинным. В действительности, даже когда мы не мыслим, символы (συνθήματα) сами по себе совершают (δράζ) свое дело, и неизречен-

⁸⁴ Aug. De civ. Dei XII, 27; *Retract.* I 4, 3 (CSEL. Vol. 36. P. 24). См. также: De civ. Dei XII, 27 (CCSL. Vol. 48. P. 383); XIII, 16—19 (396 ff.); XXII, 26 (853); De Trinit. XIII, 12 (CCSL. Vol. 50A. P. 398); *Sermo* 241, 7, 7 (PL. 38. Col. 1137).

⁸⁵ Ср.: *Proclus.* In Tim. 1, 210, 1—26: «симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производит [в сущих, которые вышли из богов,] не что иное, как то, что они получили в удел от природы, — символы, усваивающие их той или иной цепи богов. Поскольку природа спускается сверху от самих богов и распределяется по чинам богов, она вложила в сами тела синфемы их свойственности богам: в одни тела — синфемы Солнца, в другие — синфемы Луны, а в иные — синфемы какого-либо другого бога, и она поворачивает (ἐπιστρέφει) эти тела к богам, одни — к богам вообще, другие — к тому или иному богу, приводя свои порождения к совершенству сообразно тому или иному отличительному свойству богов».

ная сила богов, к которым они относятся, сама узнает свои образы (εἰκόνας), не побуждаемая нашим мышлением...

Не нашими мыслями божественные причины по преимуществу призываются в действие, но эти мысли, все лучшие состояния (διαθέσεις) души и наша чистота должны предшествовать этому действию как вспомогательные причины. Главное, что побуждает божественную волю, — это сами божественные символы (συνθήματα). Таким образом, божественное приходит в движение от себя самого и не получает начала своей деятельности ни от какого менее совершенного существа⁸⁶.

Ямвлих, который в другом месте утверждает необходимость интеллектуального возведения⁸⁷, здесь заявляет, что само священнодействие как таковое обладает возводящей силой: сами синфемы и символы, безо всякой нужды в их истолковании, понимаются как «возводящие»⁸⁸.

Гносис и священнодействие (жреческий путь) Ямвлих рассматривает как два дополняющих друг друга пути:

Человек, понимаемый как обожествленный, некогда единый в созерцании богов, перешел к другой душе, приспособленной к человеческому виду формы, и потому он оказался в путях необходимости и судьбы. Нужно рассмотреть, в чем состоит освобождение человека и его избавление от этих пут. И здесь нет иного способа, кроме знания богов (τῶν θεῶν γινῶσις). Познать Благо — это и есть идея блаженства... Священными путями она отмеряет (ἱερατικαῖς ὁδοῖς ἀναμετρεῖ) умпостигаемые сущности... Она есть познание бога отца, предсущего и самоначального... Она сохраняет истинную жизнь, возводя ее к ее отцу... Знай, что это есть первый путь блаженства, дающий мыслительное наполнение душ божественным единением. А [второй путь] — жреческий и теургический дар Блаженства — называется вратами к богу (θύρα πρὸς θεὸν), создателю всяческих, или же местом и двором (αὐλή)⁸⁹ Блага. Прежде всего он обладает свойством очищать душу..., затем он готовит разум (διανοίᾳς) к причастности и созерцанию (μετουσίαν καὶ θέαν) Блага... и наконец — к единению с богами, подателями благ.

И когда [теургия] сочетает душу с отдельными частями вселенной (κατ' ἰδίαν ταῖς μοίραις τοῦ παντὸς συνάψη) и со всеми пронизы-

⁸⁶ *Iambli. De myster.* 2, 11 (97), 5.

⁸⁷ Ср.: *Ibid.* 7, 2 (250), 13—18; 10, 6 (292), 12).

⁸⁸ О теоретической основе такого подхода см.: *Петров В. В.* Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Диалог со временем. Вып. 24. 2008. С. 148—166.

⁸⁹ Об αὐλή в этом смысле см.: *Proclus. In Crat.* 94, 7; *Orac. chald. Frag.* 202.

вающими их божественными силами, это приводит душу к всеобщему Творцу и вверяет ему, ставит вне всякой материи, соединяет только с вечным Логосом... Наконец, теургия утверждает (ἐντίθησιν) душу во всецелом боге-создателе. И это конец жреческого возведения у египтян (τέλος τῆς ἱερατικῆς ἀναγωγῆς)⁹⁰.

Позднее Дамаский будет писать о том же:

Жреческое искусство (ἱερατικὴ) и философия отправляются не от одних и тех же начал. Так, если философия нисходит (καθῆκουσα) в осадок (ὕποστάθμην) сущих из единой Причины всего, ... то жреческое искусство (ἱερατικὴν), т. е. почитание (θεραλεία) богов, так или иначе вяжет канаты возводящего спасения (ἀναδήσασθαι τὰ πείσματα τῆς ἀναγωγῆς σωτηρίας)⁹¹ от... уровня, относящегося к миру и становлению⁹². Оно начинается от имеющихся космических причин и имеет дело с ними...⁹³

Тот же Дамаский замечает, что разные философы отдавали предпочтение то философии, то священному искусству, но в идеале оба пути к спасению сходятся воедино:

Одни предпочитают философию, подобно Порфирию, Плотину и многим другим философам. Другие предпочитают жреческое искусство (ἱερατικὴν), подобно Ямвлиху, Сириану, Проклу и всем священнодействующим (οἱ ἱερατικοί). Но Платон, поняв, что существует много доводов (συνηγορίας) с обеих сторон, собрал их в единую истину, назвав философа “вакхантом”. Ибо тот, кто отделил себя от становления, должен стать посередине, и свести то и другое в тождество⁹⁴.

Приведенные тексты неоплатоников, придававших равное значение гносису и теургии, помогают понять, почему ДА, который отдает предпочтение умному созерцанию, полагая именно его истинным причастием к божественному, считает действенным и телесное причащение, реализуемое в обрядах, которые оперируют чувственными

⁹⁰ *Iambl. De myster.* 10, 5 (290), 7—6 (292), 5.

⁹¹ Ср.: *Plato. Tim.* 85e 5—7: «желчь проникает до самого мозга и палит его, как бы сжигая корабельные канаты отчаливающей на волю души».

⁹² Ср.: *Iambl. De myster.* 10, 5 (290), 7—6 (292), 5.

⁹³ *Damascius. Hist. philos.* 4A / *Damascius. The Philosophical History / Text with transl. and notes by P. Athanassiadi.* Athens, 1999. P. 78 [= *Suidae Lexicon (Adler) II*, 613, 14 (ἱερατικὴ) + *Photius. Bibl. Cod.* 242, 232].

⁹⁴ *Damascius. In Phaed.* (versio I) I, 172, 1—7. Ср.: *Plato. Phaedo.* 69c: «вакханты (βάκχοι)... суть не кто иные, как истинно философствующие (οἱ περὶ φιλοσοφικότες ὄρθῳς)».

предметами. Последнее, впрочем, является для него вторичным: оно не заменяет первого, но открывает к нему путь⁹⁵.

Выше уже цитировались слова ДА о том, что символическое (телесное) священнодействие необходимо (и является начальным этапом на пути к умопостигаемому) потому, что сами люди по своей душевно-телесной организации «символичны», как «символично» и их священноначалие⁹⁶. Это находит концептуальные и лексические параллели у Юлиана, который замечает, что те, кто пребывают в телах, и служить должны телесно:

Наши отцы устроили статуи (*ἀγάλματα*), алтари, стражу неугасимого огня и все такого рода вещи **как символы** присутствия богов (*παρουσίας τῶν θεῶν*) — не для того, чтобы мы полагали эти символы богами, но чтобы посредством них (*δι' αὐτῶν*) мы служили богам. Ибо, **будучи в телах** (*ὄντας ἐν σώματι*), **мы должны творить богам телесную службу** (*σωματικὰς λατρείας*), хотя сами боги бес-телесны⁹⁷.

В АК лицами, соединяющими созерцание со священнодействием, являются «священный Карп»⁹⁸ и «божественный Иерофей». ДА пишет о своем знаменитом руководителе (*τῷ κλεινῷ καθηγεμόνι*), что тот усваивал знание божественного не только из Предания или Речений, но

получив посвящение (*ἐμυήθη*) от некоего божественнейшего вдохновения, [Иерофей] не только узнавал, но и переживал (*οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν*) божественное, и вследствие, если так можно выразиться, симпатии к божественному усовершенся (*ἀποτελεσθεῖς*) в ненаучимом и таинственном единстве божественного и вере⁹⁹.

⁹⁵ *Areop.* EH. 3, 3, 1 (428A): «перейдем к истине первообразов... чтобы пестрый и священный состав символов не оказался бесполезен для [совершенствуемых], когда видится только их внешнее (*μέχρι τῶν ἐκτός φαινομένη μόνον*)». Ср. EH 2, 2, 3 (397C), где обряд крещения в его телесной явленности есть вводное душеводительство (*εἰσαγωγικὴ ψυχαγωγία*), распределяющее (*ἀποδιαστέλλουσα*) иерархическое и единовидное (*τά τε ἱεραρχικὰ καὶ ἐνοειδῆ*) среди множества (*τῆς πληθούς*) и соизмеряющее (*συμμετροῦσα*) — созразмерно мере чинов (*ταῖς κατὰ μέρος τάξεσι*) — их гармоническое восхождение (*τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγὴν*).

⁹⁶ *Areop.* EH 1, 5 (377A).

⁹⁷ *Julianus.* Ep. («Фрагмент письма к жрецу») 89b, 137—149 (Bidez).

⁹⁸ *Areop.* Ep. 8, 6, 1—5 (1097B): «Карп — муж, хоть и чуть странный (*τις ἄλλος*), [но] из-за большой чистоты ума для боговидения пригоднейший (*πρὸς θεοπτικῶν ἐπιτηδείωτατος*). Так, он не приступал к священным совершенностям таинств (*μυστηρίων τελεταῖς*), пока не явится ему в предсовершительных молитвах благоприятное священное видение (*ὄρασεως*)».

⁹⁹ *Areop.* DN. 2, 9 (648B).

Слова «οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν» в очередной раз отсылают к сочинениям платоников, на этот раз к работе епископа-философа Синезия, который применительно к священнодействиям говорил, что посвящаемым в таинства, чтобы стать «пригодными», не требуется рациональных построений ума и знаний, они должны переживать божественное и «приходить в определенное состояние»:

То, что у них происходит, похоже на вакхическое иступление, или на прыжки безумного и одержимого богом (μανικῶ καὶ θεοφορήτῳ), или на достижение цели без участия в забеге, или на выхождение за пределы разума без предварительного задействования разума. Ибо священнодействие (τὸ χρῆμα ἱερὸν) — это не приложение знания (ἐπιστάσις τῆς γνώσεως), не разворачивание ума (διέξοδος νοῦ) и не [переход] от одного к другому. Напротив, если сравнивать большее с малым, это схоже с мнением Аристотеля, который полагает, что посвящаемым в таинство (τοὺς τελουμένους), становящимся пригодными (ἐπιτηδείους) [к принятию божественного] требуется **не изучать что-либо, но — переживать на опыте** и приходить в определенное состояние (οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι). Ибо пригодность не связана с разумом (ἢ ἐπιτηδειότης δὲ ἄλογος)¹⁰⁰.

Приведенные отрывки из ДА и Синезия содержат отчетливые мистериальные и теургические аллюзии. Схожее рассуждение имеется и у Ямвлиха:

Из самих обрядов (τῶν ἔργων) ясно, что [осияние при призываниях богов]... спасительно для души. Ведь в **созерцании блаженных зрелищ** (θεάματα) душа меняется к иной жизни, действует иным действием (ἐτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ) и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, получает взамен наиблаженнейшее действие богов... **Восхождение посредством**

¹⁰⁰ *Synesius. Dion. 8, 36—44 Terzaghi. Ср.:* «Вот какое сравнение здесь уместно: если бы кто-то, чтобы посвятить в таинство (μυοίη) эллина ли, или варвара, ввел его в некое таинственное святилище (οἶκον) сверхъестественной красоты и величия, где тот увидел бы множество таинственных зрелищ (μυστικὰ θεάματα), услышал бы множество таинственных голосов, где ему поочередно являлись бы свет и тьма, и происходили тысячи прочих вещей, а потом, как при обряде, именуемом «посаждением на трон», когда совершители таинств (οἱ τελουῦντες) имеют обыкновение усаживать посвящаемых (μυουμένους) и вести вокруг них хоровод [ср.: *Plato. Euthyd. 277d*], то возможно ли, чтобы такой человек не **пережил в душе** (παθεῖν τῇ ψυχῇ) нечто и не заподозрил относительно происходящего, что оно совершается вследствие замысла и устройства кого-то более мудрого, [чем человек]?» (*Dio Chrysost. Or. 12, 33, 1—10 von Arnim, пер. Н. Брагинской*).

призываний предоставляет жрецам очищение от страстей, отстранение от становления и единение с божественным началом...

[Призывания] не связывают жрецов с богами посредством страсти. Они предоставляют им общность (κοινωνίαν) нерасторжимого соития при помощи божественной дружбы (φιλίας), связующей все... Они делают **человеческий ум** (γνώμην) **пригодным** (ἐπιτηδείαν) для **причащения богам**, **возводят** его к богам и приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные **имена богов** и прочие божественные **синфемы**, **будучи возводящими**, могут сочетать (συνάλττειν) [ум] с богами¹⁰¹.

Данный текст Ямвлиха помогает лучше понять, каким образом мог представлять себе механизм священнодействия ДА. «Созерцание блаженных зрелищ» не отменяет священнодействия, использующего «символы», но является его неотъемлемой частью. В священнодействии теург «отбрасывает собственную жизнь» и получает «действие богов». Так, ἱερούργια превращается в θεουργία, и обрядом руководит уже не человек, но сами «умопостигаемые зрелища».

Показательно употребление Синезием и Ямвлихом термина «пригодность». Начиная с Ямвлиха он означает у платоников способность и готовность теурга принять в себя бога¹⁰². «Пригодность» (ἐπιτηδείότης) теурга становится у ДА «достойным состоянием» священноначальника¹⁰³. ДА говорит о том, что для того, чтобы быть достойным причастия и его преподавания, священноначальник должен иметь надлежащее состояние (ἔξις)¹⁰⁴. Иногда это требование «достойности» примени-

¹⁰¹ *Iambl. De myster.* 1, 12, 30—41 (42).

¹⁰² Ср.: «Все эти [состояния] божественны и пригодны для восприятия божественного (πρὸς ὑλοδοχίην τῶν θεῶν ἐπιτηδεῖα)» (*Iambl. De myster.* 3, 2 (105), 38—39). Краткий анализ этого термина и литературы см.: *Gersh S. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dyonysian Tradition.* Leiden, 1978. P. 37 ff., n. 51—53. Вот как определяет «пригодность» Доддс: «ἐπιτηδείότης это не вообще способность к принятию той или иной формы, каковой обладает пустая материя, и вовсе не способность к восприятию формы (в обычном смысле), но способность к восприятию σύνθημα или σύμβολον — магического соответствия, соединяющего всякую материальную вещь ἐνταῦθα (здесь) с тем или иным началом или совокупностью начал ἐκεῖ (там)» (*Proclus. The Elements of Theology / A Revised Text with Trans.,* *Introduct. and Comm.* by E. R. Dodds. Oxf., 1963². P. 222—223).

¹⁰³ Ср.: *Areop.* ЕН. 3, 3, 12 (441D—444A), где священноначальник просит сделать его «достойным» (ἄξιος) богоподражательного священнодействия.

¹⁰⁴ Ср.: *Ibid.* 3, 3, 14 (445AB), где сказано, что не должен дерзать руководствовать (ἡγήσασθαι) другими тот, кто не стал боговиднейшим по всему своему состоянию.

тельно к священноначальнику интерпретируется исследователями как некий присущий «восточной Церкви» идеализм в изображении духовенства, но речь идет о том, что, не обладая надлежащей «пригодностью», священноначальник просто не сподобится «богоделаний»¹⁰⁵.

Таинство Евхаристии. «Федр» 243e—257b Платона как источник «Церковной иерархии» 3, 3. Реконструкции особенностей евхаристического обряда в АК посвящен целый ряд работ¹⁰⁶, в существо которых мы здесь не можем вдаваться. Ограничимся замечаниями, относящимися к связи рассуждений ДА с его источниками в платонизме.

Третья часть третьей главы «Церковной иерархии», посвященной рассмотрению таинства Евхаристии, или «синаксиса», — так называемое «умозрение» или «истолкование» (θεωρία) таинства, — начинается со слов:

А теперь, **о прекрасное дитя** (ὦ παῖ καλέ), от образов (εἰκόνας) чинно и священо перейдем сюда, к боговидной истине первообразов, сказав тем, кто еще только совершенствуется в стройном душевождении, что пестрый и священный состав (σύνθεσις) символов не бесполезен для них, хотя он и являет еще только внешнее [таинств]¹⁰⁷.

Обращение «ὦ παῖ καλέ», несмотря на его кажущуюся ординарность, является редким словосочетанием и, как не раз бывает у ДА, однозначно указывает на свой единственно возможный источник — с него начинается вторая речь Сократа в платоновском «Федре» (243e—

¹⁰⁵ Это противоположно православному учению, согласно которому действительность Таинств не зависит от достоинства совершающего их.

¹⁰⁶ См.: *Dionysius the Pseudo-Areopagite. The Ecclesiastical Hierarchy* / Transl. and annotated by Th. L. Campbell. University Press of America, 1981; *Sheldon-Williams I. P. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius* // *Downside Review* 82. 1964. P. 293—302; *Ibid.* 83. 1965. P. 20—31; *Boullard E. L'Eucharistie d'après le pseudo Denys l'Aréopagite* // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 4. 1957. P. 193—217; *Ibid.* 3. 1958. P. 129—169; *Bebis G. S. The 'Ecclesiastical Hierarchy' of Dionysios the Areopagite: A Liturgical Interpretation* // *GOTR*. 1974. Vol. 19 (2). P. 159—175; *Wesche K. P. Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius* // *SVTQ*. 1989. Vol. 33 (1). P. 53—73; *de Andia Y. 'La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement' (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne* // *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation* / Ed. by I. Perczel, R. Forrai, G. Geréby. Leuven, 2005. P. 37—65; *Петров В. В. Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника* // *ВПСТГУ I*. 2008. Вып. 4 (24). С. 48—59.

¹⁰⁷ *Areop.* EH. 3, 3, 1 (428B).

257b)¹⁰⁸. В мифо-поэтической форме он рассуждает о бессмертии души; о ее крыленности эросом; о восхождении души от здешней красоты к богам и надмирным зрелищам; о том, что, будучи не в силах сопутствовать богам, душа исполняется забвения (λήθης πλησθεῖσα) и зла, тяжелеет и в итоге падает на землю (ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ) — таким путем она прошла в здешнее «живое существо» (ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον).

В сжатом виде речь Сократа содержит многие мотивы, лежащие в основе представлений ДА о соотношении земного и небесного существования. Например, Сократ говорит, что душа на земле обладает «припоминанием» (ἀνάμνησις) того, что она видела, когда пребывала с богами, т. е. восходила к истинному (умопостигаемому) бытию. «Тогда и там» души видели сияющую красоту, блаженные зрелища и посвящались в таинства (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν): «посвященные (μυούμενοι) в видения (φάσματα) непорочные, простые, неколебимые и блаженные, мы тайнозрели (ἐποπτεύοντες) их в чистом сиянии». Всякая душа некогда созерцала сущее и священное, и теперь она припоминает «то, что там» на основании «того, что здесь», а это нелегко. Упав сюда, души обратились под чужим воздействием к неправде и «забыли все священное, виденное ими раньше». В сонме какого бога душа была тогда (Зевса, Арея, Геры, Аполлона), того в меру сил она почитает и тому подражает (τιμῶν καὶ μιμούμενος) в этой жизни; присущие данному богу качества она ищет в других людях и, найдя, влюбляется в них. Стремление к тамошней красоте, красоте как таковой (αὐτὸ τὸ κάλλος), начинается здесь, например, при виде боговидного лица (θεοεἰδὲς πρόσωπον), хорошо воспроизводящего (μεμίμημένον) ту красоту или некую идею тела (τινα σώματος ἰδέαν). Подходя к здешним подобиям и изображениям, немногие души способны разглядеть в них отблески тамошнего: справедливость, воздержность, красоту и пр. Философ, правильно пользующийся такими воспоминаниями

¹⁰⁸ Поиск по электронной текстовой базе данных Thesaurus Linguae Graecae показывает, что прежде ДА оно встречается лишь в Plato, Phaedr. 243e9: «Так вот, прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), заметь себе...»; 252b2: «Состояние (πάθος), о котором у меня речь, о прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), люди зовут эротом» (пер. А. Н. Егунова). Позднее Фемистий (Erotikos. 171a8, Harduin) уже опосредованно отправляется от «Федра», поскольку рассуждает об Эросе (и 11 строками выше упоминает Сократа). Эта формула встречается однажды у Иоанна Стобея (Anthologium. 1, 9, 11, 2) и трижды у Гермия (In Platonis Phaedrum scholia. 80, 11; 81, 3; 187, 20), но каждый раз — это цитаты из «Федра». Ср. (с иным порядком слов): Plato, Euthyd. 289b5: «Следовательно, о дитя прекрасное (ὦ καλέ παῖ), мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы меньше что-то делать и меньше пользоваться сделанным»; Theogn. Elegiae. 1280.

(ὑπομνήμασιν), тем самым становится посвящаемым в совершенные таинства (τελέους τελετὰς τελούμενος) и подлинно совершенным (τέλεος). Благодаря памяти (μνήμη) возникает влечение (πόθος) к тому, что было тогда. Обратившийся к божественному человек исступает из себя (ἐξιστάμενος) и воспринимается толпой как неистовый и одержимый. Те, кто стремятся выследить и найти в самих себе бога, прикасаются к нему при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμη), они одержимы богом (ἐνθουσιῶντες) и причастны (μετασχεῖν) ему¹⁰⁹.

Указанный отрывок из «Федра» имеет многочисленные отголоски в АК. Строки, в которых говорится о божественном безумии, ДА почти дословно цитирует в трактате «О божественных именах», ср.:

<i>Plato. Phaedrus 249cε</i>	<i>Areop. DN VII, 4 (872D—873A)</i>
ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρώπων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς. Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἡκὼν λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας... αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων ἀρίστη...	Εὖ γὰρ οἶδεν ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐνωθεῖς, ὅτι εὖ ἔχει, κἂν οἱ πολλοὶ νουθετοῖεν αὐτὸν ὡς ἐξεστηκότα. Λανθάνει μὲν ὡς εἰκὸς αὐτοῦς ἐκ πλάνης τῇ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκῶς, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν ἑαυτὸν οὐχ, ὃ φασιν ἐκεῖνοι, μαινόμενον.
Исступивший из человеческой суеты и обратившийся к божественному, он увещеваем многими, как помешанный, ведь от многих скрыто то, что он одержим богом. Вот к чему пришло наше рассуждение о четвертом виде безумия... Из всех видов одержимости богом эта — наилучшая...	Ведь объединившийся с Истинной хорошо знает, что у него все хорошо (εὖ ἔχει), даже если многие увещевают его как исступленного. Разумеется, от них скрыто, что он, благодаря истинной вере, исступил из заблуждения в истину, а он сам поистине знает, что — вопреки тому, что они говорят, — он не безумен.

Использованная Платоном игра слов τελέους τελετὰς τελούμενος («посвящаемый в совершенные таинства») — это лейтмотив словесной игры ДА в «Церковной иерархии», переполненной лексикой от основы теле- (почти три сотни слов)¹¹⁰. Мистериальная лексика платонизма,

¹⁰⁹ Phaedr. 252e—253a цитируется и Климентом Александрийским в Strom. V 14, 138, 3, 1—9.

¹¹⁰ ДА, по всей видимости, изобрел не только существительное «священноначалие», но также и «совершенноначалие» (τελεταρχία). В «Церковной иерархии» совершенные (τέλειοι) постоянно противопоставляются несовершенным (ἀτέλεστοι) и еще только совершенствуемым (τοῖς ἐπι τελειούμενοις) или усовещаемым (τελουμένοις), которые стремятся к совершенству (τελειώσις) и к совершенному (τὰ τέλεια); почившие именуются «усовершенными» (τετελεσμένοι); священноначалие «усовершенствуется» (τελεῖται); таинства (τελεταί) являются усо-

в свое время усвоенная Филоном¹¹¹ и повлиявшая на христианских авторов¹¹², у ДА становится избыточной и является отличительной чертой его стиля.

Приведем параллели между «Федром» и *Церковной иерархией* III, 3.

1) В «Федре» душа «пришла» в здешнее живое существо (ἦλθεν), тогда как у ДА «единое, простое и сокровенное Иисуса, богоначальнейшего Слова, благодаря ради нас вочеловечению непреложно прошло (προελήλυθε) в сложность и видимость»¹¹³.

2) Применительно к ЦИ 3, 3, 11—13, где речь идет о спасительном богодеянии Иисусова вочеловечения, рассматриваемый отрывок из «Федра» предоставляет еще одну параллель. Если в «Федре» речь идет об индивидуальной душе, то ДА говорит о человеческой природе. Однако идея остается схожей — душа/природа падает и забывает:

Добровольно **отпав** (ἀποπεσοῦσα) от божественной и возводящей вверх жизни, [человеческая природа] была приведена к противоположной крайности — к многострастнейшему изменению. А **впав в блуждание** (πλανωμένη), отклонившись от прямого пути, ведущего к истинно сущему Богу, и покорившись губительным и злодеющим множествам, она не заметила (ἐλάνθανεν)¹¹⁴, что служит не богам и не друзьям, а неприятелям¹¹⁵.

3) Какой христианский автор будет сожалеть, что душа перестала почитать богов (во множественном числе)? «Боги» у ДА — это отголосок того места в «Федре», где Сократ описывает свойства разных

вершающими (τελεστικάι), а священнодействие именуется «совершаемым» (τὰ τελούμενα), и пр. и пр.

¹¹¹ См.: *Матусова Е. Д.* Что такое «иудейские мистерии»? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Материалы седьмых чтений памяти И. М. Тронского. С. 63—68: URL: <http://iling.spb.ru/tronsky7/index.html> (дата доступа 09.09.2014]. Ср.: *Philo. De specialibus legibus.* 1, 56, 3—4: τελούμενους δὲ τὰς μυθικὰς τελετάς; *De gigantibus.* 54, 5: τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς.

¹¹² См., напр.: *Ioan. Chrysost. Ep.* 132 (PG. 52. Col. 691, 12—15): «видеть, как столь великая и любящая мудрость душа незамедлительно **посвящается в совершаемое** [таинство] и удостоивается этих священных и страшных таинств» (τὴν μεγάλην οὕτω καὶ φιλόσοφον ψυχὴν ἰδεῖν **τελούμενην** ταχέως τὴν ἱερὰν **τελετήν**, καὶ τῶν ἱερῶν ἐκείνων καὶ φρικτῶν καταξιουμένην μυστηρίων).

¹¹³ *Areop.* EH. 3, 3, 12 (444A).

¹¹⁴ Ср.: *Plato. Phaedr.* 248c (λήθης πλησθεῖσα).

¹¹⁵ *Areop.* EH. 3, 3, 11 (441A).

богов и говорит о душе, в земной жизни продолжающей почитать и подражать тому из богов, спутником которого она была до падения¹¹⁶.

4) Чуть ниже ДА пишет, что воплощение Иисуса сделало людей причастниками Его красот (καλῶν),

наполнило человеческую природу великим и божественнейшим светом (φωτός), украсило ее боговидными красотами (θεοειδέσιν κάλλεσι), показало сверхмирное возведение (ἀναγωγὴν ὑπερκόσμιον) и божественное жительство (πολιτείαν ἐνθεον)¹¹⁷.

Это язык платонизма, практически все упомянутые элементы — свет, красоты, возведение, сверхмирная область — присутствуют в «Федре».

5) В «Федре» душа подражает своему богу, воспоминание о небесном пробуждается в ней, когда она зрит здешнюю красоту, воспроизводящую (дословно «подражающую», μιμιμημένον) красоту тамошнюю. Тот, кто правильно пользуется воспоминаниями, становится посвящаемым в совершенные таинства (τελέους τελετὰς τελοῦμενος), делается подлинно совершенным (τέλεος).

У ДА подражание Богу (τὸ θεομίμητον) осуществляется через повновение памяти (μνήμης ἀνανεουμένης) о богодеяниях Иисуса и реализуется посредством священнословий и священнодействий. Прежде всего священноначальник воспевает богодеяния Иисуса. В этот момент он «тайнозрит мыслительными очами (ἐν νοεοῖς ὀφθαλμοῖς ἐλοπτεύσας) их умопостигаемое зрелище». Затем он «переходит к их символическому священнодействию» (συμβολικὴν ἱερουργίαν), т. е. воспроизводит богодеяния в священнодействии. Он осуществляет это «как преподавал Бог» (θεοπαραδότως), ибо «мы делаем сие

¹¹⁶ Ср.: Plato. Phaedr. 252c3—d5: «Если Эротом охвачен кто-нибудь из спутников (ὑπαδόν) Зевса, он не в силах нести и более тяжелое бремя этого тетки крыла [Эрота. — В. II.]. Служители (θεραπευταί) же Арея, странствовавшие (περιεπόλου) вместе с ним, бывают склонны к убийству, если их одолеет Эрот и они вдруг решат, что их в чем-то обижает их возлюбленный (ἔρωμένου); они готовы принести в жертву и самих себя, и своего любимца (παιδικά). Соответственно обстоит дело и с каждым богом (καθ' ἕκαστον θεόν): в сонме кого кто был (χορευτής), тот того и почитает (τιμῶν) и по мере сил подражает ему и в своей жизни (μιμούμενος εἰς τὸ δυνατόν ζῆν), пока еще не испорчен (ἀδιάφθορος) и пока живет здесь в первом своем рождении, и в том, как он ведет себя и общается со своими возлюбленными (ἔρωμένους) и с остальными людьми», пер. А. Н. Егунова.

¹¹⁷ Areop. ЕН. 3, 3, 11 (441BC).

в ее¹¹⁸ воспоминание» (ср.: Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24, 25). Священнодействие является «богоподражательным»¹¹⁹, ибо священноначальник «совершает божественное посредством уподобления Самому Христу» (τῆ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοίωσει τὰ θεῖα τελέσει).

«Уподобление» не тождественно «богоподражанию». Уподобление Иисусу есть реализуемое в нравственных поступках следование примеру Его земной жизни. Это необходимое условие спасения. Все три небольших параграфа, которые мы рассматриваем (ЦИ 3, 3, 11—13), заканчиваются одинаковой мыслью: воплощение Иисуса является спасительным для нас только при условии нашего уподобления Ему¹²⁰. «Богоподражание» священноначальника, отправляющего обряд, имеет иной характер: оно дается свыше. «Богоподражание» возникает, когда священноначальник становится отражением Бога, как в «Федре» красивое лицо хорошо воспроизводит (μεμίμημένον) красоту-как-такую. Условием богоподражания является «припоминание» богодеяний («через постоянное поновление памяти о богодеяниях»), а припоминание достигается «посредством иерархических священнословий и священнодействий»¹²¹.

6) Если в «Федре» говорится о том, что душа припоминает «тамошнюю» красоту, взирая на ее земные отблески, собирая которые, рассудок может постичь идею красоты, то у ДА мы должны взирать на «Его божественнейшую жизнь во плоти», ибо Иисус Христос и есть «наша умопостигаемая жизнь»¹²². Идея та же: взирая на земные дела Иисуса, узреть Его умопостигаемую сущность.

7) Завершается глава, посвященная таинству Евхаристии, очередным обращением к миру «Федра»:

¹¹⁸ Здесь ДА цитирует Писание неточно: εἰς τὴν αὐτῆς ἀνάμνησιν (441C), где αὐτῆς относится либо к субъекту богодеяний — Иисусу, Который именуется здесь «человеколюбием богоначальной Благости» (ἡ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος **φιλανθρωπία**), либо к «трапезованию», Тайной Вечере. Ср.: *Areop.* Ep. 9, 1 (1108A): καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν... τὰ θεουργὰ μυστήρια **παραδίδόντα διὰ τυλικῆς τραπέζης**.

¹¹⁹ *Areop.* Ep. 3, 3, 12 (444A): τῆς θεομιμῆτου ταύτης ἱερουργίας.

¹²⁰ Ср.: *Areop.* Ep. 3, 3, 11 (441C): «при нашем священном, сколь возможно, уподоблении (ἀφομοίωσесιν) Ему»; *Ibid.* 3, 3, 12 (444B): «если только мы... гармонически соединяемся с Ним (συναρμολογηθῶμεν αὐτῷ) в тождестве непостыдной и божественной жизни»; *Ibid.* 3, 3, 11 (444CD): «...[если] мы соединимся с Ним в божественнейшей жизни, нашим по мере сил уподоблением Ему».

¹²¹ *Ibid.* 3, 3, 12 (441C).

¹²² *Ibid.* 3, 3, 12 (444C).

Вкусите же, говорят Речения, и увидите (Πс. 33, 9). Ибо благодаря священному посвящению (συνῆσει) в Божественное посвящаемые (μυοῦμενοι) познают Его дающие великие дары милости и, всесвященно тайнозря (ἐλλοτεῖοντες) в причастии Его божественнейшую высоту и величие, благодарственно (εὐχαρίστως) воспоют сверхнебесные благодеяния Богоначалия¹²³.

Этот отрывок одновременно отсылает и к Евангелию, и к Платону. Его евхаристические элементы вызывают в памяти заповедь Христа: «творите сие в Мое воспоминание» (ἀνάμνησιν). Напротив, его мистериальная лексика вместе со словом «воспоминание» является аллюзией на хрестоматийный отрывок из «Федра»:

А это есть припоминание (ἀνάμνησις) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда в меру его сил память обращена на то, чем божественен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὕπομνημασιν), всегда посвящаемый в совершенные таинства (τελετάς), становится подлинно совершенным¹²⁴.

Таким образом, для ДА вкушение евхаристических Хлеба и Чаши убирает завесу священных символов, открывая созерцание «теургических светов» и даруя тайнозрение блаженных умопостигаемых зрелищ.

Символизм триад. Одним из сквозных мотивов, определяющих ход рассуждения и интерпретации таинства синаксиса у ДА, является символизм неоплатонической триады «пребывание — выхождение — возвращение». Служба синаксиса начинается с процессии каждения. Священноначальник начинает движение от алтаря, обходит все пределы храма и возвращается обратно¹²⁵, таким образом воспроизводя упомянутую триаду. Весь евхаристический ритуал становится подобным символом¹²⁶. Ломление Хлеба и раздаяние Чаши рассматриваются как символ божественного исхождения во множественность, а единотворящее причащение — как символ возвращения к Богу.

¹²³ *Areop.* ЕН. 3, 3, 15 (445С).

¹²⁴ *Plato.* Phaedr. 249с.

¹²⁵ *Areop.* ЕН. 3, 1 (425В, 428D—429А). Тот же символизм применительно к освящению мира см.: *Ibid.* 4, 3, 3 (476D).

¹²⁶ *Ibid.* 3, 3, 1 (428В); 3, 3, 3 (429А).

Триаду составляют Богоначалие (Троица), само таинство и священноначальник. Каждый из них пребывает в своем единстве, выходит ко вторичному и возвращается обратно в свое единое:

Ибо богоначальное Блаженство... хотя и исходит к общению со священными, которые ему причаствуют... но от своей тождественности всецело не отступает.

Точно так же божественное таинство Синаксиса (συνάξεως τελετή)... человеколюбиво умножается в священной пестроте символов... но единовидно собирается обратно... в собственную монаду и единотворит священно к ней возводимых...

И священноначальник, хотя он и... низводит к низшим свое единенное священноначальное знание... но опять, как не связанный и не удерживаемый низшими, восстанавливается в своем начале... Он совершает мыслительный вход в свое единое, он ясно видит единовидность логосов совершаемых [таинств]. Он кладет предел выходению (πρόοδου) во вторичное, совершённое из человеколюбия, и совершает божественнейшее возвращение к первичному¹²⁷.

Как можно заметить, таинство синаксиса персонифицируется. ДА начинает с обращения:

О божественнейшее и священное таинство (τελετή)! Открыв символически окутывающие (περικείμενα συμβολικῶς) тебя покровы иносказаний (τὰ ἀμφιέσματα τῶν αἰνιγμάτων), ясно яви себя нам и наполни наши умственные очи единовидным и незаслоненным светом¹²⁸.

В момент совершения таинства священноначальник возводится горé:

[Священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится (ἀναγομένου) богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]¹²⁹.

¹²⁷ *Areop.* ЕН. 3, 3, 3 (429AB).

¹²⁸ *Ibid.* 3, 3, 2 (428C).

¹²⁹ *Areop.* ЕН. 3, 2 (428A). То же движение вверх отмечается и в таинстве Крещения, осуществляемом священноначальником, см.: *Ibid.* 2, 2, 8 (396D—397A): «Совершив это [крещение, миропомазание и причащение], он вновь **устремляется** (ἀνατείνεται) от выступления ко вторичному к созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минуя свое, но, продвигаясь (προσερχῶς) от божественного к божественному, нескончаемо переводится от порядка к порядку (μεταταττόμενος) богоначальным Духом». Схожее представление ДА демонстрирует применительно к молитве см.: DN. 3, 1 (680BD): «первым делом к Троице, как к Богоначалию, подобает нам **возводиться** (ἀνάγεσθαι) посредством молитв и по мере приближения к Ней посвящаться во всесвятыя дары, окрест Нее утвержденные... И когда мы призываем

Восходящее движение священноначальника уравнивается нисхождением таинства. «Умопостигаемые зрелища» начинают присутствовать и священнодействовать (ιερουργεῖν). В кульминационный момент синаксиса священнодействует не священноначальник, но сами умопостигаемые таинства:

Умопостигаемые зрелища (τὰ νοητὰ θεάματα) священноначально священнодействуют (ιερουργοῦντα)... наше приобщение и собиране к Единому¹³⁰.

Здесь богодействие и священнодействие сходятся, взаимопроникают друг в друга и отражаются друг в друге.

Онтологический статус «священных символов». В АК «символы» — это не условные знаки, внешним образом отсылающие к некоей высшей реальности. Священные символы *сущностно* причастны к этой реальности, так что в момент священнодействия это высшее бытие реально присутствует в символе¹³¹. Если уяснить, что ДА понимает «символ» указанным выше способом, становится очевидной несостоятельность интерпретаций, согласно которым «символическая» лексика АК делает Воплощение и церковные таинства лишь пустыми знаками¹³².

Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом и пригодностью к единению с божественным (τῆ πρὸς θεῖαν ἔνωσην ἐπιτηδεύοιτι), тогда и мы в Ней присутствуем... **Устремим же себя** (ἀνατείνωμεν) молитвами к высочайшему восхождению (ὕψηλότεραν ἀνάευσιν) божественных и благих лучей, как бы постоянно перехватывая обеими руками **многосветлую цепь**, свешенную с верха неба и достигающую досюда... , возводя себя к более высоким блистаниям многосветлых лучей...». Ср.: *Iambli. De mysteriis. I, 12 (42), 30—41* («[Призывания] делают человеческий ум (γνώμην) пригодным (ἐπιτηδεῖαν) для причащения (μετέχευιν) богам, возводят его к богам и приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные имена богов и прочие божественные синфемы, будучи возводящими, могут сочетать (συνάλλειν) [ум] с богами»). О символизме света в АК см.: *Петров В. В. Многосветлая цепь: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе» // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Круг, 2013. С. 240—263.*

¹³⁰ *Areop. EH. 4, 1 (472D).*

¹³¹ См.: *Петров В. В. Трансформация античной онтологии у Пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Т. 1. М., 2009. С. 16—25.*

¹³² Ср.: *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood; NY, 1975². P. 109: «the sacraments themselves are reduced to the role of initiating symbols». По мнению ученика Мейендорфа, Кеннета Уэше (*Wesche. Op. cit.*), литургические таинства не сообщают божественного бытия (Р. 61—62); целью Воплощения у Пс.-Дионисия является передача знания (Р. 64); и само Воплощение божественного Логоса есть*

В богословии ДА Бог реально присутствует в таинствах, что легко доказать обращением к тексту¹³³.

Позиция ДА является важным этапом в истории разработки теоретических основ священнодействия. Как уже говорилось выше, начало переоценки статуса чувственного впервые обнаруживается у неоплатоника Ямвлиха, который обогатил теургию платоническими представлениями о том, что в процессе священнодействия происходит актуализация мировой «симпатии» — взаимосвязи высшего и низшего бытия. После Ямвлиха о теургических таинствах и священнодействиях рассуждал Прокл. Его сочинение «О жертвоприношении и магии» представляет собой своего рода языческий эквивалент «Церковной иерархии» ДА. В сохранившемся фрагменте Прокл так говорит о всеобщей симпатии, приводящей к взаимоотражению небесного и земного:

Как действующие в силу любви (ἐρωτικῶι), продвигаясь по пути от чувственных красот, доходят до самого единственного начала всех умопостигаемых красот¹³⁴, так и действующие священно (ἱερατικῶι) — от имеющейся во всем явленном (φαίνομένοις) симпатии друг к другу и к невидимым силам — постигая все во всем, составили священную науку (ἐπιστήμην ἱερατικὴν), удивившись узреванию последнего в первом и первейшего в последнем, земного — на небе причинным и небесным образом (κατ' αἰτίαν καὶ οὐρανίως), а небесного — на земле земным образом...

«просто» символ, который спасает лишь посредством предоставления уму высшего осязаемого символа для созерцания Бога (Р. 67). Соответственно, по мнению Уэше, само Воплощение в АК становится излишним (Р. 62 и 64); Спасение *есть* гносис, что исключает актуальное участие тварного, видимого мира в божественной жизни (Р. 67). Все приведенные здесь выводы Мейендорфа и Уэше ошибочны, поскольку базируются на неверном понимании природы символа у ДА.

¹³³ Ср., например, относительно реальности Воплощения: «Открыв и разделив во многое покровенный и нераздельный Хлеб, разделив на всех единство Чаши, священноначальник [таким образом] умножает и раздает единство **посредством символов**, совершая посредством этого всесвятейшее священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова... посредством [Его] ради нас вочеловечения, непреложно **прошло** в сложное и видимое. Оно благодетельно произвело единотворящую общность нас с Ним, предельно соединяя нашу скудость с Его божественнейшим» (Ареоф. ЕН 3, 3, 12, 444А). Из цитаты видно, что иерарх священнодействует посредством «символов», но при этом он воспроизводит богодействия Слова Божия, которое истинно вочеловечилось и соединило наше человечество со своим божественным.

¹³⁴ Здесь Прокл отсылает читателя к «Пиру» Платона, где тот описывает этапы восхождения человеческой души от единичной и чувственной любви к наивысшему началу. Этот путь представляет собой любовь-разыскание. См.: Plato. Symp. 209e5—210a2; 211b—212a7 sqq.

На земле земным образом узреваются солнца и луны, а на небе небесным образом — и все растения, и все камни, и живые существа, живущие там мыслительно.

Это хорошо знали древние мудрецы, подводящие нечто к одному из небесных, а нечто — к другому, привлекавшие божественные силы в область смертного и притягивавшие через подобие. Ибо достаточное подобие связывает сущее друг с другом¹³⁵.

В теоретическом обосновании принципов священнодействия Прокл исходит из принципа всеобщей симпатии, согласно которому земное отражается в небесном, а небесное — в земном, и искомую связь требуется актуализировать в священнодействии. В АК указанный принцип приложен к описанию христианского богослужения:

Священное, доступное чувственным образом, есть отображение умопостигаемого, руководство и путь к нему, а умопостигаемое — это начало и знание того, что в иерархии воспринимается чувством¹³⁶.

Здесь у ДА мы имеем тот же самый взгляд на взаимоотражение умопостигаемого и чувственного, что у Прокла. Позднее учение о чувственном бытии, отражающем в себе умопостигаемое и сущностно несущем его в себе, получит развитие в литургическом богословии прп. Максима Исповедника, который даже усиливает степень взаимопроникновения умопостигаемого прототипа и чувственного образа, толкуя его в духе учения о совершенной перихорезе, достигаемой в ипостасном соединении. Максим почти дословно воспроизводит мысль ДА, подкрепляя ее яркой цитатой из пророка Иезекииля:

Для способных видеть — целый умный мир явлен в целом чувственном мире как таинственно отпечатанный в символических формах, а целый чувственный мир существует в целом умном мире в виде знания, упрощаясь умом в логосах. Ибо сей мир существует в том по [своим] логосам, а тот в сем — по [своим] отпечаткам. Дело же их едино и... они словно *колесо в колесе* (Иез. 1, 16)...¹³⁷

Еще позже этот же принцип будет принят в алхимии в форме «что внизу, то и наверху»¹³⁸.

¹³⁵ Proclus. De sacrificio et magia. 148, 3—21 Bidez.

¹³⁶ Areop. EH. 2, 3, 2 (397C).

¹³⁷ Max. Conf. Mystag. II 37—44 (PG. 91. Col. 669BC).

¹³⁸ Tabula Smaragdina. 2: «Quod est inferius, est sicut [id] quod est superius, et quod est superius, est sicut [id] quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius». Древнейший вариант «Изумрудной скрижали» сохранился на арабском в составе

Подведем итог. Как демонстрирует сравнительный текстуальный и доктринальный анализ, мысль ДА глубоко укоренена в платонизме. Дело не сводится к лексическим заимствованиям или усвоению отдельных понятий и учений. Несущие конструкции Ареопагитской вселенной принадлежат античной философской традиции. В то же время ДА предпринимает немалые усилия для того, чтобы подвести эти конструкции под христианские учение и опыт. Результатом явилась уникальная система, в которой христианское богословие излагается устами неоплатоника конца V — начала VI в. Мы не ставили задачей вынесение оценочных суждений¹³⁹. Задачей статьи было, сняв позднейшие интерпретационные наслоения, вскрыть неоплатоническую основу и подтекст построений АК. Многие установки «аутентичного Ареопагита» неортодоксальны и догматически неприемлемы. В то же время «герменевтический греческий»¹⁴⁰ АК, который утаивает истинный смысл доктрины и требует «разворачивания» текста в толкованиях, открыт для разнообразных герменевтических процедур. Это позволило «христианизировать» АК вскоре после его создания через добавление схолий и глосс (Иоанн Скифопольский и позднейшие комментаторы) и через написание новых сочинений в традиции АК («Мистагогия» прп. Максима Исповедника), а впоследствии — через

сборника наставлений для правителей «Китаб Сирр аль-Асар», который считался письмом от Аристотеля к Александру Великому. Это текст дважды переведился на латинский под титулом «Тайна тайн» (Secretum Secretorum) Иоанном Севильским (ок. 1140 г.) и Филиппом из Триполи (ок. 1243 г.). Кроме того, текст «Изумрудной скрижали» содержится в арабской «Книге Причин», приписываемой Аполлонию Тианскому.

¹³⁹ Заметим только, что на наш взгляд с богословием символа в теургическом неоплатонизме, признающем реальность божественного присутствия в священных таинствах и необходимость священнодействий для достижения единства с божеством, сохраняют дальнейшее родство и православное учение о церковных таинствах (что доказывается долгой жизнью АК, пусть и трансформированного, в православной богословской традиции, ср. «Мистагию» Максима Исповедника), и то направление в современном католическом богословии символа, которое представлено именами Карла Ранера и Герберта Форгримлера, см.: *Петров В. В.* Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера // ПЛАТОНИКА ЗНТНМАТА. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 309—317. Все три традиции демонстрируют меньшую удаленность друг от друга, чем от протестантского богословия символа (ср. богословие К. Барта).

¹⁴⁰ Термин «герменевтическая латынь» был предложен Майклом Лэпиджем для группы средневековых латинских текстов, понимание которых возможно только при знании тех же глоссариев, из которых автор черпал свою лексику. В нашем случае место этих глоссариев занимают сочинения неоплатоников.

включение цитат из АК в иной контекст (например, «Триады в защиту священнобезмолствующих» св. Григория Паламы)¹⁴¹.

На примере Ареопагитского корпуса мы видим, что текст, несущие конструкции которого заданы позднеантичной философской традицией, оказался не только реципирован последующей христианской византийской традицией, но стал рассматриваться как основополагающий для нее. Более того, впоследствии он повлиял и на западноевропейское латинское богословие (Фома Аквинский и др.), а также на отечественную мысль (будучи переведен на славянский). Это хороший пример того, как внешне нестыкующиеся традиции могут переплетаться и плодотворно взаимодействовать, обогащая друг друга: античная философия не оборвалась, но продолжила существовать в новом обличи, а становящееся христианское богословие получило крепкий теоретический фундамент, разработанный в античных философских школах.

¹⁴¹ Ср.: Триады. 1, 35; 2, 3, 20; и др.

**ПРОБЛЕМА «САМОРАЗРУШЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ»
В РАБОТАХ МЫСЛИТЕЛЕЙ
РУССКОГО СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА**

(А. А. Кара-Мурза)

Русский «Серебряный век», начавшись в философском отношении творчеством В. С. Соловьева (1853—1900), заканчивался и доцетал уже в пореволюционной эмиграции. Его последним ярким представителем принято считать В. В. Вейдле (1895—1979), скончавшегося, в сущности, совсем недавно. Одним из поразительных феноменов «Серебряного века» стало то, что его творцы, сами будучи блестящими явлениями русской цивилизации, приоткрыли интеллектуальную завесу над одной из трагичнейших загадок этой цивилизации — ее склонности к саморазрушению.

**ПЕТР БЕРНГАРДОВИЧ СТРУВЕ
О ВЫРОЖДЕНИИ РУССКОГО ОБРАЗОВАННОГО СОСЛОВИЯ.
«КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОЙ ГОДНОСТИ»**

Известно, что одним из главных посылов в социальных исследованиях П. Б. Струве (1870—1944) стала тема роковой мутации русского образованного класса — в «интеллигентщину», что и повлекло за собой цепь катастрофических потрясений для русской цивилизации. В своей «веховской» статье «Интеллигенция и революция» (1909) Струве связал этот процесс с «восприятием русскими передовыми умами западно-европейского атеистического социализма»¹.

В соответствии с таким пониманием процесса, «первым интеллигентом» (а, следовательно, первым «антигероем» русской политической культуры) у Струве в «Вехах» оказался Михаил Бакунин: «Без Ба-

¹ *Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. М., Правда, 1991. С. 156. Разноплановая критика русской интеллигенции содержится в «Вехах» и в статьях Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. Н. Булгакова. См. об этом также: Жукова О. А. Либерально-культурный проект П. Б. Струве и реалии современной России // Вопросы культурологии. № 12. 2010. С. 73—79.*

кунина не было бы “полевения” Белинского, и Чернышевский не явился бы продолжателем известной *традиции* общественной мысли»².

Этой, «интеллигентской», линии в русской культуре, по мнению Струве, противостояла другая — линия русского «образованного класса»: «Достаточно сопоставить Новикова, Радищева и Чаадаева с Бакуниным и Чернышевским для того, чтобы понять, какая идейная пропасть отделяет светочей русского образованного класса от светочей русской интеллигенции. Новиков, Радищев, Чаадаев — это воистину Богом упоенные люди, тогда как атеизм в глубочайшем философском смысле есть подлинная духовная стихия, которою живут и Бакунин в его окончательной роли, и Чернышевский с начала и до конца его деятельности»³.

Итак, именно в «Вехах» П. Б. Струве провел крайне ответственное различие двух, принципиально разных, по его мнению, направлений в русской мысли, которое есть различие отнюдь не историко-хронологическое: «Это не звенья одного и того же ряда, это *два по существу непримиримые духовные течения* (курсив мой. — А. К.), которые на всякой стадии развития должны вести борьбу»⁴.

Особо отметим положительное отношение Струве в «Вехах» к фигуре А. Н. Радищева — это крайне важно для последующего изложения. Противопоставляя Радищева Бакунину, Струве, разумеется, имел в виду не степень их радикализма — она была высока у обоих. Но в отличие от «упоенного Богом» Радищева, Бакунин для Струве — во-первых, атеист, а во-вторых — социалист, и именно в этом для автора главная разница⁵.

² Струве П. Б. Интеллигенция и революция. С. 156.

³ Там же.

⁴ Там же. Известно, что за эту типологию русской культуры Струве подвергся беспощадной критике, в том числе со стороны коллег по либерально-демократическому лагерю. Оппонентов, надо думать, особенно раздражило то, что сам Струве еще совсем недавно был апологетом русской интеллигенции и признавал за честь состоять в ее рядах. (См. напр.: Милуков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция // Интеллигенция в России: Сб. статей. СПб., 1910.)

⁵ Стоит добавить, что вполне позитивное отношение Струве к Радищеву просматривается и до «Вех», а также определенное время после их выхода. См. например, полемику с националистом А. С. Меньшиковым в работе «Клевета и на предков, и на Конституцию» начала 1908 г. (Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 103) или статью «Исторический смысл русской революции» в сборнике «Из глубины» 1918 г. (Вехи. Из глубины. С. 464).

Однако к середине 1920-х гг. оценка Петром Струве Радищева меняется кардинальным образом, и теперь уже именно Радищев объявляется первым (вместо Бакунина) «антигероем» русской интеллигенции. В статье «Радищев и Пушкин» опубликованной в газете «Россия» в октябре 1927 г., существенно поправевший эмигрант Струве противопоставляет Радищева и Пушкина как, ни много ни мало, представителей *двух противоположных тенденций в русской культуре*: «Вообще в истории русской культуры, быть может, не было людей, более различных по всей их природе, чем Радищев и Пушкин»⁶.

В чем же заключается это принципиальное различие? Струве подробно разъясняет: «Радищев чувствителен, слезлив, слабонервен, психопатичен... Наоборот, Пушкин, будучи, подобно Гете, восприимчивым ко всем впечатлениям бытия, был, как и Гете, не только физически и душевно здоров, но и исключительно крепок». При этом Струве добавляет, что перечитав не так давно «Путешествие» Радищева (налицо, таким образом, не поверхностно-случайный, а специальный и глубокий интерес к проблеме), он «получил неотразимое впечатление, что как автор этого произведения, Радищев уже стоял на границе душевной болезни, в припадке которой он наложил на себя руки»⁷.

Радищев и Пушкин, таким образом, по мнению Струве, задают два главных и диаметрально различных архетипа русской цивилизации. Если Пушкин, культурный продолжатель дела великого Петра, является выразителем *творческого начала русской цивилизации*, то Радищев, напротив, выражает ее *суицидальную сторону* – саморазрушительную тягу к «историческому небытию».

Наконец, Струве формулирует финальный тезис, кардинально отличающийся от его ранних интерпретаций феномена Радищева: «Радищев — отец русской интеллигенции и интеллигентщины». Пушкин же — «самый сильный, душевно и духовно здоровый, выразитель свободного от пут учений и лжеучений, творчески мощного русского национального духа»⁸.

Итак, новая концепция Струве относительно путей развития русского образованного сословия окончательно проясняется: будучи детищем Петра Великого, это сословие получает здоровое продолжение в пушкинской линии русской культуры; линия Радищева же — дефектное ответвление русской культурности, продуктом чего и становится

⁶ Струве П. Б. Радищев и Пушкин // Дух и слово. Статьи о русской и западно-европейской литературе. Париж, 1981. С. 69.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

феномен «интеллигенции». И основными проявлениями этой «болезни» для зрелого Струве являются уже не столько атеизм и социализм (Радищев, повторяю, не был выразителем ни того, ни другого), а отклонения, скорее, *психические*: избыточная чувствительность, тяга к преувеличениям, отсутствие меры, что неизбежно ведет к политическому радикализму.

Попутно заметим, что цитируемая статья Струве 1927 г. отбирает приоритет у Н. А. Бердяева, по недоразумению отданный ему невнимательными исследователями, в том, что якобы именно он, Бердяев, является автором концепции «Радищев — первый русский интеллигент». Действительно, в «Истоках и смыслах русского коммунизма» (появившихся на английском языке в 1937 г., а на русском — лишь в 1955 г.) Бердяев писал: «Уже в XVIII в. начал зарождаться тип русской интеллигенции... Первым русским интеллигентом был Радищев, автор “Путешествия из Петербурга в Москву”. Слова Радищева: “душа моя страданиями человеческими уязвлена была” *конструировали тип русской интеллигенции* (курсив мой. — А. К.). Радищев был воспитан на французской философии XVIII в., на Вольтере, Дидро, Руссо. Но он не был антирелигиозного направления, как многие “вольтерианцы” того времени. Французские идеи преломились в русской душе прежде всего как сострадательность и человеколюбие»⁹.

Эти фразы Бердяева, написанные, повторяю, в 1937 г., помимо прочего, окончательно дезавуируют противопоставление Петром Струве в 1909 г. «образованного класса» и «интеллигенции», как типологию *общевеховскую* (эта ошибка также кочует из работы в работу)¹⁰.

Разумеется, возникает вопрос: *что конкретно* побудило П. Б. Струве так радикально пересмотреть в 1920-е гг. типологию течений в русском освободительном движении — по сравнению с «Вехами», где он и так уже достаточно далеко ушел «вправо» в своей критике левого радикализма? Несомненно, что эту эволюцию Струве проделал вслед за своим кумиром — А. С. Пушкиным. Будучи блестящим знатоком

⁹ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 19.

¹⁰ Более того, слова Бердяева о «сострадательности и человеколюбии», как «конструирующих» признаках русской интеллигенции, и о Радищеве, как, соответственно, «первом интеллигенте», скорее напоминают аргументацию, развернутую против Струве в 1909 г. его критиками — П. Н. Милюковым, И. И. Петрункевичем, Н. А. Гредескулом... Не приходится, однако, сомневаться, что к 1937 г. Бердяев был прекрасно осведомлен, что его бывший соавтор по «Вехам» по крайней мере уже к 1927 г. принципиально уточнил свою «веховскую» трактовку русской интеллигенции.

творчества Пушкина, Струве, разумеется, знал что «Пушкин ценил и поэтический талант, и свободолюбие Радищева»¹¹.

«Правду, однако, сказать, — продолжает Струве, — Пушкин совсем по-иному любил свободу, чем Радищев», и в поздних суждениях Пушкина о Радищеве (речь, конечно, идет о таких работах Пушкина как «Мысли на дороге» 1833—1835 гг. и более поздней специальной статьи «Александр Радищев», написанной весной 1836 г.) «чувствуется непрерывный протест здорового уравновешенного человека против преувеличений развинченно-чувствительного психопата»¹².

П. Б. Струве, таким образом, одним из первых нащупал тему, которую затем многократно варьировал на протяжении всей творческой биографии. Россия, согласно его умозаключению, страдает не только, а подчас и не столько от консервативной недвижимости, апатии и конформизма, сколько от ложного активизма — самонакрутки и самоиступления, иногда искусственно спровоцированных и нагнетаемых и в перспективе саморазрушительных не только для отдельных личностей, но и для цивилизации в целом.

В противовес этим тенденциям деградации и вырождения П. Б. Струве в 1906—1908 гг. выдвигает глубоко творческую концепцию «личной годности». Особую роль в ее создании сыграл цикл «Размышлений о русской революции», печатавшийся зимой 1907 г. в «Русской мысли». Ключевой здесь стала первая статья, в которой Струве в качестве своеобразного камертона использовал стихи своего друга М. А. Волошина, в частности, его блестящее «Народу русскому: я — скорбный ангел мщения...». Акцентируя внимание на волошинской строке: «*Один ты видишь свет. Для прочих он потух...*», Струве увидел в ней поэтический ключ к расколдованию всей порочности и бесперспективности недавних «революционных событий», прошедших под знаком высокомерного сознания всеми действующими лицами «личной и групповой непогрешимости»¹³.

Ведь, по мысли Струве, именно «сомнение в своей абсолютной личной правоте или непогрешимости есть основа человеческого отношения к другим людям и соглашения с ними. Там, где отсутствует эта основа, открывается простор для пожирания одних людей другими, сперва идейного, а потом и фактического». В русской же практике «соглашение, или компромисс, недоступен большим политической

¹¹ Струве П. Б. Радищев и Пушкин. С. 69.

¹² Там же. С. 69—70.

¹³ Струве П. Б. Из размышлений о русской революции. «Современность» и «элементарность» русской революции // Patriotica. С. 25.

злостью, насквозь пропитанным “хмельной отравой гнева” (еще одно выражение из Волошина. — А. К.) душам»¹⁴.

Центральной публикацией П. Б. Струве на тему «личной годности» является статья «Интеллигенция и народное хозяйство», появившаяся в «Слове» поздней осенью 1908 г., а затем перепечатанная в «Русской мысли»¹⁵.

Струве сразу оговаривается, что материалом работы явилось «всё перечувствованное и передуманное за последние пять лет». По его мнению, было бы ошибочно думать, что пережитые Россией годы были «только политическими», и что, соответственно, страна нуждается «только в политическом поучении, в политических выводах». «Чисто политическая точка зрения пока бесплодна», отмечает Струве, и, хотя случившаяся трансформация на основе Манифеста 17 октября 1905 г. есть «огромный принципиальный шаг вперед в политическом отношении», Россия столкнулась с совершенно иными проблемами — *проблемами культурными*. Если раньше, отмечает Струве, можно было говорить о том, «что никакой культурный прогресс невозможен без решительного, принципиального политического разрыва с прошлым», то теперь «так же решительно можно утверждать, что никакой политический шаг вперед невозможен вне культурного прогресса; без такого прогресса всякое политическое завоевание будет призраком, будет висеть в воздухе»¹⁶.

Прочный правовой порядок в России до сих пор не обеспечен, констатирует Струве, но «всё свести к критике правительства, значило бы безмерно преувеличивать значение данного правительства и власти вообще». Источник «неудач, разочарований и поражений», постигших Россию, лежит, по его мнению, гораздо глубже: «Даже если бы каким-нибудь чудом политический вопрос оказался разрешенным, решение его лишь более выпукло выдвинуло бы значение другой, более глубокой задачи. Это значит: общество должно задуматься над самим собой. Мы переживаем идейный кризис, и его надо себе осмыслить во всем его национальном значении». Согласно Струве, в России в ходе революции «потерпело крушение целое мирозерцание, которое оказалось несостоятельным». Основами этого мирозерцания, по его

¹⁴ Струве П. Б. Из размышлений о русской революции. «Современность» и «элементарность» русской революции // Patriotica. С. 25—26.

¹⁵ Струве П. Б. Интеллигенция и народное хозяйство // Patriotica. С. 202—208.

¹⁶ Там же. С. 202.

мнению, были две идеи: идея *личной безответственности* и идея *равенства*¹⁷.

И далее Струве разворачивает принципиально новую в обществоведении аргументацию, венцом которой и становится концепция «личной годности». «В основе всякого экономического прогресса лежит вытеснение менее производительных общественно-экономических систем более производительными. Это не общее место, а очень тяжеловесная истина... Более производительная система не есть нечто мертвое, лишенное духовности. Большая производительность всегда опирается на более высокую личную годность. А личная годность есть совокупность определенных духовных свойств: выдержки, самообладания, добросовестности, расчетливости. Прогрессирующее общество может быть построено только на идее личной годности как основе и мериле всех общественных отношений»¹⁸.

Струве отмечает, что в русской революции идея «личной годности» была «совершенно погашена»: «Она была утоплена в идее равенства безответственных личностей. Идея личной безответственности есть прямая противоположность идее личной годности. Я требую того-то и того-то, совершенно независимо от того, могу ли я оправдать это требование своим личным поведением, во имя равенства всех людей — говорит идея личной безответственности. Я требую того-то и того-то, и берусь оправдать это требование своим личным поведением — говорит идея личной годности. Эти противоположения могут показаться отвлеченными, но мы с болью в сердце наблюдали и наблюдаем их значение в русской действительности»¹⁹.

В 1906—1908 гг., в условиях массовой общественной дезорганизации и дезориентации, когда одна часть общества, выражаясь словами Струве, находилась в ситуации «постыдной капитуляции», а другая — все еще пребывала в эйфории «революционного исступления», Струве начинает предьявлять обществу человеческие примеры подлинной «личной годности». Увы, поводом для этого, как правило, являлись печальные факты ухода из жизни этих образчиков гражданского поведения. Примерами человеческой «личной годности» в условиях нарастания симптомов цивилизационного вырождения Струве считает, например, гражданское поведение недавно скончавшихся М. Я. Герценштейна и графа П. А. Гейдена.

¹⁷ Струве П. Б. Интеллигенция и народное хозяйство // *Patriotica*. С. 202.

¹⁸ Там же. С. 203.

¹⁹ Там же.

18 июля 1906 г. в Териоках, недалеко от Выборга, был убит черносотенцами депутат распущенной Первой Думы от кадетской партии Михаил Яковлевич Герценштейн — талантливый экономист, финансист и политик. 20 июля П. Б. Струве опубликовал некролог в «Русских ведомостях», где ярко обрисовал всю глубину общественной потери: «Есть что-то бессмысленно-роковое и ужасное в том, что первой жертвой политического фанатизма, распаленного бесславленным торжеством реакции, пал именно такой человек». Струве справедливо отнес Герценштейна к числу тех сограждан, которые были «так нужны для великой только еще начинавшейся строительной работы»: «Это был настоящий спокойный и в то же время не равнодушный, а стойкий до упорства мудрец... Среди всеобщего возбуждения, среди поголовной нервности поражала и в то же время ободряла *его спокойная ясность и твердость*. Верный себе, он *оставался одинаково чужд и трусливого пессимизма, и мечтательного оптимизма*» (везде курсив Струве. — А. К.). Сила людей, подобных Герценштейну, согласно Струве, «заключается в положительной работе, в творчестве, а не в критике и не в отрицании. Он рвался к этой положительной работе, и чисто политическая борьба была для него тяжелым долгом»²⁰.

15 июля 1907 г., в ходе заседаний земского съезда, в Москве неожиданно скончался граф Петр Александрович Гейден — бесспорный лидер общероссийского земского движения. Струве, полагавший политическое поведение Гейдена в годы революции практически безупречным, откликнулся на эту кончину некрологом в «Русской мысли». «Смерть графа П. А. Гейдена, — писал он, — произвела сильнейшее впечатление в самых широких кругах русского общества. Почувствовалось, что ушел человек, в котором с удивительной красотой и законченностью сочетались свойства и черты, драгоценные для нашего времени». По словам Струве, передовая российская общественность с «неподдельным восхищением и глубочайшим уважением» следила за деятельностью этого «благородного старца» — «всегда твердого и всегда деликатного, всегда прямого и всегда сдержанного». Сначала на посту Президента Вольного экономического общества, а затем во главе немногочисленной умеренно-либеральной фракции в Первой думе, П. А. Гейден явил себя образцом особого человеческого стиля: «У графа Гейдена был действительно во всем его существе тот стиль свободы и независимости, который делал непереносимым для него всякий рабий образ и всякое хамство. Его одинаково отталкивали

²⁰ Струве П. Б. Памяти М. Я. Герценштейна // Patriotica. С. 21—22.

и холопство толпы, и хамство революционно-интеллигентское, и хамство помещичье, бюрократическое... В современном кризисе нужны эти люди, которые в политическом движении являются представителями разума и меры, твердости и сдержанности»²¹.

В первом номере либерально-центристского «Московского еженедельника» за 1908 г. Струве опубликовал принципиальную статью под названием «Культура и дисциплина». В ней он постарался проанализировать причины поражения русской революции и пришел к выводу, что они кроются в том, что русское общество, «вдвинутое» в революционные катаклизмы, было лишено *сложившихся механизмов поддержания культуры и дисциплины*. «Дисциплина для личности и общественных групп означает сознательное подчинение известным общеобязательным нормам, вытекающим из существа той или другой объективной культурной задачи. Там, где жива идея дисциплины, там невозможно, чтобы студенты командовали профессорами; чтобы рабочие “явочным порядком” выбрасывали и упраздняли предпринимателей (что есть не социализм и даже не классовая борьба, а хулиганство); чтобы во главе людей стояли те, кто умеют к ним подлаживаться и им льстить, а не те, кто знает надлежащий путь и смело указывает его»²².

Эту же тему Струве развил в своих «Размышлениях на политические темы» в мае 1909 г. в газете «Слово». По его мнению, закономерностью русского освободительного процесса является постоянное сетование на «отсутствие талантливых вождей». «В этом обвинении, продолжает Струве, интересно полное извращение истинного соотношения между “ведущими” и “ведомыми” в эпоху русской революции. Кто имел в русском освободительном движении наибольшее личное обаяние и, в силу того, мог иметь наибольшее влияние и сконцентрировать в себе наибольшую сумму авторитета? Именно люди, которые имели наименьшие права на авторитет. Русская “толпа”... сама создавала себе авторитеты. Не подчинялась авторитету, как некоему объективному превосходству, а превращала в авторитет то, что угождало и “служило” ей, толпе. Вот почему до 17 октября (1905 г. — А. К.) единственным действительно влиятельным человеком в массовом народном движении был Гапон»²³.

²¹ Струве П. Б. Граф П. А. Гейден // Patriotica. С. 36—37.

²² Струве П. Б. Культура и дисциплина // Patriotica. С. 88.

²³ Струве П. Б. Размышления на политические темы. «Общественная реакция» или борьба с реакцией? — Призыв к покаянию или призыв к собиранию сил? // Patriotica. С. 137—138.

Напротив, люди по-настоящему политически талантливые (и именно поэтому чаще всего умеренные и независимые) почти всегда отвергаются «толпой» — по причине их мнимой «реакционности»: «При той бесшабашной легкости, с которой у нас раздаются и воспринимаются широкой публикой подобные политические аттестации, смелые и независимые люди попадают в “подозрение”, а люди, умеющие думать и говорить так, как это нравится “большинству собрания”, люди, мыслящие и чувствующие в меру настроения толпы, становятся авторитетами и вершителями. Т. е. в корне извращается и подрывается та духовная и моральная основа, на которой может держаться авторитет как нечто здоровое и законное... — истинный, а не облыжный»²⁴.

Именно эта хроническая «неспособность к качественным оценкам людей», а вовсе не «нехватка людей» обуславливает отсутствие в России подлинных, а не мнимых лидеров: «Именно в этом сказалась политическая и, общее, духовная незрелость всего народа, и в том числе интеллигентного общества. В дни свобод такого человека, как Д. Н. Шипов, в широких кругах трактовали едва ли не как реакционера... В обществе с таким духовным складом выдвигать... обвинения в “реакционности” значит не только увековечивать его верхоглядство, но и всячески поддерживать в нем черту, которая оказалась едва ли не самой пагубной для торжества новых государственных порядков»²⁵.

Констатируя склонность русской радикальной общественности призывать на лидерские роли «фатально негодных» людей, Струве, помимо предъявления обществу примеров подлинной «годности», начинает не менее важную параллельную работу — вскрытие механизмов «отрицательного отбора» в русском социуме, демифологизацию крайне опасных для дела русской свободы «ложных авторитетов». Рассматривая ретроспективно эту вторую сторону струвистской концепции «личной годности», можно вычленив в рассуждениях Струве *трих исторических деятелей*, которых он наиболее часто приводит в качестве примеров «отрицательного отбора». Выбор этих персонажей глубоко закономерен: каждый из них сыграл по-своему выдающуюся (хотя и в глубоко негативном смысле) роль в определенных исторических фазах русского развития, значимых как для России в целом, так и лично для Струве. Это: Георгий Аполлонович Гапон, руководитель петербургского рабочего движения 1904—1905 гг.; Борис Викторович

²⁴ Струве П. Б. Размышления на политические темы. «Общественная реакция» или борьба с реакцией? — Призыв к покаянию или призыв к собиранию сил? // *Patriotica*. С. 137.

²⁵ Там же. С. 138.

Савинков — лидер антибольшевистской борьбы; Владимир Ильич Ульянов-Ленин — вождь большевиков и глава советского правительства.

Важным элементом концепции «личной годности» П. Б. Струве были его размышления об «идеальной русской личности», способной иногда в полном одиночестве противостоять общественному вырождению. К таким «идеальным личностям» Струве относил, например, выдающихся русских мыслителей — «славяновила» Ивана Сергеевича Аксакова и «западника» Бориса Николаевича Чичерина.

По собственным воспоминаниям Струве, его первой в жизни «идеологической любовью» были «славянофилы вообще» и, в первую очередь, И. С. Аксаков. Что особенно привлекало его Аксакове, так это то, что тот сумел удивительным образом соединить все то лучшее, что было выработано в замечательной семье Аксаковых: «художническая чуткость к быту и природе» отца, Сергея Тимофеевича, и «философски-исторический интерес к народу» старшего брата Константина сопригались у Ивана Сергеевича с «величайшей действенностью»²⁶.

На многие годы И. С. Аксаков стал для Струве образцом человеческой «действенности» (именно это слово встречается в работах Струве об Аксакове наибольшее число раз). В нем особенно поражало то, что, «будучи приверженцем и носителем мировоззрения и писателем, он не замкнулся ни в учении, ни в теории, ни в писательстве или пропаганде. В лице Ивана Аксакова... славянофильство спустилось с высоты историко-философского учения и вошло в реальную жизнь». Высокие идеалы и — одновременно — умение претворять их в жизнь, подлинное свободолобие и — в то же время — обостренное национальное чувство: в этих парадоксальных на первый взгляд соединениях был удивительный секрет Аксакова, волновавший и воодушевлявший Струве на протяжении всей его жизни: «В этом смыкании был свой стиль или, да позволено будет употребить одно из излюбленных самим Иваном Сергеевичем и красивых русских слов, был свой «лад», т. е. своя собственная смысловая красота, воистину музыкальная... Эта духовная музыка была гармонически проникнута двумя основными мотивами-идеями: идеей свободной личности и идеей себя сознающего и утверждающего народа... Вот почему Иван Аксаков был в одно и то же время борцом и за права человека и гражданина, и за национальное начало. Ему было присуще острое и тонкое чувство права,

²⁶ Струве П. Б. Аксаковы и Аксаков // *Patriotica*. С. 232. См. об этом также: Жукова О. А. Национальная культура и либерализм в России (о политической философии П. Б. Струве) // *Вопросы философии*. № 3. 2014. С. 126—135.

укорененного в правде, и глубокое, трепетно-восторженное ощущение соборного начала народности»²⁷.

Своим непосредственным предшественником в выработке концепции «личной годности» П. Б. Струве считал русского правоведа и философа Б. Н. Чичерина, к анализу творчества которого он возвращался неоднократно. Либерально-консервативный синтез, который олицетворял собой Чичерин, был, согласно Струве, наиболее оптимальной мировоззренческой и общественной позицией, ибо мог одновременно и гармонично решать две главные российские проблемы: проблему «освобождения лица» и проблему «упорядочения государственного властвования, введения его в рамки правомерности и соответствия с потребностями и желаниями населения». До Чичерина попытки решить эти две проблемы предпринимались почти исключительно «по двум параллельным осям: по оси либерализма и по оси консерватизма»: «Для индивидуальных сознаний эти оси по большей части никогда не сближаются и не сходятся. Наоборот, по большей части они далеко расходятся». И в этом смысле именно Чичерин представил в истории русской культуры и общественности «самое законченное, самое яркое выражение гармонического сочетания в одном лице идейных мотивов либерализма и консерватизма»²⁸.

Уже в чичеринской критике радикальной публицистики Герцена Струве усматривал первые наметки близкого ему культурно-антропологического подхода к политической истории. Чичерин, по его мнению, был абсолютно прав, когда в своем «Письме к издателю Колокола» (1858 г.) предупреждал о недопустимости проявлений политической нетерпеливости в обществе, еще не выработавшем гражданских добродетелей и способности к самоограничению. Особенно ценил П. Б. Струве сборник Чичерина «Несколько современных вопросов» и прежде всего статью «Меры и границы», где Чичерин «превосходно охарактеризовал русские чрезмерности вообще и тем самым наперед обрисовал чрезмерности большевизма и его “эмигрантского” отражения, евразийства»²⁹.

Примеры Аксакова и Чичерина ярко иллюстрируют основную историософскую мысль П. Б. Струве: только плодотворное сочетание либеральной и патриотической установок способно уберечь российскую цивилизацию от саморазрушительных тенденций.

²⁷ Струве П. Б. Аксаковы и Аксаков // *Patriotica*. С. 232.

²⁸ Струве П. Б. Б. Н. Чичерин и его место в русской образованности и общественности. С. 3—4.

²⁹ Струве П. Б. Из Б. Н. Чичерина в «Хрестоматию евразийства» // *Дневник политика*. С. 417—418.

ГЕОРГИЙ ПЕТРОВИЧ ФЕДОТОВ
ОБ ИСКУШЕНИЯХ И РИСКАХ РУССКОЙ ЭМАНСИПАЦИИ.
СООТНОШЕНИЕ «СВОБОДЫ» И «ВОЛИ»

Отечественный «Серебряный век» стал, как известно, эпохой не только величайших триумфов, но и беспрецедентной катастрофы русской цивилизации. В немалой степени это стало следствием беспрецедентного раскола в среде отечественного культурного слоя. Жизнь, как известно, драматически «растасшила» отечественную интеллигенцию «по разным углам». Часть ее охватил, выражаясь словами Федора Степуна, *панполитизм*, привычка мерить любое явление жизни, даже духовной, мерками политической целесообразности и пользы. Другие, напротив, прониклись всеподавляющим *панэстетизмом* и постарались замкнуться в «башнях из слоновой кости» и богемных салонах, куда бы не доносились шумы политических баталий. Платой за такое уединение от социальных проблем часто становилась этическая бесчувственность и культурная декадентщина. Излишне напоминать, что и тех и других объединила потом лишь эмиграция, полная не менее драматических жизненных коллизий.

Георгий Петрович Федотов принадлежал к той редкой породе людей, которым, судя по всему, с ранней молодости удалось соединить «культурную» и «общественную» ипостаси, не пожертвовав качеством ни одной из них. Редактор парижских «Современных записок» (где Федотов плодотворно сотрудничал долгие годы) Марк Вишняк отмечал, что очень многие в эмиграции категорически не принимали эту федотовскую «двойственность» и «неопределенность»: «Федотова обвиняли... за то, что он не довольствовался поисками отвлеченной, горней истины, а искал и земной правды-справедливости. Не прощали ему и того, что он не переставал быть — ни в мысли, ни в жизни — *общественником*, что общался с “левыми”, что он, страшно сказать, не стеснялся называть себя *социалистом*»³⁰.

Ставший со временем близким другом Федотова, русский философ-эмигрант Ф. А. Степун вспоминал о том неожиданном и сильном впечатлении, которое произвел на него оказавшийся зимой 1926—1927 гг. в Берлине Федотов: «Впечатление было несколько неожиданное... Во внешнем облике, несмотря на заношенный пиджачок, нечто очень изящное, хрупкое и даже “декадентское”, что не встречалось у писателей-бытовиков и партийцев-общественников. Во всем

³⁰ Вишняк М. В. «Современные записки». (Воспоминания редактора). Индиана, 1957. С. 252.

образе нечто аристократически-отъединенное». Впоследствии близко узнавший Федотова и подружившийся с ним Степун писал, что в отличие от многих мыслителей и ученых, ушедших от марксистского к христианскому миропониманию (Степун называет Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка), «Федотов, единственный, который, придя в Церковь, не отказался от интеллигентски-революционного прошлого». Читая тексты Федотова, продолжает свою мысль Степун, «иной раз видишь перед собой типичного русского интеллигента-радикала марксистского толка, поселившегося в келье старца, и в этом не чувствуется раздвоение личности (курсив мой. — А. К.), а как бы религиозная двухполюсность ее»³¹.

Степун обращает также внимание, что приоритет «культурничества» вроде бы должен был необратимо связать Федотова «с духом и стилем того культурного расцвета начала века, которое враги называли декадентщиной, а друзья — символизмом». Однако было в умонастроении убежденного христианина Федотова одно принципиальное отличие: «утверждение примата этики над вольноотпущенным эстетизмом русского декадентства». Федотов, по точному определению Степуна, был «интеллигентом совершенно нового духа и стиля», в котором состоялась гармония «церковного православия», «встрешности» левого интеллектуала и «утонченной культуры художника и эстета»³².

Стоит добавить, что Федор Степун как никто сумел понять и оценить уникальность «феномена Федотова». Сам он в молодости в полной мере познал «искушение панполитизмом»: будучи активным политиком послефевральской России, Степун впоследствии написал немало горьких слов о «политическом помрачении русской интеллигенции» (в том числе и своем личном) и сознательно примкнул к «культурничеству»³³.

Культурно-политическое кредо Г. П. Федотова, которому он оставался верен всю свою жизнь (разговоры о «непостоянстве» и «проти-

³¹ Степун Ф. А. Г. П. Федотов // Новый журнал. № 49. Нью-Йорк, 1957. С. 222, 225.

³² Там же. С. 227. См. об этом также: Жукова О. А. Национальная культура в исторической рефлексии Г. П. Федотова // Культура культур. № 1. 2014. С. 5.

³³ Чего стоит, например, лишь фраза Степуна из его мемуаров «Бывшее и несбывшееся»: «Месяцы Февраля, время величайшего напряжения и даже расцвета моей жизни, остались у меня в памяти временем предельного ущемления моего “я”, так как вместо меня во мне всё время жил некий, не во всем сливающийся со мной “субъект действия”» (Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. М.: Алетей, 2000. С. 320).

воречивости» его взглядов по большей части поверхностны и необидительны) было сформулировано им еще на родине, в России. В марте 1918 г. в Петрограде вышел первый номер журнала «Свободные голоса», задуманный как орган возглавляемого А. А. Мейером религиозно-философского кружка «Воскресение». Именно там появилась небольшая, но программная по своему замыслу статья Федотова — «Лицо России». В ней христианин Федотов обозначил свою принципиальную философско-историческую идею, которую можно коротко сформулировать так: *«Россию убила ненависть, и ее способна воскресить только Любовь»*.

Федотов полагал, что благополучие и величие нации создаются не там, где народ получает политическое право свободно ненавидеть свое государство (такие образования долго не живут: ненависть их убивает), а там где появляются возможность и право свободно и лично (а не под давлением и «коллективно») любить свою историю и свою культуру. Федотов верил, что история и культура России достойны свободной, преданной и надежно охраняющей цивилизацию Любви, давая для нее богатейшую основу. Именно «Любовь», согласно Федотову, «есть начало, скрепляющее всякое общество»: «Без нее высвобождается хаос противоречивых стремлений групп и личностей, начинается процесс распада»³⁴.

Но, «чтобы быть живой и действенной, любовь должна быть личной. Не “любовь к любви”, а любовь к лицу». «Не механической силе и не проблематическому сознанию общих интересов, — писал Федотов («общий интерес» для него — «всегда софизм»), — растопить и сплавить в единство формы этническую материю». Только свободная личностная любовь граждан порождает и крепость государства, которое «может жить лишь ценой общих и вольных жертв, как непрерывное горение костра, поддерживаемое валежником в лесу. Только любовь делает его возможным». Но что способно породить такую свободную жертвенную Любовь, скрепляющую государственную целостность? — Только свободное же ощущение сопричастности к великой Культуре. Вот этого «культурного иммунитета» русского образованного класса перед политическими катаклизмами и не выработалось в достаточной мере в России накануне мировой войны и революции. «Еще недавно мы верили, что Россия страшно бедна культурно, какое-то дикое, девственное поле, — отмечает Федотов. — Нужно было..., чтобы алчные до экзотических впечатлений пилигримы потянулись с Запада изучать

³⁴ Федотов Г. П. Лицо России // Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 42.

русскую красоту, быт, древность, музыку, и лишь тогда мы огляделись вокруг нас. И что же? Россия — не нищая, а насыщенная тысячелетней культурой страна — предстала взорам»³⁵.

Сам Федотов счастливым образом сумел выработать в себе этот «культурный иммунитет» перед угрозами и искушениями политики. Став в ранней молодости политическим изгнанником, он сознательно пестовал в себе не чувство политической обиды и мести (как, увы, сотни и тысячи его соотечественников), а именно «чувство культуры» и, в первую очередь, культуры русской. «Кто пил горькую чашу изгнания и жил с предчувствием, что долгие годы — быть может, целая жизнь — отделяет его от России, тот знает острее всякого другого, что значит тоска по *родине*, — писал Федотов, честно признаваясь, что и он порою испытывал не только тоску, но и обиду на Россию. — Пусть мысль, в плену предрассудков, отвергала Россию, самое суровое сердце билось живее при воспоминании о родине... Пусть убогая, но милая, родина не могла быть вытеснена из души ни мягкостью и живописностью европейских урочищ, ни сладким обаянием юга: это было в крови, сильнее нас». Однако благотворный процесс возвращения к культурным истокам ранее «алчных до экзотических впечатлений пилигримов» был, согласно Федотову, далек от завершения и насильственно прерван войной, а потом и революцией. «Мы не успели пересчитать наши церкви-музеи, описать старые города-сокровища, не успели собрать нашу живопись. Но сколько открытий уже сделано... Война прервала в самом начале эту работу изучения. Мы к ней вернемся»³⁶.

Уходя подальше от все более этически выхолащиваемой «большой политики» в полукатакомбное христианское культурничество, Г. П. Федотов, тем не менее, не мог не видеть, как политика в России неуклонно «съедает культуру»: «Тяжелый социальный процесс слишком исключительно занял внимание наших историков, затенив его глубокое духовное содержание... Гипнотизировал политический лик России — самодержавной угнетательницы народов... И она не вынесла этой ненависти»³⁷.

³⁵ Федотов Г. П. Лицо России // Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 42—43.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 42, 44. Федотов вполне мог и конкретизировать свои инвективы в адрес «наших историков», сделавших политику своим приоритетом. Достаточно напомнить, что такие крупнейшие русские историки, как П. Н. Милюков, А. А. Корнилов, А. А. Кизеветтер стали лидерами оппозиционной кадетской пар-

Так, убалтывая и взбадривая себя, что выступает якобы исключительно против политического режима, на «русский мир» поднималась русская революция — позднее Федотов подробным образом опишет этот процесс в своих знаменитых парижских статьях «Революция идет» и «Защита России».

Согласно общей философско-исторической концепции Федотова, развитие России происходило в условиях острого соперничества по меньшей мере трех тенденций: самодержавно-деспотической, антигосударственно-нигилистической и творческо-европеистской. Только победа этой третьей, европейской, культуроцентричной тенденции открывала перед Россией перспективу свободного и полного развития. «Судьба, увы, сулила иное», — констатировал Федотов. Изучению причин крушения российской европейской культуры, анализу истоков большевистского варварства и поиску путей освобождения России и посвящена главным образом политическая публицистика Г. П. Федотова.

Профессионально изучая историю России, Федотов считал, что уже в допетровской Руси был заложен немалый потенциал культурного европеизма. Его особенно увлекала самобытно русская, и в то же время безусловно европейская культура русского Севера, более, чем Московия, свободного от деспотическо-азиатских элементов. Федотову были близки многообразие, сложность и межкультурный синтез псковско-новгородской земли, которая чудесным образом совмещала «с буйным вечем молитвенный подвиг, с русской иконой ганзейский торг». Уже в своей раннеэмигрантской работе «Трагедия интеллигенции» (1926) Федотов писал, что в самобытно-европейской истории России «главное творческое дело было совершено Новгородом»: «Здесь, на севере, Русь перестает быть робкой ученицей Византии и, не прерывая религиозно-культурной связи с ней, творит свое — уже не греческое, а славянское или, вернее, именно русское — дело. Только здесь Русь откликнулась христианству своим особым голосом»³⁸.

тии. Специализировались в университетской молодости по истории и ведущие «октябристы»: А. И. Гучков, кн. Н. С. Волконский и др. Но, разумеется, главные претензии были у Федотова не к либералам, а к его недавним соратникам — радикальным социалистам, тем, кто «вместе с Марксом ненавидели Россию...» (Федотов Г. П. Лицо России // Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 42, 44).

³⁸ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 75.

Петровские реформы, по мысли Федотова, дали новый импульс российскому европеизму. Творческий потенциал этого реформаторства мог двинуть Россию не по пути банального подражательства Европе, а в направлении творческого развития самой «культурной идеи Европы». «Петровская реформа, — писал Федотов в «Письмах о русской культуре» (1938), — действительно вывела Россию на мировые просторы, поставив ее на перекрестке всех великих культур Запада, и создала породу русских европейцев». Федотов считал, что эта новая порода русских людей могла не только сродниться с Европой, но и стать воплощениями «высшей Европы», до чего редко дорастает даже большинство самих западных европейцев: «Их (русских европейцев) отличает прежде всего свобода и широта духа — отличает не только от москвичей, но и от настоящих западных европейцев. В течение долгого времени Европа как целое жила более реальной жизнью на берегах Невы или Москва-реки, чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее»³⁹.

Тип русского европейца, по мысли Федотова, — вовсе не отрицание «старой русскости», а творческое ее преодоление и развитие. В противоположность вульгарным «западникам» (это понятие, в отличие от «европеистов», носит у Федотова негативный оттенок) — скептиков, циников и порой откровенных русофобов, в которых петровское «открытие Европы» лишь закрепило неверие в собственную страну, — русские европейцы, напротив, не утратили ни связи с отечеством, ни силы национального характера. «В каждом городе, в каждом уезде остались следы этих культурных подвижников. Где школа или научное общество, где культурное хозяйство или просто память о бескорыстном враче, о гуманном судье, о благородном человеке. Это они не давали России застыть и замерзнуть, когда сверху старались превратить ее в холодильник, а снизу в костер. Если москвич держал на своем хребте Россию, то русский европеец ее строил». И пусть в жизни и политике русским европейцам часто приходилось бороться с «косностью и ленью москвичей», и у тех, и у других был общий нравственный идеал, общая любовь к родной стране. Именно эта плодотворная связка «старых» и «новых» русских, патриотов-москвичей и патриотов-европеистов, могла сформировать тип творческой русской элиты, способной, по мысли Федотова, обеспечить для России рыбок в экономике, политике, культуре⁴⁰.

³⁹ Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992. С. 178.

⁴⁰ Там же. С. 180—181.

К несчастью для страны, человеческий тип «русского европейца» не успел достаточно развиться и не получил надежного политического представительства, а потому проиграл двум другим национальным типам, принципиально антикультурным и, в сущности, антинациональным — реакционеру-охранителю и разрушителю-нигилисту.

Общей причиной победы большевизма в России Г. П. Федотов считал потерю страной культурного иммунитета перед варварством, что, в свою очередь, явилось следствием отхода России от высокой гуманистической традиции Европы: «Тысячелетний умственный сон не прошел даром. Отрекшись от классической традиции, мы не могли выработать своей, и на исходе веков — в крайней нужде и по старой ленности — должны были хватать, красть (*compilare*) где и что попало, обкрадывать эту нищающую Европу, отрекаясь от всего заветного, в отчаянии перед собственной бедностью. Не хотели читать по-гречески — выучились по-немецки, вместо Платона и Эсхила набросились на Каутских и Леппертов... Лишив себя плодов гуманизма, питаемся теперь его “вершками”, засыхающей ботвой»⁴¹.

Этой «ботвой», «сухими вершками европейской культуры» считал Федотов в том числе и вульгаризированный марксизм, под обаянием простоты которого он сам находился в юности.

Основная вина за большевистскую революцию, согласно Г. П. Федотову, лежит на парализовавшем творческий потенциал общества российском самодержавии. «Разве наше поколение не расплачивается сейчас за грехи древней Москвы? — спрашивал он в статье «Правда побежденных» (1933). — Разве деспотизм преемников Калиты, уничтоживший и самоуправление уделов, и вольных городов, подавивший независимость боярства и Церкви, — не привел к склерозу социального тела Империи, к бессилию средних классов и к черносотенному стилю народной большевистской революции?»⁴².

Но, тяготеющий в зрелые годы к христианскому либерализму, Г. П. Федотов возлагал вину за русский большевизм не только на косную деградировавшую власть, на каждом шагу подменявшей культурный консерватизм откровенной политической реакционностью, но и на российских либералов, не сумевших воспрепятствовать (а иногда и прямо потакавших) варваризации общества. В работе «Революция идет» (1929) он написал тяжелые слова о недугах отечественного

⁴¹ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 75.

⁴² Федотов Г. П. Правда побежденных // Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992. С. 23.

либерализма, увлекшегося безоглядной критикой старых порядков, но оказавшегося малоспособным к позитивному культуротворчеству. Эту «немошь либерализма» Федотов объяснял тем, что тот был склонен развиваться по пути наименьшего сопротивления — не в направлении творческого европеизма (т. е. развития европейского потенциала, заложенного в русской культуре), а по пути поверхностного западнического подражательства: «Русский либерализм долго питался не столько силами русской жизни, сколько впечатлениями заграничных поездок, поверхностным восторгом перед чудесами европейской цивилизации, при полном неумении связать свой просветительский идеал с движущими силами русской жизни...»⁴³.

Нежелание и неспособность развивать русскую европейскую традицию, подмена творчества риторической псевдоевропейской стилизацией не позволили отечественным западникам укорениться в собственной истории. «Своим» для них становился далекий и, по существу, так и не понятый Запад, в то время как собственно русская история, тоже непознанная и непонятая, отрицалась и отбрасывалась: «Западническое содержание идеалов, при хронической борьбе с государственной властью, приводило к болезни антинационализма. Все, что было связано с государственной мощью России, с ее героическим преданием, с ее мировыми или имперскими задачами, было взято под подозрение, разлагалось ядом скептицизма. За правительством и монархией объектом ненависти становилась уже сама Россия: русское государство, русская нация»⁴⁴.

Этот порок русского диссидентства — слабость национального чувства, вытекавшая, с одной стороны, из западнического презрения к собственной культуре и, с другой, из непонимания смысла государства как такового и необходимости творческого к нему отношения, — привел к тому, что, по выражению Федотова, «за английским фасадом русского либерализма скрывалось подчас чисто русское толстовство, то есть дворянское неприятие государственного дела»⁴⁵.

В периоды стабильного развития глубинные пороки русской элиты — как консервативной (явно вырождающейся в тупую реакцию), так и либеральной (тяготеющей к антигосударственному нигилизму), еще не были фатально губительны для страны. Но в начале XX в., в период обострения внешних и внутренних вызовов и угроз, общая

⁴³ Федотов Г. П. Революция идет // Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 144—145.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 163.

порочность национальной элиты оказалась роковой. И отечественные либералы оказались здесь не на высоте положения. Они поддались общему гипнозу кажущейся мощи русской державности и, будучи непримиримы к «старому режиму», оказались беспощадны и к России: «Такую махину — можно ли сдвинуть? Легкая встряска, удар по шее только на пользу сонному великану. За Севастополь — освобождение крестьян, за Порт-Артур — конституция. Баланс казался недурен. Мы не хотели видеть, что сонный великан дряхл и что огромная лавина, подточенная подземными водами, готова рухнуть, похоронив под обломками не только самодержавие, но и Россию»⁴⁶.

Исследование причин трагедии России, в которой борьба за человеческую свободу породила в конечном итоге многократное умножение рабства, привело христианина Федотова к необходимости глубокого анализа самого понятия «Свобода». Вопреки известному изречению Ж.-Ж. Руссо о том, что «человек рождается свободным, а умирает в оковах», Федотов, напротив, полагал, что «свобода есть поздний и тонкий цветок человеческой культуры»: «Это несколько не уменьшает ее ценности. Не только потому, что самое драгоценное — редко и хрупко. Человек становится вполне человеком только в процессе культуры, и лишь в ней, на ее вершинах, находят свое выражение его самые высокие стремления и возможности»⁴⁷.

В примитивных сообществах, как и в биологическом мире, свободе нет места: «Там, где все до конца обусловлено необходимостью, нельзя найти ни бреши, ни щели, в которую могла бы прорваться свобода. Где органическая жизнь приобретает социальный характер, она насквозь тоталитарна. У пчел есть коммунизм, у муравьев есть рабство, в звериной стае — абсолютная власть вожака»⁴⁸.

Впрочем, отмечает Федотов, само по себе богатство культуры не гарантирует произрастание в ней свободы: «Даже в мире культуры свобода является редким и поздним гостем... Культуры могут поражать нас своей грандиозностью, пленять утонченностью, изумлять сложностью и разумностью социальных учреждений, даже глубиной религии и мысли, но... мы не найдем свободы как основы общественной мысли». Как сама культура — «исключение на фоне природной жизни», так и свобода — «исключение в цепи великих культур», — утверждает Федотов. Свобода появляется как результат культурного творчества *особого рода*. Она приходит не тогда, когда порядок под-

⁴⁶ Федотов Г. П. Защита России // Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 12.

⁴⁷ Федотов Г. П. Рождение свободы // Судьба и грехи России. Т. 2. С. 253.

⁴⁸ Там же.

тачивается и разрушается, а, наоборот, тогда, когда укрепляется новый порядок — «утверждение границ для власти государства, которые определяются неотъемлемыми правами личности»⁴⁹.

Все виды свободы, согласно Федотову, «могут быть сведены к двум основным началам». «Главное и самое ценное содержание свободы» — это «свобода убеждения — религиозного, морального, научного, политического, и его публичного выражения». «С другой стороны, целая группа свобод защищает личность от произвола государства независимо от вопросов совести и мысли: свобода от произвольного ареста и наказания, от оскорбления, грабежа и насилия со стороны органов власти...». Федотов называет эти две группы свобод — «свободы духа» и «свободы тела», убедительно показывая, что первые (и, по его мнению, фундаментальные) зарождаются внутри христианской культуры средневековья, в то время как вторые — в результате политической борьбы нового и новейшего времени⁵⁰.

Итак, свобода будучи феноменом развитой (и при этом христианской) культуры, не способна стать легким завоеванием «голой», этически выхолощенной демагогической политики. Более того, при своем рождении правовая свобода всегда оказывается свободой для немногих — иной она и не может быть. Человеческая свобода рождается как привилегия, подобно всем другим плодам высокой культуры.

Драма России заключалась в том, что она во многом была воспитана в восточной деспотической традиции. Когда все равны и беззащитны перед лицом деспота (включая и формально элитарные слои), подданные ни за что не соглашаются со «свободой для немногих, хотя бы на время»: «Они желают ее для всех или ни для кого. И потому получают “ни для кого”. Им больше нравится царская Москва, чем шляхетская Польша. Они негодуют на замысел верховников, на классовый эгоизм либералов. И в результате на месте дворянской России — Империя Сталина»⁵¹.

Федотов приходит к парадоксальному выводу: тяга к всеобщему уравнению, прикрывающаяся лозунгами предельного демократизма, губительна для либеральных свобод, и — закономерно — не только не обеспечивает демократии, но и ведет к новому, еще более тяжкому деспотизму.

⁴⁹ Федотов Г. П. Рождение свободы // Судьба и грехи России. Т. 2. С. 254.

⁵⁰ Там же. С. 254—261.

⁵¹ Там же. С. 261—262.

Большой заслугой Федотова-интеллектуала является разграничение в русском культурно-политическом контексте понятий «свобода» и «воля». В знаменитой статье «Россия и свобода» (1945) он дал определение, ставшее в русском либерализме классическим: «Личная свобода немыслима без уважения к чужой свободе; воля — всегда для себя... Воля есть, прежде всего, возможность пожить по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами... Воля торжествует или у выхода из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми»⁵².

Поэтому русская «воля» (часто обманчиво принимаемая за подлинную свободу), не страшна для тирании, ибо является лишь ее оборотной стороной. «Она (воля) не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо... Так как воля, подобно анархии, невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, разбойничества, бунта и тирании»⁵³.

Искушение западными свободами и правами, которыми постоянно облучаются не вполне культурные русские слои, включая высокомерных, но, в сущности, тоже полуобразованных «западников», оборачивается «русской волей» и порождает не правовой порядок, а анархию и хаос. «Прикосновение московской души к западной культуре, — писал Федотов, — почти всегда скидывается нигилизмом; разрушение старых устоев опережает положительные плоды воспитания. Человек, потерявший веру в Бога и царя, утрачивает и все основы личной и социальной этики»⁵⁴.

Федотов отлично понимал, что «европейскую культуру» нельзя заимствовать и механически пересаживать в Россию — ее (в том числе культуру политическую) можно только целенаправленно и упорно растить. В противном случае «культурное облучение Западом» приводит на русской почве к фатальной «мутации» — гипертрофии политических, т. е. насильственных методов, лишенных культурных корней и оснований. И это в равной мере относится как к русской власти, так и к русской «анти-власти».

Верный своей культурно-исторической концепции, Федотов и в эмиграции продолжал делать ставку на постепенное накопление в оставшейся далеко России творческо-европейского культурного потенциала.

⁵² Федотов Г. П. Россия и свобода // Судьба и грехи России. Т. 2. С. 286

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 296.

Разумеется, восстановление его на родине, подвергшейся небывалой деэвропеизации и массовому геноциду культурных слоев, представлялось ему делом долгим и трудным.

Большевицкий режим, продолжая постулировать свою преемственность по отношению к классическому революционному социализму, по мнению Федотова, принципиальнейшим образом от него отличается. Уже в «старом социализме» был заложен потенциал «ненависти и злобы», но в них «догорал зажженный гуманистами костер сострадания и ненавидящей любви» и поэтому «старый социализм мог глубоко скрывать свое этическое жало — отчасти из целомудрия, отчасти по недомыслию или желчности темперамента». «Новый социализм», согласно Федотову, «начисто свободен не только от романтизма, но и от морализма вообще. Отправляясь не от защиты угнетенных, а от сохранения общества в целом, он проникнут пафосом не справедливости, а организации»⁵⁵.

Итак, если в социалистической классике, в том числе марксистской, была хоть какая-то культурная начинка (для социалиста в молодости Федотова она тоже со временем становилась все более сомнительной), то «новый социализм» — это уже абсолютно культурно выхолощенное образование, построенное исключительно на принципах «власти-подчинения».

По мнению Федотова, при большевиках в России произошла тотальная победа политических отношений над отношениями свободного культурного сотворчества. Его определение большевизма (как и любой другой формы тоталитаризма) стало почти классическим: «Большевизм рождается тогда, когда *политика съедает всю культуру и духовную жизнь* (курсив мой. — А. К.), когда политика подчиняется одной идее, и когда в этой идее отрицательное начало ненависти заглушает все положительные: свободы, справедливости или общего блага. Говоря кратко, большевизм — это культура тоталитарной злобы»⁵⁶.

Россия при большевиках фактически вернулась в допетровскую эпоху, когда не существовало различия между служилым классом и остальным обществом: «Религия, искусство, научная работа, семья и воспитание — все становится функцией государства... Для государства-зверя политика становится человеческой отраслью животноводства»; «Это произошло ценою такого давления пресса, при котором

⁵⁵ Федотов Г. П. Социальный вопрос и свобода // Судьба и грехи России. Т. 1. С. 287.

⁵⁶ Федотов Г. П. Наш позор // Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 203.

всякая свободная деятельность становилась немислимой... «Свободная профессия» стало каторжным клеймом в России... Россия кишит полунинтелигентией, полузнайками... Старые человеческие запасы иссякают...»⁵⁷.

Сознательная девальвация русской культуры стала в Советской России государственной политикой, способом выживания режима. Федотов считал, что большевиков интересует только власть как таковая (а заодно и материальные ценности, как объект властного вождения и, с другой стороны, опора той же власти): «Большевики, ревнивые к военным и финансовым основам своей власти, совершенно не заинтересованы в защите русской культуры. Они предают ее на каждом шагу, вознаграждая приманкой русофобства ограбленные и терроризированные окраины»⁵⁸.

Идейно выхолащивается при большевиках и сама правящая партия, окончательно лишаящаяся своих культурных, даже самых примитивных, оснований: «Партия — единственные ворота в общественную жизнь. Вот почему она привлекает всех активных или беспринципных, желающих играть роль, вести толпу или проводить свои идеи, часто не имеющие ничего общего с коммунизмом... От нас скрыты подробности внутренних процессов, протекающих в партии. Общая картина ясна: отчаянная борьба идейного ядра с честолюбивым и корыстным хвостом...»⁵⁹.

Культурная опустошенность советского режима, этический релятивизм его верхушки делают его (как ранее императорский режим, подвергшийся аналогичному культурному вырождению) крайне неустойчивым. Обвал этой конструкции — лишь вопрос времени.

Но «проблемы будущей России» состояли для Федотова еще и в том, что среди радикальных противников сталинизма он слишком часто встречал тот же самый антикультурный человеческий тип, который ранее, обрядившись в марксистские одежды, и привел Россию к катастрофе: «Дух ленинского имморализма оживает в стане реакции... В стане контрреволюции происходит настоящий процесс обольшевичения... Люди убеждены, что низость или жестокость средств является прямой гарантией успеха... Так растут у пня

⁵⁷ Федотов Г. П. Социальный вопрос и свобода // Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 290; *Он же*. Новая Россия // Судьба и грехи России. Т. 1. С. 201.

⁵⁸ Федотов Г. П. Проблемы будущей России // Судьба и грехи России. Т. 1. С. 249.

⁵⁹ Федотов Г. П. Новая Россия // Судьба и грехи России. Т. 1. С. 205—206.

поваленного Белого движения ядовитые грибы новой всероссийской Чеки»⁶⁰.

Федотов понимал психологическую подоснову реваншистских настроений, но категорически не мог принять их: «Гражданская война во многих из нас воспитала политический цинизм, доходящий иногда до полного отрицания всякой связи между политикой и моралью. Крушение “белой мечты” могло только обострить горечь озлобленных душ. Политический макиавеллизм легко развивается на чувстве бессилия и горечи поражений»⁶¹.

Он крайне опасался людей, которые, не понимая греховности революции как таковой, мечтали лишь о «реставрации». По его мнению, постбольшевистское русское сознание должно быть в первую очередь христианским, то есть «прежде всего исполнено ужаса перед революцией, как своим грехом, грехом своего народа»⁶².

Те же, кто мечтает просто о «переключении революционной энергии», стремятся лишь к «переворачиванию политики»: «та ярость, та одержимость злобы, которые сегодня направлены на построение классового и безбожного интернационала, завтра будут направлены на созидание национальной и православной России». «Какой кошмар! — восклицает Федотов. — Рука, убивающая сегодня кулаков и буржуев, завтра будет убивать евреев и инородцев. А черная человеческая душа останется такой же, как была: нет, станет еще чернее...». «Самое страшное, полагает Федотов, что в этой перспективе нет ничего невозможного. Ненависть, больная и ослепляющая, как и мания преследования, легко могут изменить свой объект. Народ, который за несколько лет до революции избивал социалистов, стал избивать буржуев, — оставшись в сущности самим собой»⁶³.

Доминирование в России человеческого типа, лишенного всякого «чувства культуры», — многовековая болезнь России, наследуемая все новыми и новыми режимами, формально различными, с виду чуть ли не антагонистичными, но в сущности своей — однородными. Поэтому нейтрализации и устранения требует не столько конкретный режим, сколько сама психотипическая, антикультурная по своей природе, подоснова русской власти. «Мы объявляем беспощадную

⁶⁰ Федотов Г. П. Февраль и Октябрь // Судьба и грехи России. Т. 2. С. 136.

⁶¹ Федотов Г. П. Возвращенцы и активисты // Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 144.

⁶² Федотов Г. П. О национальном покаянии // Новый град. № 6. Париж, 1933. С. 9.

⁶³ Там же.

борьбу доктринерам и максималистам, чьим бы именем они не прикрывались, — писал Федотов. — Пора перестать сумасшедшим управлять Россией»⁶⁴.

Не видя в ближайшей перспективе серьезных политических альтернатив сталинизму (альтернатива, по его мнению, вообще не может быть чисто политической), Георгий Петрович Федотов радовался любому известию о возрождении на родине классической русской культуры. «Среди тьмы русской жизни, среди казней, предательства, лжи, окутывающей все густой, непроницаемой пеленой, одна мысль сейчас утешает, дает надежду: в России читают Пушкина», — писал Федотов в 1937 г., в год столетия со дня гибели поэта. — Совершается преодоление классового сознания; в рабочем, в крестьянине родился человек, и Пушкин стоит у купели крестным отцом»⁶⁵.

Чем объяснить эту «политическую дерзость» режима, этот непонятный «пушкинский либерализм»? Наивностью или политическим расчетом? Скорее всего, рассуждал Федотов, это — лишь очередное проявление традиционного на Руси презрения власти к народу: «Пусть читают! Быдло никогда не поймет!» «А что, если поймет? — вопрошает себя и соотечественников Г. П. Федотов. — И Пушкин станет сеятелем свободы в родной стране?»⁶⁶.

ФЕДОР АВГУСТОВИЧ СТЕПУН

О ДЕГРАДАЦИИ РУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Крупнейшим русским аналитиком XX в. проблемы «мутации» цивилизационного самосознания (в первую очередь, российского, а потом и немецкого) является Федор Августович Степун — профессиональный философ-неокантинец, окончивший Гейдельбергский университет, где он учился у Вильгельма Виндельбанда. Посоветовал ему ехать в Германию Борис Петрович Вышеславцев (философ-правовед, тогда доцент Московского университета, сам прошедший этот путь), убедивший молодого Степуна в том, что «без философии жизнь не осилить». Приехавший в 1902 г. в Гейдельберг Степун поразился бытовавшей в среде немецкой неоиdealистической академической философии «социологической незаинтересованности» и «политической

⁶⁴ Федотов Г. П. Проблемы будущей России. Статья вторая // Судьба и грехи России. Т. 1. С. 232.

⁶⁵ Федотов Г. П. Пушкин и освобождение России // Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 87.

⁶⁶ Там же. С. 89.

нечуткости». Степун писал в своих знаменитых мемуарах «Бывшее и несбывшееся»: «Успокаиваясь на том, что Ницше — поэт и филолог, а Маркс — экономист и политик, маститые профессора философии или вообще не занимались этими мыслителями, или занимались ими в целях приспособления их идей к положениям научной философии, что по тем временам значило — к Канту»⁶⁷.

Впрочем, младший друг Степуна, философ и религиозный мыслитель Лев Александрович Зандер, тоже учившийся в Германии, написал как-то в рецензии на книги Степуна, что тогдашний Гейдельберг, благодаря тому же Виндельбанду (главе баденской школы), имел все-таки еще некоторый вкус к реальной жизни и политике, в отличие, например, от Марбурга. «Марбург (а это в первую очередь Герман Коген и Пауль Наторп и их ученики. — А. К.) весь захвачен пафосом чистой науки; к жизни (к “психологизму”) он скорее равнодушен... В Гейдельберге — совсем иное; конечно, это тоже неокантианство; но всё оно обращено к жизненным ценностям, к воле к их созданию, к творчеству, в конечном счете — культуре»⁶⁸.

Но, с другой стороны, Степун прикоснулся в Гейдельберге и к родной, идеологизированной «интеллигентщине» (от которой фактически бежал из России), причем в ее наиболее концентрированном варианте. Дело в том, что в тогдашнем Гейдельберге был весьма активен студенческий клуб политизированной русско-еврейской молодежи (из него, кстати, потом вышли многие русские идейные радикалы — как эсеры, так и большевики). Здесь, напротив, любой профессорский философский «чих» вызывал ожесточеннейшие споры, мгновенно растаскивался по партийно-идеологическим «норам». По отношению к этим соотечественникам Федор Степун — этнический немец и православный русский — старался держать дистанцию.

Думаю, что уже тогда, в Германии, молодой Степун всерьез примеривался к своему будущему призванию — проработке возможностей интеллектуального прохода между Сциллой философско-академической нечуткости к социально-политическим вопросам и Харибдой «интеллигентского панполитизма» (как он это потом назвал). Как возможна строгая философия современной культуры, куда бы органично входил анализ социально-политических тем? — вот главный для Степуна вопрос на протяжении всей жизни. Или сформулирую эту

⁶⁷ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Т. 1. С. 148.

⁶⁸ Зандер Л. А. О Ф. А. Степуне и некоторых его книгах // Мосты. № 10. 1963. С. 319—320.

проблему в более широком контексте: как сделать так, чтобы философские идеи не вырождались в опасные идеологии?

Здесь важно проследить отношение Ф. А. Степуна к доктринальным метаморфозам «левой идеи», в первую очередь, к марксизму. В 1933 г. в журнале «Новый град» (который он издавал в Париже вместе с Г. П. Федотовым и И. И. Бунаковым-Фондаминским) Степун опубликовал интересную статью о Марксе, где написал, в частности, что Маркс, по его мнению, был «одним из самых многосторонних и культурных людей своего времени» и согласился с характеристикой Маркса как «*утонченного гурмана культуры*»⁶⁹.

Отмечая «внутреннюю чуждость» Маркса «всякому культурному упрощенству», Степун констатировал «неповинность Маркса в цивилизаторском варварстве». Но тогда чем объяснить, задается вопрос Степун, что именно именем Маркса «не только прикрывается, но и подлинно творится тот разгром культуры, что вот уже много лет буйствует в России?»⁷⁰.

По мнению Степуна, в марксизме изначально существовало очевидное противоречие. В идейном смысле философско-социологическая концепция Маркса «и по своим истокам, и по своей сущности» является *классическим выражением буржуазной культуры*. А вот в своем особом идеологическом преломлении, т. е. «по своим практически-политическим заданиям» марксизм выступил «*непримиримым врагом буржуазной культуры*»⁷¹.

Этою, по выражению Степуна, «неувязкою теоретического сознания и практической воли» в учении Маркса объясняется полное бессилие собственно «пролетарского творчества». «В Европе, — пишет Степун, — особенно в Германии, где после революции 1919 года социал-демократия пришла к власти, пролетариат не произнес не только ни одного нового, но даже и просто своего слова»⁷².

Здесь Степун проводит очень остроумное, на мой взгляд, сравнение — сравнение отношения западноевропейского пролетариата к буржуазной культуре и отношения Льва Толстого — к Бетховену. Толстой, как известно, сначала отрицал Бетховена, потом плакал над Бетховеном,

⁶⁹ Степун Ф. А. Любовь по Марксу // Новый Град. № 6. 1933. С. 13.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 472. Здесь, несомненно, прослеживается аналогия с анализом Вл. С. Соловьевым двойственности славянофильства. Это и неудивительно: Степун, как известно, свою докторскую в Гейдельберге написал именно по историософии Вл. Соловьева.

⁷² Там же. С. 473.

а потом считал свои старческие слезы за грех... Итак, согласно Степуну, идейный аутентичный марксизм — это самокритика западной культуры, ее имманентная органическая часть (более того, Степун пишет, что «вся экономическая и социально-политическая наука мыслит уже десятки лет в категориях Марковского учения», и «в каком-то широчайшем смысле этого слова ныне все марксисты»⁷³).

Марксизм же, инкорпорированный в большевистскую идеологию, — это воля к уничтожению буржуазной цивилизации. Это противоречие Степун констатирует и в самом Марксе, который, с одной стороны, ненавидел «рабскую основу всех допролетарских культур», а с другой стороны, сам самозабвенно увлекался «Эсхилом, Сервантесом, Шекспиром и другими гениями “доисторической” эпохи». Поэтому если у Степуна и есть претензия лично к Марксу, то вот какая: «Быть может, величайшая беда марксизма, — пишет Степун, — заключается в том, что Маркс исключил из него те духовные основы, которые жили в нем и которыми он сам жил. Включением себя в свою систему Маркс мог бы избежать той лжи односторонности и примитивности, которые свойственны всякому, а в особенности советскому марксизму»⁷⁴.

Большевики в Советской России, как известно, не пошли западноевропейским путем «включения пролетариата в буржуазную культуру» (Степун оговаривается: «и по всей своей сущности и некультурности русских масс и не могли»). «Но тут-то и оказалось, — пишет он, — что никакого своего пути у пролетарской культуры нет», и «нетерпеливое, волевое утверждение» такого пути ведет «не только к разгрому буржуазной культуры, сколько к разгрому культуры вообще»⁷⁵.

Идеологизацию марксистской идеи в большевистском ключе Степун связывает, конечно, с Лениным. Здесь он — не только внешний аналитик, но и включенный участник событий, — как активный деятель Февраля. Степун вспоминал, в частности, свой послефевральский разговор с Плехановым в Царском Селе. Плеханов тогда, говоря о Ленине, произнес такие слова: «Как только я познакомился с ним, я сразу понял, что это человек может оказаться для нашего дела очень опасным, так как его главный талант — невероятный дар упрощения».

Надо сказать, что в эмигрантской литературе таких инвектив против «Ленина-варвара» — хоть пруд пруди, причем иногда от весьма утонченных интеллектуалов. Но в том-то и удивительная роль Федора

⁷³ Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 480.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же. С. 473.

Степуна, что он — не примитивный антиленинист, не узкопартийный идеологический человек, а человек культурно-синтетический. В своих «Мыслях о России» он, например, пишет: «Думаю, что подмеченный Плехановым в Ленине дар упрощения проник в русскую жизнь гораздо глубже, чем это видно на первый взгляд. Быть может, он не только материально, экономически развалил Россию, но и (подчеркиваю) стилистически уподобил себе своих идейных противников. Если внимательнее присмотреться ко многим господствующим сейчас в русской жизни культурным явлениям, в особенности же к тем формулам спасения России, которые предлагаются ныне некоторыми “убежденными людьми”, то невольно становится жутко: до того силен во всем ленинский дар упрощения. И в “сменовеховстве”, и в вульгарном монархизме..., и в почти модном ныне отрицании демократии как пустой формы..., и во многом другом очень много неосознанной большевистской заразы. Спасти всех стоящих сейчас на распутье от этого вездесущего большевизма, от преждевременного движения все равно куда, лишь бы по линии наименьшего сопротивления ... — величайшая задача демократии»⁷⁶.

Итак, согласно Степуну, в борьбе с большевистской идеологией и практикой очень важно удержать высокий тонус культуры, ибо идеологический антибольшевизм, в своем даре упрощения, *полностью уподобляется большевизму*. Звучит более чем актуально.

Вообще, по умению уйти от прямолинейных партийно-идеологических конструкций в стиле «правые-левые» Степун — большой мастер. Его работы в этом отношении можно сравнить разве что с выдающейся, на мой взгляд, в политико-философском отношении работой Семена Людвиговича Франка «По ту сторону правого и левого», которую я всегда рекомендую читать своим студентам.

Приведу — для симметрии — анализ Степуном деградации не *левой* идеи равенства, а *правой идеи частной собственности*. В одном из своих философских эссе из цикла «Мысли о России» Степун написал о том, как постепенно важнейшая позитивная цивилизационная идея частной собственности вырождается в опасную для цивилизации «идеологию». Степун пишет (это 1926-й год): «Наши крайние правые очень любят доказывать нравственно-воспитательное значение этого “священного” института... (собственности. — А. К.). Но как же могут они не видеть, что... унаследованная земля, на которой я живу, и над которой творчески работаю, — один вид собственности, нравственное

⁷⁶ Новый мир. № 6. 1991. С. 208.

значение которой несомненно; но десятое имение, дешево купленное с торгов и доверенное управляющему, — совсем другой тип; десятое имение — не собственность, а отрицание собственности. Как раз с этической точки зрения на собственность должно быть ясным, что собственность права и зиждительна лишь до тех пор, пока она *строит* человеческую личность, и что она грешна, когда она ее *расхищает*»⁷⁷.

Мне кажется, это очень показательный пример того, как можно выстраивать в России искомый «идейный консенсус». На место примитивно-партийной склоки: хороша или плоха частная собственность вообще, Степун предлагает (в том числе и нам) разговор о том, при каких условиях собственность, как он говорит, «зиждительна» для цивилизации, а при каких она — разрушительна.

У Ф. А. Степуна есть работа, которая специально посвящена соотношению «идей» и «идеологий» и трансформации первых во вторые. Это его большая статья «Религиозный смысл революции», напечатанная в парижских «Современных записках» в 1929 г. Начну с того, что для Степуна «идея» — это «структура бессознательного переживания», а «идеология» — «продукт теоретического сознания». Процесс «идеологизации идей» для Степуна — это верный симптом нарождающейся революции. «Пока классы — держатели старых ценностей, классы — хранители старых форм культуры и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные воплощения общего им духовного содержания, до тех пор революции, в точном и узком смысле этого слова, быть не может. С момента же, в котором борьба из-за форм культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания — революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней»⁷⁸.

«Разложение национального сознания» (т. е. раскол «общего духовного содержания» на конфликтующие идеологии), по мнению Степуна, «начинается всегда среди правящих классов, среди представителей старых культурных форм и традиций. Начинается оно всегда одинаково: с обездушения господствующих культурных ценностей путем превращения их в факторы власти и даже насилия над восходящими к жизни новыми народными слоями, новыми классами. Не в субъективно-психологическом, конечно, но в объективно-историческом смысле (пишет Степун), застрельщиками революции являются не столько

⁷⁷ Степун Ф. А. Мысли о России // Современные записки. № 28. Париж, 1926. С. 374.

⁷⁸ Степун Ф. А. Религиозный смысл революции // Современные записки. № 28. Париж, 1929. С. 436.

революционные вожди, сколько те власть имущие представители старых форм жизни, что первые производят девальвацию доверенных им культурных ценностей путем прагматически-утилитарного отношения к ним. Народная революция, в сущности, никогда не взрывает подлинных твердынь господствующей культуры. Она лишь по бревнышкам да кирпичикам разносит и прахом развеивает обездушенный остов уже мертвой жизни. Лишь тогда, когда правящие слои царской России превратили исповедуемую ими религиозно-национальную истину в идеологический заслон против народных требований, т. е. обездушили ее, восстал русский народ на царя и на Бога во славу Маркса и интернационала»⁷⁹.

Таким образом, Степун делает важный вывод: «С момента... отрыва идеологий от соответствующих им идей срыв эволюционных процессов в революцию становится неизбежным... Революция рождается всегда из реакции... Реакция есть инерция упорного отстаивания мертвых идей. Чем быстрее распадаются в предреволюционной эпохе старые идеи, тем пышнее расцветают реакционные идеологии»⁸⁰.

Степун подробно развивает тему (пунктирно намеченную уже у Бердяева в «Вехах») об «органической связи идей и идеологий». «Правы и нужны в жизни только те идеологии, — пишет Степун, — которыми органически зацветают идеи, т. е. те, которые представляют собою точные теоретические описания духовно-реальных процессов. Вредны же и лживы те..., за которыми не стоит никакая духовная реальность, которые порождаются комбинирующими энергиями отвлеченного сознания, которые возгораются не от вечного пламени священного очага жизни, а от случайно попадающих в мозг искр и отсветов чужих идеологий. Эти, реальными переживаниями не оплаченные, заносные, верхоходные идеологии представляют собою громадную опасность для социальной жизни. Они создают идеологические эпидемии, псевдодуховные поветрия, идеологические моды, они расшатывают устой жизни и разъедают ткань»⁸¹.

Обстоятельства, «наиболее благоприятствующие расхищению жизненной субстанции беспочвенными идеологиями» бывают, согласно Степуну, «двоякого рода»: «Лжеидеологии особенно легко размножаются или в период зарождения идей, или в период их умирания; представляют собою или результат нетерпеливого желания как можно

⁷⁹ Степун Ф. А. Религиозный смысл революции // Современные записки. № 28. Париж, 1929. С. 436—437.

⁸⁰ Там же. С. 443—444.

⁸¹ Там же. С. 441.

скорее, хотя бы чужими, заимствованными словами высказать только еще созревающие в душе идеи-реальности; или попытку словесной защиты уже умерших идей. Но самое главное, что характерно для всех беспочвенных, неорганических идеологий, или короче — лжеидеологий, это их взаимная враждебность, их абсолютная непримиримость. Эту непримиримость, этим отсутствием всякой почвы для примирения они отличаются от тех живых идей, на которых они расцветают...»⁸².

И далее еще один важный вывод: «Все беспочвенные идеологии тяготеют к взаимному отталкиванию, почвенные же к взаимному притягиванию»⁸³.

Степун делает следующий вывод: «Последняя сущность всех революционных идеологий — в их метафизическом малодушии, в их недоверии к органическому вызреванию идей. Новая идея только еще зарождается в объятьях старой, умирающей. Новая идеология, как точная формула вызревающей идеи, — еще не дана. Ситуация требует величайшей осторожности, напряженного всматривания в брезжущие контуры намечающегося мира. Но революционная энергия рвется вперед: вымогает у еще немой идеи красноречивую идеологию, выдумкою убивает мысль. Уточнение мысли на почве углубленного постижения идеи — невозможно. Остается одно — строить революционную идеологию в качестве “реакции-наоборот”. По этому рецепту и строилось всегда всякое революционное якобинство»⁸⁴.

Беда России, согласно Степуну, в том, что (цитирую) «и на правом и на левом флангах господствуют, никаким золотым фондом идейно-подлинных переживаний не обеспеченные, бумажные идеологии. Встреча между ними невозможна, ибо встреча, как было показано, возможна только между идеями. Остается только одно — борьба. Борьба не на живот, а на смерть. Самое же страшное, что эта борьба на смерть есть борьба между двумя мертвецами: между идеологией, случайно не похороненной вместе со своей идеей, и идеологией, насильнически вырванной из чрева своей идеи»⁸⁵.

В своих многочисленных других работах, прежде всего в цикле «Мысли о России», Степун очень много сделал для того, чтобы развенчать «ложные идеологии». Он глубоко проанализировал, например,

⁸² Степун Ф. А. Религиозный смысл революции // Современные записки. № 28. Париж, 1929. С. 441—442.

⁸³ Там же. С. 443.

⁸⁴ Там же. С. 444—445.

⁸⁵ Там же. С. 445.

трагический разрыв и обоюдную деградацию русских славянофилов и русских западников. Вот его буквальные слова: «Вырождение свободлюбивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свободлюбия западника Герцена в жеререгиозный героизм революционной интеллигенции»⁸⁶.

Степун мечтал о новом «сращении в русской жизни, в русском общественно-политическом сознании консервативно-творческих и революционно-положительных душевных энергий». «Я глубоко уверен, писал он в «Мыслях о России», что величайшим несчастьем России будет, если в ней не создастся некой центральной психологии, психологии душевно-емкой, культурно многомерной и политически крепкой»⁸⁷.

Владимир Васильевич Вейдле о «возращении в Европу» КАК САМОСПАСЕНИИ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Известный православный богослов протоиерей Александр Шмеман, близко общавшийся с В. В. Вейдле в Париже, не раз говорил о том, что Владимира Вейдле даже как-то «неуклюже и смешно» определять банальным словосочетанием «культурный человек». «Был он не “культурным человеком”, а неким поистине чудесным воплощением культуры: он жил в ней, и она жила в нем с той царственной свободой и самоочевидностью, которых так мало осталось в наш век», — написал Шмеман в некрологе на смерть Вейдле⁸⁸.

Владимир Васильевич Вейдле принадлежит к плеяде выдающихся деятелей русской эмиграции (в этом ряду можно также назвать Ф. А. Степуна, Г. П. Федотова, Б. К. Зайцева, М. А. Осоргина), кто в своем неприятии советского большевизма выбрал не прямолинейно политическую линию противостояния, а долговременную стратегию борьбы за русскую культуру, которая, — верили они, — если она возродится и разовьется, непременно рано или поздно сбросит «большевизм», паразитирующий на русском варварстве.

Сам Вейдле говорил о себе так: «Я гождусь в хранители, а не в разрушители. Да и “культурник” я, а не “общественник”; ничего с этим

⁸⁶ Новый мир. № 6. 1991. С. 228.

⁸⁷ Степун Ф. А. Мысли о России // Современные записки. № 28. Париж, 1926. С. 374.

⁸⁸ Прот. Шмеман А. Памяти Владимира Васильевича Вейдле // Вестник РСХД. № 129. Париж, 1979. С. 175.

поделать не могу. Лувр больше люблю, чем Палату депутатов; если пришлось бы выбирать, выбрал бы Лувр. Социальная (как и всякая другая) несправедливость вовсе не мила моей душе, но я выберу ее, — для себя выберу лохмотья и черствый хлеб, — если справедливости будет достигать ценой снижения и распыления культуры»⁸⁹.

Поразительно, но именно «культурная стратегия», неброская, неслучайная, но глубокая и принципиальная, сделала из Владимира Вейдле одну из наиболее действенных фигур антитоталитарной борьбы и культурно-нравственного преодоления большевизма.

Приемный сын в обрусевшей немецкой семье, Владимир Вейдле был с раннего детства воспитан как «русский европеец», легко и естественно чувствующий себя в общеевропейской культуре, проникнутой идеями христианского гуманизма. Сам Владимир Васильевич вел отчет своего «осмысленного европеизма» с весны 1912 г., когда после окончания им реформатского училища в Петербурге его отец, богатый предприниматель и «почетный гражданин» Вильгельм Вейдле (отец поменяет имя на «Василий» с началом русско-германской войны) сделал жене и сыну удивительный подарок: оплатил через банк «Лионский кредит» трехмесячную поездку по городам Италии. Значение этого путешествия в марте — мае 1912 г. для становления будущего историка и искусствоведа переоценить трудно: в своих написанных в конце жизни мемуарах В. В. Вейдле назовет эту поездку ни много ни мало: «сто дней счастья»⁹⁰.

Маршрут был тщательно продуман отцом, судя по всему, хорошо знавшим Италию: добравшись в марте до Неаполя, путешественники должны были двигаться на север — «по мере созревания весны». В программе поездки стандартный для «forrestieri» (иностранцев) набор объектов посещения перемежался с малоизвестными массовому путешественнику местами. Уже на берегах Неаполитанского залива, наряду с обычным посещением Помпей и подъемом на Везувий, обращает внимание поездка в более отдаленный Пестум — к развалинам древнегреческих храмов. В конце жизни, у порога своего восьмидесятилетия, В. В. Вейдле постарался передать впечатления семнадцати-

⁸⁹ Вейдле В. Воспоминания // Диаспора. Вып. III: Новые материалы. СПб., 2002. С. 24.

⁹⁰ Подробнее об итальянских путешествиях и впечатлениях В. В. Вейдле см. серию моих работ: Кара-Мурза А. А. Знаменитые русские о Риме. М.: Независимая газета, 2001. С. 355—360; *Он же*. Знаменитые русские о Венеции. М.: Независимая газета, 2001. С. 210—213; *Он же*. Знаменитые русские о Флоренции. М.: Независимая газета, 2001. С. 233—238.

летнего подростка у подножия пестумского храма Посейдона: «Часы, проведенные в Пестуме... в существе моем отпечатались на всю жизнь и остались одними из самых драгоценных среди подаренных мне Италией... Если бы единственным осталось то первое свиданье (спустя пятьдесят лет уже умудренный жизнью Вейдле вновь побывал в Пестуме, описывая это второе посещение в излюбленной для себя стилистике «возвращения». — А. К.), жил бы во мне Пестумский храм до конца моих дней и все равно не утратил бы я обретенного мной в их начале сознания, что стыдно жить вяло, низменно или малодушно, куда образ этот в тебе не совсем угас»⁹¹.

Огромным событием поездки стал, разумеется, Рим, где путешественники прожили целый месяц. Вейдле вспоминал, что тогда не читал еще «Римских прогулок» Стендаля, но — удивительное дело: отец забронировал отель у вершины Испанской лестницы, откуда открывался тот же самый вид на «Вечный город», который в свое время поражал Стендаля, жившего совсем рядом. Любимым же местом Вейдле в Риме с того первого путешествия и до конца жизни стали сады на Палатинском холме, где можно было посидеть в уединении и подолгу смотреть сверху на Форум: «Никогда, в совсем другие годы, я не забывал туда подняться. Мысленно Рим чаще всего вижу оттуда и теперь»⁹².

Не забыл Владимир Вейдле (русский немец, как никак) побывать и в немецкой протестантской церкви у Площади Навона: «Не ради нее самой, а ради Европы в Риме, ради той Европы, к которой я хотел принадлежать, думал, что принадлежу, и принадлежность к которой, будучи в Риме, сильнее прежнего начинает чувствовать любой пришелец из заальпийских стран»⁹³. Позднее Рим станет отдельным предметом исследований В. В. Вейдле⁹⁴.

При этом одной из любимых и доминирующих тем в «римском цикле» станет тема «возвращения»: «Сладко Рим узнавать, но слаще, пожалуй, его знать... Неисчерпаем этот город. Не только тем, что всегда тут остается еще не виданное, но и тем, что увиденное всегда хочешь вновь увидеть и видишь с новой отрадой»⁹⁵.

За свою большую жизнь В. Вейдле десятки раз «возвращался в Рим», предвкушая как он любил говорить, «новое свидание»: «Будет

⁹¹ Вейдле В. В. Воспоминания // Диаспора. Вып. II: Новые материалы. Т. 2. СПб.: Феникс, 2001. С. 53.

⁹² Там же. С. 60.

⁹³ Там же. С. 58.

⁹⁴ См.: Вейдле В. В. Рим. Из бесед о городах Италии. Париж, 1967.

⁹⁵ Там же. С. 51.

повторенье, о котором столь многие не знают, столь многих даже музыка не научила, что оно может быть не менее прекрасно, чем увиденное в первый раз. Да и нет повторений. Наши дни и часы неповторимы. Разве музыка не знает, что в каждом ее повторении новый шаг от начала к концу, новый шаг и новый смысл»⁹⁶.

Но и тогда, в апреле 1912 г. в оценках и впечатлениях юноши уже чувствуются задатки будущего знатока и обожателя «Вечного города». Удивительно читать, например, следующие строки: «Для прощания (с Римом. — А. К.) мы еще раз, и далеко, прошли по Аппиевой дороге. Асфальт ее не обесчестивал тогда. Я готов был целовать широкие круглые камни, молиться ее кипарисам и гробам. Кто поэзию Рима постиг, тот не забудет Аппиеву дорогу»⁹⁷.

Ну а главный ритуал «прощания с Римом» — кидание монетки в воды фонтана Треви — Вейдле, проделав это впервые в 1912 г., потом выполнял многократно и неукоснительно: «А воды твои, Рим! В долгой с тобой разлуке сколько раз воображал я влажную пыль твоих фонтанов, только и надеясь на монетку, брошенную прощально в тот, куда велено бросать... Еще, и еще, и еще, и еще... Сколько было этих «еще», даже и не знаю, а все боюсь, что обманет монетка, которую бросать в фонтан я никогда не забывал»⁹⁸.

Особую роль сыграла в жизни Владимира Вейдле Венеция, которой заканчивалось путешествие 1912 г. И здесь юноша Вейдле сразу определил свое «любимое место» — небольшое открытое кафе на площади перед Собором свв. Иоанна и Павла и Скуолой св. Марка: «Бог ты мой, до чего тут хорошо! Позже, в седые дни мои, я площадь эту окончательно выбрал — или она меня выбрала... Бесчисленные часы — предзакатные почти всегда — вот тут, за столиком *Caffè Cavallo* провел, ничем, кроме виденья и мечтанья, не занимаясь». Ощущение внутреннего сродства с Венецией (эта большая русская традиция длится многие десятилетия от Вяземского до Бродского) побуждала Вейдле, бывавшего в конце жизни там ежегодно, к философским размышлениям: «Венеция ласковой меня врачует... Тень моя, никого не пугая, являться будет живым именно здесь, оттого, что нигде на свете я так не отдыхал душою»⁹⁹.

Но самая удивительная встреча в Италии в 1912 г., окончательно определившая его жизненный путь, ждала юного Вейдле во Флоренции.

⁹⁶ Вейдле В. В. Рим. Из бесед о городах Италии. С. 51.

⁹⁷ Вейдле В. Воспоминания // Диаспора. Вып. II. С. 64.

⁹⁸ Там же. С. 62.

⁹⁹ Там же. С. 82.

Надо же было такому случиться, что именно в те месяцы и именно в доме прямо напротив пансиона, где остановились Владимир с матерью (дома разделяла лишь неширокая река Арно), жил тогда во Флоренции Николай Петрович Оттокар (1884—1957), крупнейший русский историк-медиевист, один из талантливых учеников (наряду с Л. П. Карсавиным, Г. П. Федотовым и др.) петербургского профессора Ивана Михайловича Гревса, блестящий знаток Флоренции и удивительный рассказчик: «Флоренцию знал он, как никто; помнил историю каждого ее старого дома».

Случайно познакомившись с Оттокаром и сразу оценив его таланты, юный неофит Володя Вейдле, в силу природной деликатности, очень боялся быть навязчивым. Поэтому был выработан целый ритуал общения: «Я не считал возможным много времени у него отнимать, но сговорено было, что, когда он захочет нас увидеть, он вывесит с утра полотенце на подоконнике своей комнаты, а мы, в знак согласия, ответим тем же, после чего в два часа зайдем за ним и он хоть часок погуляет с нами по городу...»¹⁰⁰

И в конце жизни В. В. Вейдле с волнением вспоминал эти «флорентийские прогулки» с Николаем Оттокаром, ставшим его близким другом: «Его давно нет... Увижу ли еще раз Флоренцию, не знаю. Но когда вижу ее, во сне или в мечте, все того полотенца ищу, на Лунгарно (набережной. — А. К.) делле Грацие»¹⁰¹.

Николай Оттокар сделал Флоренцию понятной и любимой для Вейдле. Припоминая известную фразу Шатобриана: «Смерть родилась в Риме», Вейдле сформулировал свою максиму: «А Флоренцию надо увидеть молодым, потому что нет моложе ее города на свете. Самым большим счастьем путешествия нашего считаю, что увидел я ее, полюбил, к сердцу прижал в семнадцать лет... Стоит мне подумать о ней, пусть даже и теперь, — и я молодею»¹⁰².

Думаю, именно общение с Н. П. Оттокаром во Флоренции в апреле — мае 1912 г. стало последним аргументом в решении Владимира Вейдле поступать осенью того же года на историко-филологический факультет Петербургского университета, где он стал одним из лучших учеников выдающихся историков культуры (и блестящих итальянистов, замечу) И. М. Гревса и Д. В. Айналова.

Как бы там ни было, но прощаясь с Оттокаром и «не досмотрев», конечно, очень многого, юный Вейдле уезжал из Флоренции с мечтой,

¹⁰⁰ Вейдле В. Воспоминания // Диаспора. Вып. II. С. 76—77.

¹⁰¹ Там же. С. 77.

¹⁰² Там же. С. 69—70.

сложившейся в четкую жизненную цель: «Остальное увижу — мечтаюсь мне, — когда вернусь во Флоренцию через два-три года. Ни на миг мне в голову не приходило, что приеду я сюда — в гости к Николаю Петровичу — из Парижа через двадцать лет...»¹⁰³. Грянувшая вскоре война, а потом и революция, кардинально сломали жизненные планы Владимира Вейдле и всего его поколения.

После большевистского переворота Н. П. Оттокар, будучи деканом истфака Пермского филиала Петроградского университета, а потом и ректором, пригласит В. В. Вейдле преподавать в Пермь, где еще несколько лет сохранялся островок научной свободы. Вейдле вспоминал, как в заснеженной Перми они мечтали с Оттокаром о возвращении во Флоренцию: «Случалось, поговорим с Николаем Петровичем о Флоренции и осоловеем немного от этого разговора, а потом опомнимся: она ведь за тридевять земель. Попадем ли мы еще туда?.. Будем верить. Не останемся же на всю жизнь без нее!»¹⁰⁴.

Мечта Н. П. Оттокара в полной мере сбылась. В 1922 г. он уехал в Италию, где позднее его книга о борьбе аристократических кланов во Флоренции была издана на итальянском языке и принесла автору профессию во Флорентийском университете и звание «почетного гражданина» города. Н. П. Оттокар умер и похоронен во Флоренции¹⁰⁵.

10 августа 1921 г. состоялось важное для Владимира Вейдле и всей русской культуры событие, которое, как он считал, разделило его жизнь надвое. Хоронили Александра Блока и Вейдле в числе других нес его гроб на плечах на Смоленское кладбище. Тогда он понял: «Прощание с Блоком — это и прощание с Россией». Именно тогда, в кладбищенской церкви, стоя рядом с Анной Ахматовой и Андреем Белым, почти за три года до отъезда своего из России, Вейдле ощутил, что Россия распалась надвое, и той ее части, к которой он себя относил, по-видимому, уже нет места на родине: «Никогда охоты у меня не было ни к каким группировкам, объединениям, движениям, союзам, партиям принадлежать. Но молчаливое это сомнение мое меня ведь-таки зачисляло в какое-то большое целое, в пишущую, мыслящую Россию. Плохо ей теперь приходилось. Горжусь, что включил я себя в нее, пусть сознанием одним, не подвигом, ни даже малым каким-нибудь

¹⁰³ Вейдле В. Воспоминания // Диаспора. Вып. II. С. 77.

¹⁰⁴ Вейдле В. В. Воспоминания // Диаспора. Вып. III. С. 32—33.

¹⁰⁵ В. В. Вейдле посвятил памяти учителя и друга отдельный очерк — «Почетный гражданин Флоренции (Н. П. Оттокар) // Новое русское слово. 1971. 17 июля; см. также: Вейдле В. В. О тех, кого уже нет: воспоминания // Новый журнал. № 192—193. 1993. С. 421—424.

делом, тогда, в то тяжкое для нее время, в тот особо трагический и решающий для нее год»¹⁰⁶.

Молодой историк, литератор, поэт, В. В. Вейдле пережил в России катастрофу культуры и ее распад. Участвовать в этом распаде служитель культуры Вейдле не мог и не хотел. По словам А. Шмемана, «опытом этого распада — любованье оказалось претворенным в служение, любовь к культуре — в борьбу за подлинную ее сущность»¹⁰⁷.

Вейдле никогда (ни в России, ни потом во Франции) не был политическим противником левой доктрины как таковой. Он как-то написал: «Я — не фанатический приверженец какого-либо одного, противопоставляемого всем другим государственного строя. К социальным утопиям не склонен, идеалы социализма считаю убогими, унижающими человека, но из капитализма отнюдь кумира себе не творю... Дело было в идеологии — не вообще идеологии, хотя бы и коммунистической, — а в тоталитарности ее. Сама она, этой тоталитарностью своей, этим захватом всех областей жизни и духовной жизни вышла за пределы политики (или политическим сделала все на свете), а потому и чуждых политике людей, вроде меня, сделала врагами своей политики»¹⁰⁸. И далее: «Вопрос о присвоении прибавочной стоимости или о том, кому принадлежат орудия производства, мало меня интересовал. Но тирания захватившей власть тоталитарной идеологии страшнее всех тираний, когда-либо существовавших на земле»¹⁰⁹.

В июле 1924 г. Вейдле эмигрировал из большевистской России под предлогом научной командировки; в октябре 1924 г. приехал в Париж, где и прожил до конца жизни. Многие годы он работал профессором христианского искусства в парижском Православном богословском институте; его фигура, его личность и труды стали одним из важнейших центров русской культурной эмиграции. Это о таких как Вейдле сказал писатель Роман Гуль: «Они унесли с собой Россию»...

Протоиерей А. Шмеман вспоминал о Вейдле: «В темные годы немецкой оккупации читал он на частной квартире, почти “конспиративно”, цикл лекций о русской поэзии. Я убежден, что никто из слушавших его не забудет вдохновенного чтения им Пушкина, Баратынского, Тютчева, Блока, Ахматовой. Этим чтением совершал он некое светлое торжество России и нас, молодых, навсегда посвящал в него»¹¹⁰.

¹⁰⁶ Вейдле В. В. Воспоминания // Диаспора. Вып. III. С. 32—33.

¹⁰⁷ Прот. Шмеман А. Памяти Владимира Васильевича Вейдле. С. 176.

¹⁰⁸ Вейдле В. В. Воспоминания // Диаспора. Вып. III. С. 153.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Прот. Шмеман А. Памяти Владимира Васильевича Вейдле. С. 179.

После Второй мировой войны В. Вейдле преподавал в Европейском колледже в Брюгге, университетах Мюнхена, Принстона, Нью-Йорка. Близко знал европейских знаменитостей — П. Клоделя, П. Вальери, Т. Элиота, Б. Беренсона. Свободно владел пятью европейскими языками. И хотя сам предпочитал писать по-русски, но и французы считали его блестящим стилистом. Вейдле был удостоен престижной литературной Риварольевской премии, а министр культуры Франции Андре Мальро наградил его званием «Кавалера ордена за заслуги в литературе».

По формальной классификации исследователей творчества Вейдле, его общественные идеи принадлежат к «христианскому либерализму» или, как выразился литератор Юрий Иваск, «новому западничеству»: «Это западничество — не белинско-герценовское, а христианское, но включающее и античное наследие — общее для всей Европы»¹¹¹.

Истинная творческая свобода Личности, лишенная всех партийно-идеологических ограничителей, — вот идеал Вейдле. Философской основой этой позиции является противопоставление им «мировоззрения», которое вырабатывается творческим личностным усилием, — и «идеологии», всегда тяготеющей к утопичности и партийному упрощению. Вот этот замечательный философский фрагмент о фундаментальном различии «мировоззрения» и «идеологии»: «Мировоззрение, — пишет Вейдле, — нестрогое единство, мыслительная протоплазма личности... Идеология — система идей, более или менее умело, но всегда нарочито и для известной цели спаянных друг с другом; система мыслей, которых никто более не мыслит. Их принимают к сведению и тем самым к руководству; мыслить их, это значило бы их подвергнуть опасности изменения. К личности идеология никакого внутреннего отношения не имеет, она даже и навязывается ей не как личности, а как составной части коллектива или массы, как одной из песчинок, образующих кучу песка»¹¹².

Наиболее органичной основой для творческих мировоззренческих поисков личности, по мысли Вейдле, является христианство — важнейший духовный субстрат европейской культуры. Но там, где выветривается эта первохристианская основа, где понижается тонус культурного творчества, там зарождаются монстры тоталитарных идеоло-

¹¹¹ *Иваск Ю.* Владимир Васильевич Вейдле // Новый журнал. Кн. 136. 1979. С. 215.

¹¹² *Вейдле В. В.* Только в Россию можно верить // Вестник РСХД. № 114. Париж, 1974. С. 247.

гий. Эти идеологии тоже порождены Европой, но Европой дехристианизированной и опошленной.

А что же Россия? Культурная Россия, по мысли Вейдле, — это неотъемлемая часть христианской Европы; эта христианская Европа была в свое время разделена, и ее православная часть была насильно отброшена к Востоку. Но проблема России не столько политико-географическая; она еще и в том, что Россия — самая уязвимая и хрупкая часть европейской культуры: здесь культурный слой как нигде узок. Вейдле часто метафорически уподоблял Россию «огромной ватрушке», которую «скаредная хозяйка едва прикрыла тонким слоем творога»¹¹³.

Вот почему за культуру (и в этом смысле — за Европу) в России приходится постоянно и особенно настойчиво бороться. Огромную роль в выявлении и закреплении европейского призвания России сыграл Петр Великий. Конечно, Петр проделал лишь начатки культурной работы. «Ограниченность его была велика, но все же не превышала его гения... Он воспитывал мастеровых, а воспитал Державина и Пушкина; он думал о верфях и арсеналах, но вернул Европе Россию, а за ней весь православный мир, поворотом с востока на запад восстановил единство христианского мира, нарушенное разделением Римской Империи... Он многое в России покалечил и многое окостенил, но в самом главном он успел — как не слишком заботливый хирург, ничего не спасший больному, кроме жизни...»¹¹⁴.

Действия Петра были во многом импровизацией, порожденной огромной личной волей, но общий вектор развития был угадан правильно. Да и сам Петр воспитывался в европейской христианской традиции. «Когда ему не было еще и двенадцати лет, — писал Вейдле, — в октябре 1683 г., во всех московских церквях служили благодарственные молебны по случаю освобождения Вены от турецкой осады: басурманской столицей та раскольничья, стрелецкая, избяная Белокаменная все же не была. Когда Петр, подросток, растолкал, взбудоражил ее, осрамил и развенчал, когда он всю страну “вздернул на дыбы” и выстегал заморской плетью, многое так и осталось поруганным и оскверненным, но переворот был все-таки направлен верно, окно прорублено на Запад, а не на Восток. Доказательством этому служат все дальнейшие двести лет, и, прежде всего, тот необыкновенно бодрый и быстрый рост государственной, хозяйственной

¹¹³ Вейдле В. В. Три России // Задача России. Нью-Йорк, 1956. С. 80—81.

¹¹⁴ Там же. С. 86—87.

и созидательно-духовной жизни, которым было отмечено время от Ломоносова до Пушкина»¹¹⁵.

Владимир Вейдле всю жизнь иронизировал над популярной и до сих пор периодически реанимируемой версией о том, что Россия цивилизационно — не Европа, а некая «Евразия»: «Если называть Евразией Россию, — язвительно замечал он, — то уж, конечно, с меньшим правом можно называть Испанию Еврафрикой... Остается поэтому объявить Сида, а заодно и Дон-Кихота национальными героями ливийских кочевых племен, а создавшую их страну — начисто исключить из европейского культурного круга»¹¹⁶.

Европеизация России, как «возврат в Европу» после долгого отлучения, по мысли Вейдле, принципиально отличается от модернизации стран Востока. Не стоит путать европеизацию России и модернизацию, например, Индии или Японии. «Эти страны (Индия, Япония) сохраняют своеобразие вопреки европеизации и ровно в той мере, в какой она не завершена; Россия заложенное в ней своеобразие, только вернувшись в Европу, и смогла полностью осуществить. Она стала, конечно, более похожей на западные страны, чем была до того, но это сходство не уничтожило несходства, а сочеталось с ним и привело к цветению, которое вне такого сочетания было бы невысказано...»¹¹⁷.

«Если бы Петр был японским микадо или императором ацтеков, — написал как-то Вейдле, — на его земле завелись бы со временем авиационные парки и сталелитейные заводы, но Пушкина она бы не родила»¹¹⁸.

Итак, согласно Вейдле, воссоединение с Западом означало возвращение Россией своего законного места в Европе, то есть обретение самой себя: «Русской культуре предстояло не потерять свою индивидуальность, а впервые ее целостно приобрести, — как часть другой индивидуальности. Европа — многонациональное единство, неполное без России; Россия — европейская нация, неспособная вне Европы достигнуть полноты национального бытия»¹¹⁹.

Этот вывод — один из фундаментальных для русского культурного европеизма: свою подлинную самобытность Россия может обрести

¹¹⁵ Вейдле В. В. Возвращение на Родину // Безымянная страна. С. 22.

¹¹⁶ Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 63—64.

¹¹⁷ Вейдле В. В. Возвращение на Родину // Безымянная страна. С. 24.

¹¹⁸ Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 68.

¹¹⁹ Там же. С. 69.

только в Европе. Наивны или лукавы те, кто думает, что чем дальше от Европы, тем, якобы, больше самобытности — дело обстоит как раз противоположным образом: «Утверждаясь в Европе, Россия утверждалась и в себе. Современникам Екатерины это было так ясно, что споры, связанные с этим, касались лишь частных дел, а не существа дела; и почти столь же ясно это было современникам Александра I-го»¹²⁰.

Итак, ключевой вывод: в Европе Россия не теряет, а, напротив, обретает свою самобытность. «Золотой век» русской самобытной культуры наступал именно тогда, когда Россия была частью культуры общеевропейской. И, наоборот: вне Европы Россия теряет свою самобытность. Поэтому европеизм и самобытность не только не противостоят друг другу, а, напротив, плодотворно подпитывают друг друга. Пример тому — великий Пушкин, в котором подлинный европеизм и глубочайшая русскость слились воедино.

Но что же произошло с великой петербургской Россией, казалось бы, вернувшейся в Европу? Последующая историческая драма, по мысли Вейдле, заключалась в утрате правящим слоем России «петровского», культурно-просветительского импульса. Более того: сам «культурный класс», русская интеллигенция, будучи продуктом и двигателем европеизации, сама со временем породила в своей среде настроения и тенденции, ставшие орудием отчуждения России от Европы.

Классический русский спор «западников» и «самобытников» был поначалу вполне внутриевропейским явлением высокой культуры. Речь шла о том, на какую Европу ориентироваться: на христианскую и допросвещенческую, еще не затронутую прогрессистскими искушениями, или уже на секулярную, познавшую вкус гражданственности и правового строя? Но, родившийся на вполне европейской почве и ставший по сути общеевропейские проблемы спор отечественных западников и самобытников постепенно внутренне деградировал, что привело к обоюдному партийному самоупрощению обоих лагерей. Личностные культурные усилия заменила «партийность», а мировоззренческий поиск и творчество были подменены все более затвердевающими и не терпящими диссидентства идеологиями. Поэтому как «самобытническая», так и «западническая» партии, равно деградировавшие, внесли общий вклад в понижение русской культуры, а, следовательно, и в отчуждение России от Европы. Их общими жертвами

¹²⁰ Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 69.

часто становились подлинными европейцами, не укладывающиеся в прокрустово ложе партийных идеологий.

Так, будучи сам убежденным «западником», Вейдле многократно защищал в своих текстах великого поэта, мыслителя и дипломата Федора Тютчева от нападок полуинтеллигентов из формально своего же собственного западнического лагеря, которые записывали европейца Тютчева в «антизападники» только на том основании, что Тютчев вполне справедливо критиковал «рабское подражание Западу», сравнивая иных русских прогрессистов с «дикарями», «кои бросаются на вещи, выброшенные им кораблекрушением...»¹²¹.

Вейдле писал: «Он (Тютчев) не только усвоил европейскую культуру, но и европейскую землю чувствовал своей землей. Мыслил он европейски, т. е. исходя из целого Европы, просто потому, что иначе мыслить не умел, и Россия была для него хоть и Восточной Европой, а Европой. Настоящий Восток был ему чужд, и ничего азиатского он в русском не искал... Тютчев не одобряет русского нарочитого европеизма, т. е. рабского подражания Западу, но это значит также, что двух цивилизаций, двух культур, русской и западной, для него нет, а есть лишь одна европейская, одинаково принадлежащая Западу и России...»¹²².

По мысли Вейдле, такие фигуры, как Тютчев (сегодня мы и самого Вейдле можем с полным правом поставить в этот ряд) были абсолютно правы, когда считали русский европеизм проблемой культурного творчества, а не подражательства, потому что в истории русского «западничества» действительно существовали периоды «преувеличений и односторонностей», вроде «галломании» или «пенкоснимательства и западнического чванства, никогда не исчезавших из русской действительности»¹²³.

Псевдоевропеизм русских подражателей, пренебрегавших национальной спецификой и стиравших ее, где только возможно, как это ни парадоксально, мог поставить под угрозу подлинное возвращение России в Европу: «Опасность денационализации России была реальна, и те, кто с ней боролся, были тем более правы, что лишенная национального своеобразия страна тем самым лишилась бы и своего места в европейской культуре...». Подлинный русский европеизм обязан быть творческим и синтетичным: он «уже не согласится ни с славяно-

¹²¹ Вейдле В. В. Тютчев и Россия // Задача России. Нью-Йорк, 1956. С. 189.

¹²² Там же. С. 177.

¹²³ Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 69.

филом, готовым в некотором роде довольствоваться народным тоническим стихом, ни с западником, уху которого стих Кантемира должен казаться более радикально-«европейским» и, значит, передовым, нежели стих Пушкина»¹²⁴.

Но еще более губительными для русской культуры стали новые «заигрывания» как русского официоза, так и русского нигилистического диссидентства с идеями «самобытности» (равно высокомерные по отношению к культурной Европе). Новое отчуждение (пусть лишь частичное) России от Европы в последней трети девятнадцатого века имело для России фатальные последствия: «Как только затуманилось для нас лицо Европы, тотчас постигла нас странная сонливость и повсюду стали замечаться уныние, застой, убыль духовных сил. Наши шестидесятники заклеили окно на Запад прокламациями и подметными листками, отказались от всего его богатства ради горсти лозунгов, ничего не дававших мысли, но пригодных для борьбы. Как бы ни расценивать эту борьбу и всю их деятельность с других точек зрения, с точки зрения культуры она была в высшей степени вредоносна. Недаром проявляли они столь крайнюю нетерпимость ко всем инакомыслящим и столь резкую вражду ко всему, что нельзя было поставить на службу политике (разумеется, *их* политике): к религии, философии, поэзии, искусству и даже к научному знанию, непригодному для пропаганды и не направленному на непосредственное удовлетворение практических нужд»¹²⁵.

Все это, по мысли Вейдле, привело к «провинциализации» и социокультурной культурной России, очень верно отраженной великим Чеховым и, в конечном счете, послужило образованию того умственного склада, который вскоре стал характерен уже не только для верхних, и даже не для средних, но и для низших слоев интеллигенции. Именно этот слой «полуинтеллигентов», использовавший отчуждение от европейской высокой культуры в качестве своего жизненного субстрата, и восторжествовал в России после Октября: «Полуинтеллигенты пришли к власти, а интеллигенция более высокого культурного уровня оказалась выгнанной или уничтоженной. В России началось снижение культуры, а потом и сдача ее на слом при Сталине, вместе с отчуждением от остальной Европы, достигшем размеров невиданных в послепетровские времена. Россия отходила от Запада... Самобытность она

¹²⁴ Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 69.

¹²⁵ Там же.

этим не приобретала. Наоборот, чем дальше отходила, тем становилась меньше похожей на себя...»¹²⁶.

Каков же был конкретный механизм этого понижения и опошления русской культуры в среде русской «псевдоинтеллигенции»? Здесь Вейдле формулирует еще одну историсофскую мысль, которую в таком целостном и одновременно четко афористическом виде, похоже, ни у кого более не найти. Речь идет о проблеме «своего» и «чужого» в культуре и истории. По мнению Вейдле, партийные идеологи-полунинтеллигенты, рядящиеся либо в тогу «западников», либо «самобытников» (по сути, неважно) и в основном имитируя непримиримые расхождения, на самом деле в главном *едины*. И те и другие равным образом *неправомерно противопоставляют Россию и Европу* и тем самым играют в общую контркультурную и в этом смысле антироссийскую игру. «Безоговорочное и непримиримое противопоставление России Западу, Запада России есть ядро идейного комплекса, любопытного прежде всего тем, что его создали и дружно развивали ни в чем другом не согласные между собой умы: исключительные приверженцы всего русского в России и фанатические поклонники Запада на Западе...»¹²⁷.

И далее: «И те, и другие стремятся возвеличить “свое” путем умаления “чужого”, не понимая относительности различия между своим и чужим, и само стремление это приносит им заслуженную кару, неизбежно приводя к сужению своего, которому начинает отовсюду угрожать их же собственными усилиями раздутое, разросшееся чужое. Ревнивые европейцы окапываются за Рейном и Дунаем, а наши собственные самобытники отступают от Невы к Москве-реке, покуда и Москва не показалась им еще недостаточно восточной»¹²⁸.

Отсюда общий драматический результат: «Вместо осознания России как органической составной части Европы, от нее временно отделенной и имеющей вернуться в ее лоно, сохраняя при этом свою особенность, свое неповторимое лицо, у нас стремились либо закрепить навсегда ее отдельность, либо совершить непоправимый отказ от ее особой судьбы, от исторической ее личности»¹²⁹.

В этом смысле «грех» русских радикальных западников Вейдле видел в том, что «им очень хотелось сделать Россию Европой, но они упорно забывали, что Россия уже Европа», и в своем прогрессистском

¹²⁶ Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 69.

¹²⁷ Там же. С. 63.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Там же.

усердии часто безжалостно вытапывали то, что по сути было европейским¹³⁰.

Итак, самобытники отрицали Европу, а западники отрицали Россию. Но и те, и другие противопоставляли Россию Европе, и большевикам оставалось проделать лишь нехитрую идеологическую компиляцию — совместить пороки обеих концепций: «Революция в советской ее форме роковым образом унаследовала оба отрицания... Отрицание Европы, от которой она Россию отторгла, и отрицание России, которой она навязала глубоко ей чужой... бездушный техницизм»¹³¹.

Иначе говоря, большевики, убив Европу в России, радикально отторгли Россию от Европы, но тем самым они уничтожили и саму Россию, нивелировав ее с другими коммунизирующимися сообществами.

Для Вейдле, СССР — принципиально не был и не мог быть наследником российской государственности: «Ведь эти четыре буквы или четыре слова всего лишь ко всем услугам готовая и ради них придуманная кличка, которая при случае подошла бы к Патагонии или Австралии не хуже, чем к Московии... И обозначает она, конечно, не душу России и даже не ее тело, а лишь универсального покроя мундир, натянутый на нее совершенно так же, как он натянут на многие другие страны и который закройщики его готовятся натянуть на весь мир»¹³².

Равным образом, и РСФСР («Российская советская...» и пр.) ничего общего не имеет с Россией: «Россия тут хоть и упомянута, но в виде прилагательного, как если бы человека назвали не Иваном, а ивановской разновидностью блондинов среднего роста»¹³³.

В России произошла трагедия, но эта трагедия, по мысли Вейдле, является общей для всей культурной Европы. Ведь уничтожение России как части Европы не может быть безразлично самой Европе. Важно всем признать, что Россия в данной ситуации расплачивается не только за свои, но и за общие, в том числе общеевропейские грехи. При этом формой расплаты является не только русский коммунизм, но и итало-немецкий фашизм, и «нет в мире ни одной страны, вполне неповинной во взрощении этой двойной отравы». Не любил Вейдле и американского дегуманизированного техницизма, часто самодовольно противопоставляющего себя «старой Европе». Он полагал, что

¹³⁰ Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 63.

¹³¹ Там же.

¹³² Вейдле В. В. Безымянная страна. Париж: Имка-пресс, 1968. С. 5.

¹³³ Там же.

антикультурный американизм — это такой же «вывих» и «болезнь» Европы, как и советский большевизм: «Россия и Америка... Обе страны поражены наиболее крайней формой утилитарно-технического идолопоклонства, так как все отличия рядом с этим отступают на второй план. В России идолу принуждают поклоняться, в Америке поклоняются ему свободно; первое — страшней, но второе, пожалуй, еще безвыходней»¹³⁴.

В конце жизни Вейдле надеялся, что, переболев большевизмом, получив этот исторический урок и преподав его другим нациям, Россия сможет вернуться в Европу и там, своим примером, послужит предупреждением для самой Европы от новых возможных всплесков антикультурной, тоталитарной варваризации: «Разучилась Россия — под кнутом разучилась — мыслить себя Европой, а все-таки, если спасется она из-под кнута, если вернет себе свою историю, она воссоединится с Западом и будет снова не только христианской, но и европейско-христианской страной»¹³⁵.

Итак: Россия — часть Европы, но она так же самобытна и единственна, как и любая другая страна Европы. Это парадоксальное умозаключение и сегодня может резать слух не только правоверных «самобытников», но и иных западных «идеологов-партийцев», на животном уровне отторгающих сами слова «самобытность», «особое призвание» и пр. И европеист Вейдле хорошо понимал это. «Как это я, прославивший западником, — вопрошал он, — могу говорить о единственности России..., о ее миссии в отношении остальной Европы? Но отчего же нет? Быть Мессией — одно; обладать особым призванием — совсем другое. Давно пора понять, что Россия так же единственна в европейском целом, как Англия или Италия. Причем значение части для целого как раз и определяется ее несходством с другими ее частями»¹³⁶.

Европа здесь уподобляется оркестровой гармонии инструментов, где каждый имеет свой смысл, свой стиль и свою задачу, но звук которого может раскрыться только в общем симфоническом звучании.

Какой же вывод делает Вейдле из этих историософских размышлений? Он ясен: «Пора вернуться в Россию. Не нам, а России, детям и внукам всех тех, с кем мы расстались, когда мы расстались с ней. Пора им зажечь в обновленной, но все же в той самой стране, где мы некогда жили, в России-Европе, в России, чья родина — Европа.

¹³⁴ Вейдле В. В. Безымянная страна. Париж: Имка-пресс, 1968. С. 5.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Вейдле В. В. Возвращение на Родину // Безымянная страна. С. 26.

Из нерусского, мирового по замыслу, но Европе враждебного СССР пора им вернуться в Россию и тем самым в Европу; пора им вернуться на родину»¹³⁷.

Возвращение России в Европу — это возвращение в свою, европейскую культуру. Скончавшийся в 1979 г. Вейдле верил в новую постбольшевистскую Россию, которая просто обязана будет «заново прорубить окно — не в Европу даже, на первых порах, а в свое близкое и родное, но наполовину неведомое ей, украденное у нее прошлое»¹³⁸.

«Чтобы это случилось, — писал в конце жизни Вейдле, — нужно вымести сор из избы, убрать гнездящуюся по углам путаницу и мертвечину; нужно совесть раскрепостить, нужно выбросить за окно отрепья давно исчерпавшей себя, давно беспредметной идеологии. Срок для этого настал. Люди для этого есть. Пора нашей стране очнуться, прозреть, пора зажечь на ветру, а не взаперти, новой, зрячей, полноценной жизнью»¹³⁹.

...В молодости Владимир Вейдле считался неплохим поэтом, был завсегдаем знаменитого поэтического кабаре «Бродячая собака». Но потом он резко бросил стихосложение. Но вот, спустя почти полвека, в семидесятилетнем возрасте Вейдле вдруг снова ощутил в себе поэтический дар. Его подвигла на это Италия — Венеция, Рим, Неаполитанский залив, те самые места, которые он впервые посетил в 17-летнем возрасте и которыми пропитался на всю жизнь. Но что характерно?.. Начав в юные годы писать вирши в нарочито усложненном акмеистском стиле, он в конце жизни «впал» (как сказал бы другой замечательный поэт) «в немыслимую простоту», кристальную и строгую, очень далекую от старческого сентиментальничанья. Но и здесь, в поздней философской лирике, Вейдле мучается темой «возвращения» (трактуемого также и как христианское «воскресение») и «невозвращения», безвозвратного ускользания, исчезновения и утраты. Именно об этом одно из любимых им самим стихотворений — «Берег Искии». Это вблизи Неаполя, 1965-й год, всего двенадцать строк...

Ни о ком, ни о чем. Синева, синева, синева,
Ветерок умиленный и синее, синее море.
Выплывают слова, в синеву уплывают слова,
Ускользают слова, исчезая в лазурном узоре.

¹³⁷ Вейдле В. В. Возвращение на родину // Безымянная страна. С. 17.

¹³⁸ Вейдле В. В. Пора России снова стать Россией // Безымянная страна. С. 163.

¹³⁹ Там же. С. 163—164.

В эту синюю мглу уплывать, улетать, улететь,
В этом синем сиянье серебряной струйкой растаять,
Бормотать, умолкать, улетать, улететь, умереть,
В те слова, в те крыла всей душою бескрылой врасстая...
Возвращается ветер на круги свои, и она
В синеокую даль неподвижной стрелою несется,
В глубину, в вышину, до бездонного синего дна...
Ни к кому, никуда, ни к тебе, ни в себя не вернется...

...Здесь невольно приходят на память мемуары Владимира Вейдле о его последнем дне на родине, в июле 1924 г., в любимом им Петербурге (иных названий города он не признавал), накануне окончательного отъезда в эмиграцию. Он вспоминал, как пошел в тот последний день в Эрмитаж, и в пустом зале опустился на колени перед картиной Рембрандта «Возвращение блудного сына»...

РАЗДЕЛ II

КУЛЬТУРА И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: ОПЫТ НЕЗАПАДНЫХ КУЛЬТУР



СОЗНАНИЕ КАК СМЫСЛОПОЛАГАНИЕ. КУЛЬТУРА И МЫШЛЕНИЕ¹

(А. В. Смирнов)

Известно, что целые рассуждения проходят иногда в наших головах мгновенно, в виде каких-то ощущений, без перевода на человеческий язык, тем более на литературный.

Ф. М. Достоевский. Скверный анекдот

Этот текст, как увидит читатель, развивается не линейно; мы будем возвращаться в вопросам, уже поднятым, чтобы взглянуть на них с новой или слегка измененной точки зрения, или просто чтобы углубить их понимание. Какие-то понятия рассмотрены более подробно, какие-то только намечены, но не разработаны, и это не случайно: здесь — лишь набросок, задача которого — дать целостное видение и целостное понимание, оставляя подробную разработку для другого места или опираясь на то, что уже было сделано, и не повторяя этого здесь.

Целостное видение и целостное понимание — чего? Я бы ответил так: это вопрос о том, *как возможно сознание*. Сознание не может быть понято пред-посылочно; я хочу сказать, что его пониманию не может быть предпослано нечто уже сформулированное: тогда оказалось бы, что сознание предшествует самому себе, потому что любая формулировка предполагает осознанность и осмысленность. Понимание сознания должно вырастать как будто *из ничего* — но при этом *быть всем*, потому что наше сознание — это то самое *Всё*, чем мы владеем и что нам дано. Старая проблема совпадения крайних противоположностей, послание великого Кузанца; самое интересное из всего, с чем можно иметь дело, и совсем не чуждое философскому предприятию,

¹ Первая часть этой работы была опубликована в «Философском журнале» (ИФ РАН. № 1 (12). 2014. С. 35—57). Для настоящего издания эта часть переработана.

а скорее даже составляющее его дух и сердцевину: попытка дойти до предельных оснований, парадоксальная в самой своей сути, — ведь основание, схваченное мыслью, тем самым уже, кажется, перестает быть предельным.

Но решение есть, более того, оно лежит почти на поверхности; во всяком случае, сказанного в истории мысли достаточно, чтобы его найти. Попробуем сделать это.

КУЛЬТУРА

О культуре нередко говорят как о способе осмысления мира. Это очень близко к тому, как термин «культура» будет пониматься здесь. Скажем в первом приближении так: культура — это *способность разворачивать смыслы*.

Термин «смысл» будем трактовать просто и незамысловато: это не нечто трансцендентное, не что-то открываемое *за* чем-то, как когда говорят: «В чем смысл этого?». Смысл — это то, что делает возможным наше сознание: осмысленность — среда сознания, и о сознании можно говорить как о работе с осмысленностью. «Смысл» и «осмысленность» — не одно и то же, но об их различии мы поговорим позже². Сейчас же главное заключается в том, что культура и сознание, как они понимаются здесь, не просто близки, а внутренне связаны, переплетены порой до неразличимости. Ведь культуру мы будем понимать как способность смыслополагания, а значит — как проявление работы сознания, как некую, если угодно, его функцию. «Смыслополагание» — категория, которая будет предложена как фундаментальная, как такая, к которой сводятся или через которую объясняются многие категории и понятия, традиционно используемые для описания сознания и мышления. Что такое смыслополагание и насколько успешным может быть предложенное предприятие: понять сознание как смыслополагание и объяснить мышление как осуществление законов смыслополагания (а суть дела в том, что смыслополагание — деятельность, опирающаяся на строгие законы, некоторые из которых нам предстоит открыть), — именно это нам и предстоит выяснить в данной работе.

² Категорию «смысл» я резервирую для того, что ниже будет названо условиями сознания и раскрыто как чистая связность, или чистая целостность, тогда как «осмысленность» — для обозначения содержания сознания, рассматриваемого, с точки зрения своего логико-смыслового строения, как субъект-предикатный комплекс.

Однако культура — не просто способность разворачивать смыслы, а значит, не просто способность смыслополагания. Культура — попытка *последовательного*, в идеале «бесшовного» осмысления мира. Конечно, этот идеал никогда не достигается, но от этого он не перестает быть идеалом. Он не теряет своей власти, поскольку его власть укоренена в нашей внутренней убежденности в единстве и устойчивости мира, в его законосообразности. Будь иначе, мы просто не смогли бы прожить и дня: мы можем сомневаться в чем угодно, но только не в том, что наше *Я* сегодня — то же самое, что было вчера и будет завтра. Речь, конечно, о психологической, глубинной, чаще всего не осознаваемой убежденности, определяющей наше поведение, а не о религиозных или философских учениях. Устойчивость и неизменность *Я* коррелирует с нашей убежденностью в устойчивости и глубинной (конечно же, не поверхностной) неизменности мира: будь иначе, никто не стал бы строить планы на будущее и не мог бы ощущать ответственности за прошлое. Вся пестрота и мозаичность мира, который мы видим вокруг, вся карнавальность и диалогичность культуры возможны только и именно потому, что предполагают некий общий стержень, некую устойчивость, некое пространство, в котором они могут располагаться и заявлять о себе. Это *пространство культуры* поддерживает диалог и удерживает его от рассыпания на серию монологов. Схожим образом наше сознание не дает мозаике мира распасться, образовав хаотичную грудку цветных обломков. Пространство культуры задано ее глубинной логикой; точно так же мы видим мир единым, придавая ему фундаментальную логику. И то и другое, конечно, не формальная логика в ее современном понимании; речь о логике мышления, а значит, о смысловой логике, о логике смысла.

СВЯЗНОСТЬ МИРА И СВЯЗНОСТЬ РЕЧИ

Бесшовное, плавное осмысление мира никогда не удастся нам; попытка представить мир как единый сразу же сталкивается с непреодолимыми препятствиями. Первое из них мы встречаем в языке. Слова, которыми мы пользуемся, разнесены по категориям. Категории — как будто ящички, в которые ссыпаны разные ярлычки; эти ярлычки мы наклеиваем на ту текучесть многообразия, которая предстает для нашего сознания. Мы знаем по опыту своего языка, что бывают имена существительные и имена прилагательные, что бывают глаголы и наречия, числительные и местоимения. Границы между ними как таковыми непреодолимы: существительное, например, не может стать прилага-

тельным, не перестав быть собой, а числительное никак не превратится в местоимение.

Это с одной стороны. А с другой, мы не менее точно знаем, что слова можно *связывать*, получая предложения. С этим удивительным свойством *связности* мы встречаемся ежедневно по многу раз, совершенно не обращая на него внимания, как будто связность естественна и неизбежна. Между тем это совсем не так, и из того, что существует слово, никак не вытекает, что должно существовать и связанное предложение. Верно, что слова также являют нам связность, иначе невозможны были бы ни словоизменение, ни словообразование. И все же связность предложения — это нечто совсем иное, нежели связность слова.

В чем разница? Разница в том, что слова еще не погружены в *связность мира*. Мир, предстающий нашему сознанию как сырой материал, *текуч*; не случайно говорят о потоке сознания как о неконтролируемом и необработанном. Слова выхватывают отдельные моменты этой текучести, фиксируя их: капельки потока застывают, как смола, своей прозрачностью намекая на континуальность породившего их потока, а отвердевшей поверхностью — на собственную ограниченность. Так текучесть схватывается как ограниченность отдельного; так отдельное выхватывается из континуального потока. Это отдельное — именно отдельно, то есть отделено: неназванная текучесть прерывается как *названность несвязного*; только так и возможно *слово*.

Несвязность, таким образом, — отрицание текучести; наш первый шаг на пути фиксации осмысленности. Этот шаг необходим, как любой первый шаг. Но чтобы стать первым, он должен повлечь за собой следующие.

Предложение погружает ярлыки слов в расплавленную магму времени, возвращая застывшие капельки в породивший их поток. Но они теперь не растворяются в нем, не возвращаются в текучесть. Предложение — это то, благодаря чему возможна связность. Связность — попытка возродить континуальность, перелив смысла, — но уже для того, что названо; для того, что схвачено словом.

Глагольная фраза, которая возможна в русском, английском, французском, арабском (и многих других) языках, делает это удивительным образом. Она идеально соответствует той *естественной связности*, которую мы замечаем в нашем спонтанном восприятии мира, как он представлен в нашем сознании и в естественном речевом потоке. Здесь *одно* перетекает в *другое*: здесь одно не совпадает с другим, не растворяется в другом, но и не отделено от него. «Одно» и «другое» *связаны*:

например, дерево растет в земле, а его ветви колышет ветер, на них садятся птицы и клюют ягоды, а затем вспархивают и улетают. И т. д.

Когда я люблю такую картину или наблюдаю великолепный закат солнца, медленно садящегося за лес и окрашивающего бегущие по небу облака в целый сонм перетекающих один в другой цветов от ярко красного до темно-фиолетового, мне нет никакого дела до того, что глагол (например, «летать», «закатываться» или «сидеть») относится к другой категории, нежели имя существительное («солнце» и «птица») и что они — по идее формальной логики (этой апостериорной, отрефлектированной попытке найти единство) — должны были бы быть связаны связкой «есть»: «птица *есть* садящаяся на ветку» или «солнце *есть* закатывающееся за лес» с субстанциализацией картины мира; в естественной речи я прекрасно обхожусь без связки и говорю «птица садится на ветку» или «солнце заходит», окунаясь в связность, для которой нет никаких категориальных границ. Такое использование глаголов *исключает* связку³: ее тут некуда вставить, потому что в такой естественной речи мы имеем дело с естественной, стихийной связностью, а не с теоретически конструируемым единством, восстанавливающим связность после осознания ее невозможности. Естественная речь, как будто не замечающая категориальных границ, не обязана и преодолевать их с помощью искусственных приемов (в приведенном примере — приемов субстанциализации; такими же могут быть и приемы процессуализации⁴).

³ А как же *The sun is setting down*, что здесь? Во-первых, можно сказать *The sun sets down*, получив тот же эффект, что в русской фразе: здесь нет места для связки «есть». Форма *The sun is setting down* уже дает субстанциализацию: «Солнце *есть* закатывающееся», где предугадана — в английских естественно-языковых формах — субстанциальность субъекта и понимание предиката как признака, присущего ему или случайно приписываемого. Мы можем сделать интересное наблюдение: то, что неорганично для русской литературной речи (хотя и может быть сформулировано с использованием русских языковых средств), вполне органично для речи на английском, французском и других схожих языках, а именно — предугаданность логической формы «S есть P».

⁴ Первый заключается в том, чтобы увидеть все многообразие красок мира как многообразие *качеств*, прилепляющихся к некоторой *основе*, которая и служит *субстанцией*; второй — в том, чтобы видеть его как многообразие *процессов*, зафиксированных между *действителем* и *претерпевающим*. В первом случае происходит фиксация агрегата качеств в субстанции; во втором — фиксация процессуальной связки «действитель-претерпевающее».

И то, и другое является логико-смысловой очевидностью. Ведь несомненно, что (1) «белое» может быть помыслено только как *что-то белое*, а не «белзна как таковая» (белизна как таковая была бы идеей, недостижимой для

Под естественной связностью я понимаю текучесть названного: того, что названо словом, а значит, как-то зафиксировано для нашего сознания, но вместе с тем не потеряло изначальной смысловой континуальности. Это потом слова будут собраны в словари, для каждого указано какое-то «значение»; они будут разделены грамматиками по категориям, и для каждого определены правила синтаксиса. Но это все потом, когда наука начнет вырабатывать понятие языка как системы формальных средств. Пока же, в своей речи, для которой нет никаких формальных средств, а значит, нет и языка в этом значении термина, я не обязан задумываться обо всем этом: об определенных значениях каждого слова, о его категориальной принадлежности и синтаксических обязательствах. Для меня все это не важно, коль скоро моя речь — естественна и следует текучести естественного восприятия мира, отражая ее как естественную связность. Ее удивительное свойство — сохранять континуальность, стирать границы наряду с названием, а значит, и с приданием какой-то смысловой определенности, гнездящейся в слове.

Можем ли мы мыслить естественную связность, а не только выражать ее в повседневной речи? Поднимается ли наша *мысль* до уровня нашей *речи*?

Как отвечать на этот вопрос, и имеет ли он право на то, чтобы быть заданным? Ведь читатель наверняка привык к тому, что мысль ставят выше языка, считая последний простым средством, орудием ее выражения; любые *игры с языком* ведутся лишь для того, чтобы, вынырнув из языковой стихии, подчинить ее формально-отточенной мысли философа. — Но все дело в том, что это рассуждение — не о соотношении мысли и языка, а о соотношении мысли и речи. Это — совсем другая постановка вопроса, что ясно хотя бы из следующего.

Если мы говорим о мысли и языке, нам нетрудно поставить мысль на первое место, истолковав язык как ее средство, тем более если он понимается как система формальных средств. Тогда мысль мыслится как нечто изначально невысказанное — и лишь затем обретающее некую форму в высказывании. Тогда можно искать форму, наиболее

мысли, но никак не предметом мысли; чтобы мыслить, мы должны стать аристотелианцами, правда, побыв для этого прежде, хотя бы недолго, платониками, иначе как бы мы отрицали белизну как таковую, прежде не обладая ею?); точно так же очевидно, что (2) процесс не может иметься сам по себе, он непременно требует двух сторон, активной и претерпевающей: нельзя помыслить «говoreние» как таковое, а только «проговаривание-проговариваемого-проговаривающим».

адекватную мысли, оттачивать язык с тем, чтобы он эффективно играл свою роль удобного средства выражения мысли.

Однако делать это можно лишь потому, что мысль каким-то образом дана нам до того, как она обрела свою языковую форму, причем дана настолько настоятельно, что мы можем сверять с ней, с этой еще-не-оформленной мыслью, формальное языковое выражение. Будь иначе, мы были бы абсолютными пленниками языка, связанные по рукам и ногам путами сепир-уорфовской гипотезы и способные мыслить лишь в формах языка. Поскольку это не так, мы должны спросить себя: как же дана нам мысль до того, как она обрела языковую форму?

Связность мысли

Мысль дана нам как связность. Эта связность мысли, которая уже — мысль, но еще не влита в языковую форму, и составляет собственно мысль. Мы не случайно говорим «связная мысль» и «связная речь», но никак не «связный язык»: связность мысли разворачивается в речи, и речь превышает язык ровно на связность. Можно сказать и так: в речи нет ничего, чего не было бы в языке, кроме связности. Это примерно то же, что сказать: в физическом теле человека можно обнаружить все, что будет найдено в живом человеке, кроме жизни. Язык имеет средства выражения связности, но это не то же самое, что сама связность; точно так же тело человека оснащено всеми органами для поддержания жизни, но эти органы — отнюдь не то же самое, что жизнь.

Мы ощущаем мысль еще до того, как она высказана: мы ощущаем ее как связность, как то, что имеет внутреннюю логику и что способно раскрыться, развернуться в предложение или последовательность предложений. Высказанную мысль мы сверяем с этим изначальным ощущением связности, как будто задавая себе вопрос: в самом ли деле высказано все то, что предугадано в мысли как связность? Отвечая на него, мы чувствуем власть чего-то, что подсказывает нам, как можно строить мысль, а как нельзя: мы ощущаем власть законов мысли, или законов смыслополагания, которые незримо управляют разворачиванием мысли в речь (но исчезают в языке⁵).

⁵ Можно сказать и так: формальные средства языка, как они понимаются современной лингвистикой, в принципе не способны схватить и отразить законы смыслополагания: они их попросту «не видят», они для них не существуют. Ниже, когда мы познакомимся с законами смыслополагания, эта мысль станет вполне очевидной.

Дело вот в чем: речь становится осмысленной, только если «сработали» законы смыслополагания, — иначе осмысленности нет. Эти законы объективны, а не субъективны; они, иначе говоря, работают в любом случае, неважно, знаем мы о них или нет. Можно говорить об осмысленном и бессмысленном: в первом случае эти законы выполнены, во втором нет. Уже на поле осмысленного задается истина и ложь, противоречие и т. д. — также в соответствии с логико-смысловыми законами, так что формальная логика оказывается усеченным случаем логики смысла.

Возьмемся к нашему вопросу о мысли и речи как глагольном предложении. Мы можем теперь сформулировать его точнее. В глагольном предложении есть и названность, и текучесть: определенность, порождаемая названностью (использованием слова), не становится здесь ограниченностью. Формальным показателем этого служит тот факт, что связку «есть» в глагольной фразе просто некуда вставить: в ней нет *зазора*, нет *щели* между словами, которые плавно и без видимых усилий перетекают друг в друга. Такое состояние назовем континуальностью: здесь смысловое богатство играет всеми своими красками, здесь любая фраза как будто содержит в себе любую другую, предполагая — в конечном счете — и ее как момент своего разворачивания. В глагольной фразе, иначе говоря, связность дана нам непосредственно — почти столь же непосредственно, как в еще-не-высказанной мысли, в мысли, представляющей собой чистую связность. Вопрос, следовательно, в том, можем ли мы не только предчувствовать эту *чистую связность* в нашей невысказанной мысли, не только окунаться в нее в глагольной речи, — но и работать с ней формально, т. е. мыслить ее как уже-высказанную? Можем ли мы, иными словами, работать с ней теоретически, т. е. не только иметь ее как предчувствие, но и мыслить ее как развернутость? Можем ли мы выстроить развернутую, отрефлектированную мысль, которая являла бы континуальность смысла так же, как ее являет глагольная фраза, соединяя названность с перетеканием через категориальные границы?

Отвечая на этот вопрос, мы увидим, что существуют законы, заставляющие нас мыслить так, а не иначе, выстраивая осмысленность по определенной логике. Эта логика — не формальная; формальная логика возможна как освобождение от власти содержательности (хотя такое освобождение никогда не может быть полным), а у нас речь идет о тех законах, которые вытекают из строения осмысленности. Это, таким образом, логика смысла, и мы будем говорить о логико-смысловых законах.

ИЗМЕНЕНИЕ

Называние, осуществляемое благодаря слову, достигает удивительного результата: оно приостанавливает текучесть. Но не любое слово: речь о назывании именем. Адам в присутствии Бога называет все вещи по их именам; а в коранической версии этой ветхозаветной истории Бог передает первочеловеку совершенное знание, уча его именам: почему именно именам? а не местоимениям или глаголам? почему не частицам или союзам? и как Адам обходился с таким странным средством выражения своего всеведения, не зная, как сочетать и соединять эти имена, как связывать их в речь; не зная законов связности? Ему как будто достаточно было только имен вещей, чтобы иметь полное знание; как если бы он был чистой воды платоником, обретшим благодаря именам абсолютное знание чистых идей, которые и в самом деле постигаются именем. А «имя Бога», ставшее для еврейских и исламских мистиков не просто обозначением абсолютно-го знания, но и самим таким знанием, тем более притягательным, чем менее оно достижимо? Наука стремится найти термины, точно схватывающие предмет ее исследования: это, конечно же, имена. Философия строит категориальный каркас своего здания, раскрывая смысл имен, а не чего-нибудь иного. Имя обладает неизбывной притягательностью для всех, кто хочет обрести высказанное, раскрытое знание; только вот наша речь не удовлетворяется именем, и если и позволяет высказываться назывными предложениями — такими, которые лишь называют, то есть именуют, свой предмет, — то в качестве какой-то уступки, расценивая подобные предложения как всего лишь усеченную форму полного, «настоящего» предложения, подлинность и настоящесть которого заключены в связности, которую имя как раз обрывает.

Почему же именно имя? Только потому, что имя изымает названное из потока времени. Только оно способно и назвать, и отвлечь от временных перемен: остальные слова либо не называют (как частицы, союзы и т. п.), либо погружают во время, а не отвлекают от него (как глаголы). Притягательность имени для мысли заключается в этой его двойной функции, точнее даже, двуединой: назвать-и-изъять из времени.

Для еще-свернутой мысли естественной и спонтанно-избираемой формой выражения в речи служит глагольная фраза: «чашка кофе стоит на столе», «компьютер работает», «слова складываются в предложения», «по улице идут люди». Предметы вокруг нас действуют: они

погружены в поток времени, в глагольной фразе они уже названы, но еще не изъяты из своей изначальной стихии: из текучести смыслового потока, в котором границы, если и намечены называющими словами, то еще не затвердели, не прервали связности целой фразы, встав выше ее и диктуют ей свою волю.

Но границы должны затвердеть, чтобы мысль развернулась, перестала быть спонтанной и осмыслила саму себя — свое содержание. Почему? Потому что мы не умеем мыслить *текучесть*; мы не можем мыслить даже естественную (в речи — глагольную) связность; мы можем мыслить только *изменение*.

Текучесть смыслового потока, как он дан нам в спонтанном восприятии, не имеет отношения к нашему волевому усилию, к проявлению нашей воли. «Объективный мир», как он дан нам в нашем восприятии, потому и «объективен», что никак не зависит от нас: он дан нам помимо нашего желания. Точно так же и мысль, спонтанно рождающаяся у нас, мысль как чистая связность, рождается как будто сама собой: мы не контролируем непосредственно ее рождение. Но вот возможность мыслить (или, если угодно, с-мыслить: родить смысл), то есть способность нашего *волевого* разворачивания смысла (а не спонтанности его предощущения как свернутости и не спонтанного его разворачивания в глагольной фразе), — эта способность, безусловно, имеет отношение к нашей воле, к нашему сознательному усилию. Мы как будто вмешиваемся во временной поток спонтанной текучести, останавливая его, как будто выхватывая из него то, что нам заблагорассудится, чтобы затем это выхваченное заставить затвердеть и стать *вещью*, представленной на наше рассмотрение.

Такое выхватывание, такое останавливание временного потока — акт мысли; но он невозможен без акта называния. Только названное, причем названное именно именем, может быть остановлено и взято в рассмотрение. Мысль и речь идут тут рука об руку, одно помогает другому и невозможно без него.

Чем же отличается изменение от текучести? Чем, таким образом, мысль как подчиненное нашему волевому усилию разворачивание смысла отличается от естественной континуальности смыслового потока, как он дан нам в нашем спонтанном (не потревоженном) сознании или спонтанной глагольной речи?

Только одним: изменение имеет дело с *одной и той же вещью*, тогда как текучесть еще не фиксирует *вещь*. В текучести, пожалуй, можно говорить об *одном* и *другом*, но там нельзя говорить об одной

вещи и другой *вещи*. Понятие «вещь» — это то, что схватывает устойчивость наряду с текучестью, что выхвачено из потока текучести, — но тем не менее сохранило память об этом потоке. Вещь, доведенная до абсолютности, превращенная в идею, совершенно исключаящую какую-либо текучесть, — это то, в чем задан предел для всякой нашей мысли, способной мыслить фиксированность только *наряду* с текучестью; но не одно или другое по отдельности.

Это подводит нас к крайне важному наблюдению. Мы не можем мыслить то, в чем нет фиксированности, схваченности; но точно так же мы не можем мыслить то, в чем нет текучести. Это не значит, что абсолютно текучее или абсолютно неизменное не могут быть нам даны. Вовсе нет. Мы можем, возвращаясь к нашему опыту открытости сознания, как будто вернуть это ощущение чистой текучести, удерживая его как память. Мы можем представить себе чистую идею. Но чтобы начать мыслить, мы должны прервать текучесть чистого, континуального потока сознания, выхватив из него неизменность при помощи имени; мы должны заставить чистую идею двигаться, теряя свою фиксированность и растворяясь в текучести. Мысль оказывается *между* абсолютной неназванностью и спонтанностью, с одной стороны, и абсолютной фиксированностью именем, с другой.

Почему *изменение* — предмет мысли; почему она вынуждена располагать себя между совершенной текучестью и совершенной фиксированностью?

«Полотно импрессиониста»

Текучесть *дана* нам. Она дана как *абсолютный фон*. Абсолютный фон, взятый как совершенная редукция того полотна осмысленности, которое разворачивает для нас наше сознание.

Текучесть — сырой материал. Мы можем представить себе, что это такое, если сознательным усилием отвлечемся ото всех форм, что привыкли воспринимать как сами собой разумеющиеся; отвлечемся ото всего, к чему мы привыкли привязывать великолепное многообразие цветов, вкусов, запахов, звуков, которое окружает нас. Это все равно что приблизиться вплотную к картине, написанной в манере импрессионистов: что мы увидим, кроме многообразия, пестрого полотна *бессмысленных* красок? Но отойдем чуть назад, отодвинемся на нужное расстояние — и все встанет на свои места: как по волшебству, возникнут *предметы*, как будто ниоткуда; картина обретет *смысл*.

Каждый знает, что в темноте еда и питье никак не могут найти свой вкус; они меняют или даже теряют его, иногда полностью: терпкость вина или сладкая горечь шоколада обесмысливаются без восприятия *предмета*. Как трудно в такой ситуации осмыслить свои ощущения, имеющиеся как чистый фон; как трудно из них сделать что-то осмысленное! Этот сырой материал ощущений, видимо, не производится нашим сознанием; но этот сырой фон — вовсе не *мир*; чтобы превратиться в окружающий мир, он должен быть подвергнут работе нашего сознания. Должно произойти то, что испытывали все мы, когда, разглядывая хаотичное нагромождение пятен и линий в лесу или в углу захлавленной комнаты, никак не могли понять, *что* перед нами — и вдруг все вставало на свои места; вдруг мы понимали, *что это*. Сырой материал ощущений, бессмысленный сам по себе, обретал смысл; он становился *чем-то*.

Попробуем разобраться, как это происходит; что именно совершает наше сознание, когда добивается того же, чего добиваемся мы, отступая на пару шагов от картины импрессиониста.

Предметы — то, к чему привязано текучее многообразие красок, — не даны нам изначально, помимо деятельности нашего сознания. Напротив, есть все основания полагать, что упорядочение этого многообразия — функция нашего сознания; что возникновение *связной* картины мира — результат его работы. И о «мире», и о «картине мира» часто говорят так, как будто они даны нам, а не произведены нами. Но это, конечно, не так; сохранить веру в *данность* мира — веру, вполне возможную еще сотню лет назад, — сегодня вряд ли удастся. То, что мы называем «миром», *сделано* нашим сознанием; вопрос в том, как именно.

Назовем для краткости чистую текучесть красок (т. е. цветов, запахов, черт, ощущений и т. п.), данную до и вне всякого волевого усилия нашего сознания и составляющую его вечный фон, «полотном импрессиониста». Полотно импрессиониста составляет *чистую данность сознания*, т. е. такую данность, которая не может быть устранена или сведена к чему-то другому. Я не способен придумать ни одного нового цвета, запаха или вкуса: все это будет лишь перегруппировкой красок, которые я найду на этом полотне. И, напротив, никаким волевым усилием, никакой активностью сознания невозможно устранить ни одну из красок полотна импрессиониста: я не могу сделать эту палитру беднее, как бы ни старался. (Точно так же невозможно перестать понимать речь на языке, который нам известен; дальше мы увидим, какой смысл имеет эта параллель.)

ЧИСТОЕ Я

Однако чистая данность сознания не ограничивается полотном импрессиониста. Мое сознание невозможно без данности совсем другого рода — данности Я. Как и полотно импрессиониста, Я дано мне до и вне какой-либо активности моего сознания; оно — такое же неперменное условие моего сознания. Замечательный мысленный эксперимент Ибн Сйна установил это со всей определенностью. Смысл его состоит в том, что Авиценна предлагает читателю последовательно отказаться от всех источников знания, которые признает традиционная философия. Одно за другим мы выводим за скобки всю нашу память (представь себе, говорит Ибн Сйна, что ты только что сотворен), внешний мир (ты распростерт в «чистом воздухе», добавляет Авиценна, что для него, не признававшего, вслед за Аристотелем, пустоту, равнозначно «чистому ничто») и собственное тело (одни части твоего тела не касаются других, завершает он).

Когда мы не воспринимаем ничего телесного, даже собственное тело, а значит, не можем отвлечь от этого никаких форм, и когда мы лишены памяти как хранилища форм, которые могли бы быть получены ранее, — что остается? Если что-то останется после такой кардинальной редукции, это «что-то» никак не будет зависеть, во-первых, ни от каких традиционно признаваемых источников познания и, во-вторых, от мира, включающего наше собственное тело. Такой остаток — Я; не помня и не воспринимая ничего, говорит Ибн Сйна, ты непременно воспринимаешь собственное Я.

Суть этого мысленного эксперимента — в том, чтобы выяснить, (1) зависит ли восприятие Я от восприятия чего-либо другого и (2) познается ли Я так же, теми же путями (органами и силами познания), как и все прочее. На оба вопроса Ибн Сйна дает отрицательный ответ. Наше Я, сообщает нам его мысленный эксперимент, дано совершенно независимо ни от чего другого; и наше Я дано нам иначе, нежели дан весь телесный мир, составленный из материи и формы. Чтобы отличить этот способ схватывания Я от всех прочих способов схватывания и познания, которые приложимы к миру (но не к Я), Ибн Сйна использует термин *ḥads* — «прямое усмотрение», «интуиция».

Как термин теории познания *ḥads* парадоксален: ведь познание не может не предполагать получения чего-то, чего у нас нет, перехода от какого-то исходного состояния к последующему. Но *ḥads* именно это и исключает: здесь нет и не может быть никакого *приращения* знания. Более того, Ибн Сйна настаивает на том, что *ḥads* не может

бездействовать: если *Я* открыто прямому схватыванию, оно не может не схватываться⁶. Иначе говоря, мы не можем волевым усилием отказаться от схватывания *Я*: его открытость нам не зависит от нас.

Не зависит потому, добавлю я от себя, что такая открытость *Я* составляет *условие* нашего сознания, а вовсе не его содержание. Ибн Сйна не говорит об этом; его внимание направлено на другое — на то, чтобы исследовать применимость *хадс* к другим «предметам познания» (приходится брать в кавычки: для интуиции, прямого схватывания, когда отсутствует субъект-объектная разделенность, нет и не может быть «предмета» в собственном смысле слова), таким как Бог или вообще любая вещь мира. Здесь путь Ибн Сйна отклоняется от того, которым хочу следовать я. Я думаю, что Ибн Сйна увлекся, пытаясь распространить свое замечательное, великое открытие — открытие *безусловной явленности Я* — на все прочие «предметы» познания.

А между тем это открытие в самом деле было эпохальным по своей сути, хотя, к сожалению, не по своим последствиям и не по своему влиянию: об этом мысленном эксперименте Ибн Сйна вспоминают сегодня в учебниках и специальных исламоведческих работах, но не в трудах по философии сознания. Нередко этот мысленный эксперимент Ибн Сйна сравнивают с декартовским *cogito*, конечно же, оговариваясь, что между ними имеются различия, но хронологическое предшествование Ибн Сйна должно быть зачтено ему в плюс и таким образом сделать ему честь, хотя никакого абсолютного и непреходящего значения в мысленном эксперименте Ибн Сйна обычно не усматривают, как если бы он имел исключительно исторический интерес, тогда как декартовское открытие снимало бы авиценновское и представляло собой более зрелую форму все той же мысли. Однако между тем и другим — такое различие, что скорее следовало бы говорить о полном несхождении двух позиций, нежели о каких-то параллелях между ними. Для Ибн Сйна вовсе не стоит вопрос о бытии, и он никоим образом не стремится найти абсолютное обоснование, позволяющее отринуть какие-либо сомнения относительно бытия. Речь вовсе не об этом; речь не о сомнении и не о его устранении, речь о том, что я могу знать *до* и *независимо* ото всего остального, то есть о том, что

⁶ Насколько это положение принципиально для Ибн Сйна, говорит следующее его чисто теоретическое допущение: и спящий, и пьяный человек воспринимают свое *Я* в момент сна или опьянения, однако потом не помнят об этом; теряется память, но не восприятие *Я*, которое в принципе не может прерваться. Видимо, сон и опьянение — исчерпывающее для Ибн Сйна перечисление состояний, когда человек, как мы бы сказали, «не помнит себя».

имеет абсолютное основание в самом себе. Иначе говоря, речь о том, зависит ли познание *Я* от познания чего-либо другого или же *Я* дано нам принципиально иначе, нежели все прочее. Эта данность *Я*, эта его открытость — вовсе не его бытие; говорить о бытии *Я* в авиценновском контексте⁷ значило бы с самого начала допустить существеннейшее искажение. Весь контекст декартовской мысли — другой: для Декарта важно установить несомненность бытия; а что именно «я» обладает такой несомненностью — вопрос второй, хотя и немаловажный и приводящий на следующем шаге к разведению интенциональности, сжатости (термин, по иронии историко-философской судьбы, берущий начало в латинских переводах Ибн Сїны — это его *ma'nan* «смысл») и экстенсинальности, протяженности. Если бы (как ни трудно представить себе условия этого «бы») несомненность бытия оказалась сопряжена не с «я» и его мыслью (заметим — вовсе не с чистым *Я*; значение этого различия прояснится позже), а с чем-то другим, от этого декартовское утверждение не изменило бы своей логики и своей сути, хотя поменяло бы свое содержание. А вот авиценновское рассуждение изначально нацелено на *Я* и его абсолютность — а вовсе не на то, несомненность чего стремится установить Картезий.

Итак, мысленный эксперимент Ибн Сїны абсолютен в том смысле, что, во-первых, не может быть опровергнут, а, напротив, должен быть признан любимым, кто возьмется его провести, и, во-вторых, его выводы имеют собственную, не сводящуюся к чему-либо иному ценность. Мы можем и должны заключить, что Ибн Сїна с несомненностью доказал *независимость* данности нашего *Я* от каких-либо источников познания и его *пред-посланность* любому познанию мира. Это — именно то, что я называю условием сознания. Если под сознанием понимать ту деятельность, благодаря которой мы имеем возможность располагать себя в поле осмысленности, тогда сознание возможно (в том числе, но не исключительно) благодаря пред-данности *Я*. Такая пред-данность *Я* составляет второе из двух условий смыслополагающей деятельности, которую мы называем сознанием.

Однако условие сознания следует ясно отличать от его деятельности и от его содержания. Если бы Ибн Сїна и те, кто последовали за ним, прежде всего основатель ишракизма ас-Сухравардї, были

⁷ Да и в любом другом: *Я* Ибн Сїны не может быть субъектом субъект-предикатной конструкции, в отличие от картезианского «я», которое изначально и неизменно вклеено в такую конструкцию, будучи заключено в глаголе. Чтобы различить их, я использую *Я*, когда говорю об Авиценне, и «я», когда речь идет о Декарте.

правы, оказалось бы, что все содержание нашего сознания стало бы его условием; или, напротив, его условие оказалось бы неотличимым от его содержания. В «озаренческой сопряженности» (*идāфа ширāқиййа*) они хотели достичь столь же абсолютной данности и явленности Первоначала и мира, сколь абсолютна данность Я; но, поскольку такая открытость Я составляет условие нашего сознания, получилось бы, что в число условий сознания включено все то, что мы считаем его содержанием. Собственно, мы тогда парадоксальным образом имели бы условие без обусловленного; вся деятельность нашего сознания была бы уже завершена, ибо все ее результаты (содержание сознания) переместились бы в область абсолютно достигнутого, превратившись в условие, т. е. пред-данность сознания. Возможно такое или нет — вопрос другой; его можно изучать отдельно, исследуя под этим углом зрения состояние сознания мистика. Однако очевидно, что это — не общий, не наш с тобой, дорогой читатель, случай: вряд ли эти заметки привлекли бы внимание того, кто сумел (если, конечно, это вообще достижимо) превратить содержание своего сознания в его условие, достигнув абсолютной явленности любого смысла. Для всех нас, обычных людей, верно другое: абсолютна и ни от чего не зависит пред-данность нашего Я, тогда как содержание нашего сознания представляет собой непрестанное изменение.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ

Интенциональность нашего сознания; его постоянная направленность на *что-то*. — Но откуда берется это *что-то*, чтобы сознание стало деятельностью, направленной на это?

Условие сознания не может стать его содержанием. Любой способен провести простой эксперимент: сосредоточиться на собственном Я, попробовав откинуть все остальное, забыть все прочее, оставив для своего созерцания только свое Я. Сделав это всерьез, почувствуем, как земля уходит из-под ног; собственно, почувствуем, что и уходит-то нечему, потому что ничего не остается. Сосредоточенность на собственном Я, проведенная по-настоящему, попросту «выключает» все содержание сознания, оставляя только его условие; но условие не может стать содержанием. Так мы теряем осмысленность, мы оказываемся в поле *бес-смысл-енного* — там, где смысла нет, потому что Я — не смысл, а только его условие. Эта бессмысленность угнетает нас; оказаться без смысла значит для нас потерять все,

поскольку все, чем мы владеем, все, чем обладаем, — это осмысленность. Но то поле осмысленности, которое мы имеем благодаря деятельности нашего сознания, — это не *Я* и не чистая текучесть (полотно импрессиониста). Как бессмысленно чистое *Я*, так же бессмысленна чистая текучесть, и если мы попробуем вывести за скобки все, включая собственное *Я*, оставив только текучее полотно красок, мы окажемся в той же бес-смыслице, в какой оказались, оставляя для созерцания только собственное *Я*. Если *Я* затягивает нас как будто в черную дыру, где в абсолютной точке исчезает всякая осмысленность (поскольку осмысленность — это развернутость, это *изменение*), то полотно импрессиониста, напротив, лишает нас всякой точки опоры: растекаясь в чистой текучести, мы теряем и собственное *Я*, и все, что составляет для нас осмысленность.

Итак, мы можем сосредоточиться и на *Я*, и на текучести, сделав и то и другое единственным предметом мысли, — и получим бессмыслицу, отсутствие смысла и мысли. Здесь невозможно изменение и невозможна интенциональность. На *Я* невозможно *направить* наше внимание, потому что нет расстояния между тем, кто направляет, и тем, куда оно направляется; собственно, нет и этих двух, потому что их различие исключено чистым *Я*. Но и текучесть исключает *то*, на *что* можно было бы направить внимание, что можно было бы сделать предметом мысли. Ни *Я*, ни чистая текучесть не представляют собой «что-то».

Интенциональность — это направленность на вещь, на что-то; но откуда берется эта вещность, это «*что-то-чность*»?

Вещь

Вещь — это всегда субъект-предикатный комплекс. Собственно, вещь и есть целая фраза: когда мы говорим, мы говорим о *чем-то*, т. е. о вещи; пытаюсь высказать вещь максимально полно, мы и разворачиваем фразу. «Птица сидит на ветке»: о чем здесь сказано, кроме «птицы»? «Птица» и есть вещь — точка, привлекающая наше внимание и определившая его направленность. Здесь вещь развернута как веер красок, прикрепленных к некоему центру, — к тому *что*, которое стянуло к себе все многообразие предикатов.

Вещь, вместе с тем, — всегда субъект. Ведь вещь всегда — подлежащее; вещь — отблеск нашей чистой субъектности; что-то бесплотное, лишенное всяких красок. Вещь как чистое *начало* сгущения содержательности.

Каков путь от этой бесплотной субъектности — к полновесной развернутости субъект-предикатного комплекса? Каков, иначе говоря, *путь вещи* — а вместе с ним и путь, который проходит наше сознание от своих условий — к своей развернутости? От смысла — к осмысленности?

СМЫСЛ

Только когда чистая текучесть загадочным образом *встречается* с пред-данностью *Я* — только тогда возникает смысл. Мы можем определить смысл как место встречи абсолютной неразличенной содержательности (наше полотно импрессиониста) и абсолютной субъектности.

Смысл — это сжатая пружина, способная развернуться и развернуть осмысленность. Смысл — чистая встреча *тождественного, но абсолютно различного*; в этой способности *без-различной различенности* — бесконечная потенция разворачивания осмысленности.

Эти формулировки только кажутся неожиданными; на самом же деле они подготовлены всем ходом нашего рассуждения, и то, что в них зафиксировано, уже было высказано другими словами. Если *Я* и чистая текучесть — условия нашего сознания, то этих условий — два, или же оно одно?

Конечно, *Я* и чистую текучесть, *Я* и полотно импрессиониста невозможно спутать, и любой подтвердит это, сославшись на свой внутренний опыт, подтвердит совершенно безошибочно. Но можем ли мы их различить?

Можно ли указать на некий признак, который мы могли бы приписать нашему интуитивному, непосредственному ощущению своего *Я*, с одной стороны, и столь же непосредственному обладанию полотном импрессиониста, с другой, — могли ли бы мы приписать такой признак или признаки, наличие и отсутствие которых отличало бы одно от другого?

На этот вопрос возможен только отрицательный ответ. Ведь любой признак был бы неким содержанием, а значит, вводил бы *Я* или чистую текучесть в область содержания нашего сознания. Но тогда они потеряли бы свою функцию условия — того, что делает возможным содержание сознания, но что не служит частью этого содержания и над чем сознание не властно. И *Я*, и чистая текучесть интуитивны, к их непосредственной схваченности невозможно ничего прибавить. — Но это значит, что мы не можем их различить.

БЕЗ-РАЗЛИЧНАЯ РАЗЛИЧНОСТЬ

Именно это я и подразумеваю под без-различной различностью, или различностью, которая не создает никаких различий. *Я* и полотно импрессиониста — не одно и то же, и в этом нет никакого сомнения; но столь же несомненно, что они — не два различных, что одно — то же, что и другое, при том, что имеется «одно» и имеется «другое». Мы иногда слышим намек на это, когда вдруг ощутим свою причастность всему; или даже свою тождественность всему. Мы как будто равны всему миру; и это тем более удивительно и невозможно, что наше *Я* никогда не бывает не только равно чему-то другому, но и не бывает открыто самому себе иначе, нежели как чистое *Я*. Это парадоксальное равенство совершенно неравного, — более того, неприравняемого — имеет своим основанием неразличность несопадающего, *Я* и чистой текучести: когда *мир* редуцируется до полотна импрессиониста, когда он сбрасывает свои формы и обнажает свою основу, тогда к нашему *Я* возвращается это ощущение изначальной слитости и нераздельности того, что не сливается и не совпадает.

Эта неразличность абсолютной субъектности и абсолютного начала содержательности, которые вместе с тем бесконечно разведены и несмешиваемы, эта без-различность различного служит источником всех различий и любых определенностей, которые мы встречаем в мире; а точнее, которые мы встречаем как мир.

Неразличность различного, без-различная различность — изначальный парадокс. Источник любых приравнений неравного; источник бесконечного разнообразия. Именно здесь тождественность нетождественного не просто встречаются, а становятся отличимы-и-неотличимы друг от друга. *Я* и непрестанная текучесть красок полотна импрессиониста неразличимы, но бесконечно различны; в этой возможности различить-не-различное — изначальная сила бесконечного различения. Тождество безусловно, наитвердейше верно; но тождество бесплодно, оно совершенно ни о чем не говорит. Даже аналитическое суждение бесплодно — постольку, поскольку оно стекается все в то же твердокаменное тождество. Нам хотелось бы узнать, как возможны синтетические суждения; как можно узнавать *новое* — и вместе с тем узнавать его *истинно*? Новое прорывает рамки тождества, оно выводит туда, куда тождество не простирает свою власть; но нам бы хотелось, прорвав эти рамки, сохранить всю ту *уверенность*, которую они дают; иначе говоря, сохранить уверенность тождественного. Очень старая проблема; и вот — тождественность нетождественного. Тождество нетождественного — вот искомое.

ВСТРЕЧА СУБЪЕКТНОСТИ И СОДЕРЖАТЕЛЬНОСТИ КАК ИЗМЕНЕНИЕ

Взаимное движение *Я* и полотна импрессиониста навстречу друг другу; их встреча, которая и оказывается тождеством нетождественного. Они не могут не встретиться, поскольку неразличимы; и где бы они ни встретились, их встреча будет *истинной*, поскольку они не могут не совпасть. Но вот, собственно, вопрос: что значит, что *Я* и текучесть «встречаются» — как если бы они могли встречаться в разных местах или встречаться по-разному? Что есть такого в самом *Я* и в самом полотне импрессиониста, что дает возможность этого различия; почему *Я* может быть вброшено в *разные* «места» полотна импрессиониста и почему вбросы эти могут *повторяться*? И что означает такой «вброс» — ведь для того, чтобы *Я* могло быть «вброшено» на полотно чистой текучести красок, оно должно отстраниться от него и отстранить его; оно должно максимально осуществить свое *несовпадение* с ним — но только для того, чтобы потом *совпасть*?

Значит ли это, что здесь мы предугадываем что-то вроде пространственной и временной координат? Или, скорее, так: то, что дает возможность различия «вбросов» субъектности в бессубъектную текучесть красок абсолютного полотна — не будет ли это осмыслено как пространство, поскольку пространство — это возможность *сразу-наличия*, т. е. сразу-различения; а то, что дает возможность повторения *Я*-вбросов на бесконечное полотно текучих красок — не будет ли это осмыслено как время, поскольку время — это возможность *смены*, т. е. различения, основанного на повторении?

Время столь же сжато и неуловимо, как *Я*; и в этой своей сжатости оно столь же бесконечно богато. И вместе с тем время — ничто: у нас только настоящее, но это настоящее всегда *уже исчезло* или *еще не наступило*. Времени никогда нет; и в то же время оно есть всегда, потому что «никогда» и «всегда» — абсолютные отрицание и утверждение того же самого времени. Точно так же и *Я*: стоит прикоснуться к нему, как его уже нет; *Я* рассыпается в бесконечное множество маленьких «я», всех этих состояний *меня*, которые я не могу не отождествлять с самим собой, т. е. со своим *Я*, хотя всегда отличаю их от него. Эти «я» преходящи и текучи, они никогда не остаются сами собой; но они всегда отнесены к моему *Я*, и только потому они возникают как «я».

Я рассыпается множеством «я» только благодаря повторению, т. е. благодаря *смене* одного «я» другим. Ни одно «я» не может сосуществовать с другим, оно непременно его сменяет. Если у меня много социальных ролей, я никогда не играю их *сразу*, они непременно *сме-*

няют одна другую; пусть и на самое малое мгновение, но между ними всегда есть зазор, который позволяет различить их благодаря смене, оставив и сохранив единственность моего Я. Я рассыпается во множественность во времени, не в пространстве; в пространстве если что и рассыпается, то отстраненная от Я субъектность. Это она может быть множественна сразу, и чуть ниже мы поговорим о том, что можно понимать под этим термином; что можно понимать под местоимениями не-первого лица.

Но пока остановимся на минуту, чтобы подвести итог сказанному. Мы увидели два принципа различения: смена и сразу. Смена необходима лишь потому, что различается то же, т. е. само-тождественное: Я как начало абсолютного тождества может быть различено, может рассыпаться во множество «я» (а такое рассыпание — несомненный факт внутреннего опыта, открытый любому) только благодаря их смене друг другом. Сразу необходимо лишь потому, что полотно импрессиониста как начало абсолютного различия требует одного вместе с другим, так сказать, бок о бок, чтобы различие состоялось. И сразу, и смена — способы различения; но само различие здесь устроено по-разному, и мы встречаемся здесь с различием самого различия. Различие различия берет начало в различности (хотя и неразличности) Я и полотна импрессиониста, и оно столько же без-различно, сколь без-различна различенность этих двух условий сознания, которые не образуют двойцу.

Я рассыпается множеством «я», т. е. различается: начало абсолютной тождественности подвергается различению. Напротив, полотно импрессиониста, это начало абсолютного различия, фиксируется благодаря сразу в само-тождественности как то, что может быть подвергнуто смене. Сразу и смена (которые могут быть осмыслены как принципы пространства и времени) встречаются, чтобы своей встречей породить определенность: определенность как зыбкая уравновешенность сразу и смены, уравновешенность, которая будет тут же нарушена. Эта определенность как задание границы сама определена тем, как именно встретятся сразу и смена, каким будет конкретное сочетание этих принципов различения.

Сразу и смена будут осмыслены как пространство и время; но это не значит, что мы должны поддаться соблазну начать с этих двух. Пространство и время нельзя мыслить как априорные формы или как абсолютные вместилища, их вообще нельзя мыслить как предельное. Предельным служит принцип различения, обнаруженный и найденный нами благодаря открытию без-различной различенности условий

сознания, Я и абсолютной текучести. Ни одно из различий, которые мы сделали до сих пор, не было произвольным, каждое из них стало не более чем разворачиванием этого абсолютного источника любого различия, неотличимого вместе с тем от тождественности и восходящего к тождественности. Ни одно из понятий, введенных до сих пор, не возникло ниоткуда, не взялось, как по мановению волшебной палочки, просто потому, что понадобилось автору, чтобы сделать еще один шаг по его пути. Нет, любое из них возникло как необходимое, как неизбежное *сгущение* тех линий различия-без-различия, которое мы обнаружили как неизбежное, как необходимое движение, вызванное к жизни совершенным совпадением и бесконечным различием двух условий сознания. Если и может быть найден вечный двигатель, то только в этом неисчерпаемо парадоксальном и удивительном совпадении несовпадающего, поскольку оно не может не требовать безграничного движения вперед.

Граница

Абсолютная субъектность не может встретиться и совпасть с абсолютной содержательностью, не утратив своей абсолютности; то же относится и к другой стороне, к чистой содержательности. Субъектность в этой встрече утрачивает свою точечность, растекается, наполняясь содержательностью; содержательность же теряет изначальную неуловимость, беспредельную размазанность и замыкается, привязанная к субъектности. Такова логика этой встречи, этого совпадения двух несовпадающих условий нашего сознания, совпадения, порождающего — в своей бесконечной флуктуации — все его столь же бесконечное содержание. Но как могут совпасть несовпадающие, да к тому же абсолютные, ничем не ограниченные и потому и не могущие совпасть, условия сознания — абсолютная субъектность и абсолютная содержательность?

Абсолютная субъектность Я — это вечное напряжение, направленное внутрь: ин-тенс-ивность, внутренняя напряженность; пружина, сжатая до конца, абсолютная потенциальность, ждущая возможности *броска*, возможности растратить и воплотить вовне свою энергию. Абсолютная содержательность, напротив, — это экс-тенс-ивность, внешняя разжатость; пружина, уже распрямившаяся до конца и полностью себя раскрывшая, променявшая потенциальность на совершенную актуальность, *размазанность* по полотну без всяких границ. Ни то, ни другое не ограничено: Я, потому что оно еще не вошло

ни в какую границу; абсолютная текучесть — потому, что она уже утратила всякую границу. Абсолютность того и другого имеет разный смысл: одно — до всякой границы, другое — уже после. Потому ни то, ни другое не достижимы для нашего сознания, которое умеет двигаться только в том, для чего задана граница; в *изменяющемся*, в том, в чем схвачена встреча двух безграничностей: той, что до всякой границы, и той, что после. (Чуть ниже мы скажем об этом так: наше сознание способно *разворачивать целостность*.) Введение чистой содержательности в границы и тем самым — ее *сжатие*, придание ей интенсивности, возвращение некоторой сжатости этой разжатой до конца пружине; и, напротив, придание бесконечно сжатой пружине *Я* некоторой содержательности, осуществленности и, следовательно, разжатости, некоторое ее ослабление, — вот то поле, в котором способно двигаться наше сознание.

Сжатость *Я* и его готовность к *броску*, в котором оно приобретет определенность благодаря вхождению в границы, а значит, и утратит себя в той мере, в какой утратит свою абсолютность, — его постоянное состояние; оно не может не выходить из своей абсолютности, не может не утрачивать свой функции условия нашего сознания, постоянно переходя в область его содержания. Мы обнаруживаем *мир*, потому что обнаруживаем *субъектность* вне нас. Вещь — это вброс субъектности на полотно импрессиониста; абсолютная точка, утратившая свою абсолютность и растекшаяся радужной кляксой. Вещь невозможна без субъектности; но вещь точно так же невозможна без содержательности, без своей — так и хочется сказать: осязаемой — начинки. Однако остережемся отождествлять «вещь» и «субстанцию», вообще остережемся отождествлять вещь с чем-то «материальным»: вещь — не более чем субъектность, оторвавшаяся от *Я* и попавшая на полотно абсолютных красок, и благодаря этому обладающая способностью *сгущения*, притягивания к себе размытой, без-границной и никак не определенной содержательности. Эта сила субъектности — сила задания границы, введения в эту границу тех красок нашего абсолютного полотна, которые она сможет захватить.

ПРЕДИКАЦИЯ И ОСМЫСЛЕННОСТЬ

Мы не можем мыслить (что означает: не можем с-мыслить, не можем развернуть как осмысленность) абсолютную неизменность и абсолютную текучесть. Первое для нас — наше *Я*, второе — чистая содержательность нашего сознания, которую мы получаем после

совершенной редукции. О первом нельзя ничего сказать, потому что ему нельзя ничего *приписать*; о втором нельзя ничего сказать, потому что там *нечему* приписывать. Возможность предикцировать — это возможность заставить встретиться эти два условия нашего сознания, отстранив их друг от друга и остранив их друг для друга, с тем чтобы они породили его содержание. Предикация — не только способ нашей речи, то, как она устроена; предикация — способ нашего мышления (смысл-ения), то, как устроена осмысленность.

Это и значит, что мы можем сделать содержанием своего сознания только изменение. Изменение и есть встреча субъектности, абсолютной фиксированности — и текучести как абсолютной нефиксированности.

Наша мысль может быть отделена от нашей речи, пусть даже лишь в мысли: мы можем мыслить свою мысль как будто бессловесной, — или в речи: мы можем высказать такую мысль о бессловесной мысли. Это бес-словесное, или до-словесное состояние мысли — особый предмет: такое состояние не может быть развернутостью, не может быть *ясным* состоянием нашего сознания. Будь так, мы составляли бы свою речь из слов-кирпичиков, тратя на это по необходимости гораздо большее время, нежели то, которое требуется, чтобы такую речь произнести. Всякий знает по своему опыту, что это не так; если мы и «подбираем слова», то лишь потому, что хотим изменить что-то в уже сложившейся, но еще не высказанной вслух речи, когда мы особым усилием задерживаем ее спонтанное высказывание; или же когда что-то ломается в механизме спонтанного складывания речи, выражающей до-словесное состояние мысли. Эта свернутая до-словесность, невысказанность — смысл, который мы ощущаем (говорим же мы, что мысль высказана точно, или же не совсем точно: откуда знаем мы это, если не обладаем *уже* этой мыслью, причем обладаем совершенно точно и полно, до того, как она высказана в словах?), который властно руководит нами, до которого мы так стремимся добраться, то ли воспарив в горний мир в умном созерцании, то ли отдавшись поэтической стихии, но который мы не в состоянии высказать *как таковой*. То, что мы высказываем и что отчетливо мыслим, — это развернутость, а не свернутость, дискретность, а не континуальность; это осмысленность, а не смысл.

Смысл до-словесен, а осмысленность требует развернутой предикационной формы, причем такой, которая — как мы увидим ниже — предполагает использование имени. Однако на границе между смыслом и осмысленностью, между дискретностью и континуальностью,

между свернутостью и развернутостью живет глагол — совершенно удивительное образование нашей речи; а в области мысли мы находим ему полное соответствие — категорию действия.

ГЛАГОЛ И ДЕЙСТВИЕ; МЕСТОИМЕНИЕ И ИМЯ

Текучесть обращается в действие при минимальном добавлении субъектности. Нам достаточно как будто спроецировать свое *Я* на текучее полотно вечно-меняющихся красок, чтобы в том месте, куда (без этого «куда» никак не обойтись) оказалось направленным наше внимание, возникло что-то осмысленное. Мы заметим тогда, что это не просто беспорядочные тени бегут на пестром и бессмысленном фоне, а что это, например, колышутся листья: мы увидим *действие*, непременно связанное с субъектом и невозможное без него.

Субъектность действующателя, без которой действие невозможно, непременно соотносена с нашей собственной субъектностью. Местоимения замещают не имена (скорее, наоборот, имена встают на место местоимений — мы увидим это), а нашу субъектность, спроецированную вовне, на абсолютное полотно красок, и им следовало бы дать соответствующее название. Это видно хотя бы из того, что любое из них может легко превратиться в «я» (или даже в *Я*): субъектность конвертируема, все зависит от точки зрения, и то, что (или те, кого) мы называем «он», «она», «они» и т. п., для самих себя выступают как *Я*, а для нас в своей речи — как «я». В мире действуют мириады «я»: абсолютная субъектность, рассыпавшаяся в *сразу*-повторении и повторении-смене (в том, что мы назовем пространственным и временным умножением *Я*).

Местоимение (сохраним за ним традиционное название, помня, что это — слово, употребляющееся вместо *Я*, а вовсе не вместо имени) органично слито только с глаголом. Лишь в глаголе местоимение составляет его неотъемлемую часть и действительно что-то сообщает нам. Так потому, что глагол и есть чистая субъектность, в минимальной степени утратившая свою абсолютность взамен на обретенную содержательность, и в силу этого содержательность слита здесь с субъектностью так, что их невозможно разделить. «Иду» и «я иду» — одно и то же: глагол как будто вбирает в себя целую фразу, он один — речь, он один — высказывание, которое может, конечно, развернуться с аналитическим разделением единиц речи (как это случается в языках, утративших или не знавших синтетизма глагола так, как его знают русский или арабский языки), но которое от этого ничего не выигрывает

в своей силе. Остановив свой взгляд на бессмысленной игре красок теней и света, мы вдруг замечаем, что «он» (оно, ты — некое местоимение, занявшее место абсолютной субъектности нашего Я) «колышется». Мы узнаем это еще до того, как увидим, что «он» — это «лист дерева»; сперва мы лишь замечаем возможность увидеть субъектность и нанизать на нее какую-то часть спектра красок, сделав их осмысленными. Собственно, мы видим, что «он зеленеет», что «он имеет-продолговатую-форму» (представим себе такой глагол) и так далее: «лист дерева», замещающий затем в нашей речи местоимение «он» и встающий на его место («он колышется» → «лист дерева колышется»), служит не более чем *стяжкой* целого веера глаголов.

Так возникает имя как замена множества глаголов; в имени скрывается, как будто исчезает, субъектность, прежде очевидная в глаголах, бывшая такой, которую невозможно скрыть или не заметить. Этот набравший вес субъект вдруг появляется на сцене, чтобы стать отдельным, самостоятельным *именем*: мы уже говорим не «он колышется», а «лист колышется». Но «лист» колышется только потому, что прежде «он зеленел», «он имел продолговатость (= продолговател)» и т. д. Имя возможно только потому, что глаголы собрали всю эту содержательность с полотна импрессиониста, как вездесущие пчелы — нектар с медоносов, и стянули ее к субъектности: то, что было прежде разбросано там и тут в совершенно *неосмысленном* виде, вдруг затвердело *именем*. Так и нектар, разбросанный на многих тысячах цветков, вдруг загустевает прозрачной медовой массой.

Глагол как будто замещает собой всю речь. Послушаем, как определяет его словарь Даля: «Слово, речь, выражение; словесная речь человека, разумный говор, язык». И только следующим дано грамматическое значение: «Часть речи, разряд слов, выражающих действие, состояние, страдание». Мы как будто слышим подсказку: язык следует понимать прежде всего как речь и говор, и лишь затем — как набор формальных средств, как категориальную разметку и синтаксис. И подсказка эта как нельзя более уместна: в речи живет мышление и связность, исчезающие в наборе формальных средств точно так же, как в разъятом на части живом теле исчезает жизнь.

Субъектность и текучесть выражены в глаголе непосредственно: субъектность неотрывна от глагола, текучесть застывает в нем как его содержательность. Глагол не может избавиться от этой изменчивости: он сам и есть изменчивость. Глаголу не нужны никакие дополнительные средства, чтобы «отразить» изменчивость: нет нужды отражать то, чем и так являешься, не нужно притворяться там, где все естественно.

Поэтому в глаголе, который может служить целой фразой, или в глагольной фразе, где субъектность выражена явно, будь то местоимением или даже заместившим его именем, есть связность, но нет связи. Связка, с одной стороны, не нужна здесь: глагол и так связан, лишь аналитическая процедура вычленяет в нем субъект, который как будто отделяется от содержательности. А с другой, она здесь и невозможна: куда бы можно было поместить здесь эту эрзац-связность, этот костыль вместо живого сустава? В глагольной фразе нет места для связи, и мы никак не можем вообразить здесь какой-либо *зазор* между субъектом и предикатом, который был бы заполнен связкой: естественная, бесшовная связность глагола выталкивает связку, как живое тело выталкивает чужеродный предмет.

Имя и предикация

«В одну и ту же реку нельзя войти дважды», — едва ли кто-то не слышал эту расхожую формулу. Ее обычно приводят как пример непрестанной изменчивости: образ текущей реки, сменяющихся вод как нельзя лучше подходит для того, чтобы указать на постоянную, беспрерывную перемену. Мы легко представляем себе несущийся поток или спокойно текущую медленную реку — но в любом случае мы никогда не войдем в одну и ту же воду: и потому, что сама вода в текущей реке все время сменяется, и потому, что сменяется ее внешний облик. Текучесть, следовательно, оказывается дважды текучестью: водяной субстрат — всегда другой, чем был только что, и внешняя форма его никогда не бывает постоянной.

Но обратим внимание: в Гераклитовой формуле речь идет не о воде, а о реке; более того, об *одной и той же* реке. Почему-то нам необходима «одна и та же река», чтобы мы могли отрицать ее существование. Парадоксальная вещь: желая сказать, что все в мире переменчиво, мы должны сперва допустить неизменность, фиксированность, — то есть допустить именно то, что хотим отрицать. Более того, такое допущение оказывается необходимым условием отрицания, к которому мы стремимся: мы *не можем* говорить о том, что река никогда не остается самой собой, если прежде не утвердим именно эту «саму-по-себе реку», которую хотим отрицать.

Ничего не изменится, если мы вернемся к воде как к «реальному», материальному субстрату, оставив в стороне гипостазированную «реку». Все равно, чтобы отрицать постоянство воды, протекающей прямо перед нашими глазами и даже, если хотите, обтекающей наше

тело, погруженное в эту воду, нам придется сперва иметь смысл воды как таковой, одной и той же воды, чтобы затем мы могли сказать, что вода все время другая, а не та же самая; не будь этого, перед нами было бы множество *разных вод*, но не было бы *другой воды*.

Если бы нашей целью была чистая текучесть, мы не испытывали бы столь странной потребности сперва сделать то, от чего тут же откажемся. Чистая текучесть не требует столь причудливых ходов; чтобы погрузиться в нее, надо как раз отвлечься от всякой сформулированной мысли, вынести ее за скобки. Но если мы хотим мыслить и формулировать мысль, если мы хотим высказывать ее, нам надо оставить текучесть и создать смысловое пространство *изменения*.

Остановив чистую текучесть мира, прервав ее поток, мы получим как будто мгновенный снимок. Прервав этот поток иначе, в другом месте, мы получим другую картинку. Эти две картинки будут разными, в чем мы убедимся, наложив одну на другую и увидев, что они не совпадают (так не совпадут две фотографии улицы, полной машин и пешеходов, сделанные одна за другой). В таком случае мы можем говорить, что перед нами две разные картинки, два разных мира; но мы не можем говорить, что перед нами *изменившийся* мир. Чтобы иметь не просто два разных, а одно изменившееся — чтобы иметь право говорить об изменении, — мы обязаны прежде утвердить неизменность.

Этот логико-смысловой Гераклитов закон абсолютен: никто не может ускользнуть из-под его власти. Мы просто не можем мыслить иначе; если мы мыслим, то мыслим изменение, а это значит: мы фиксируем *нечто* как неизменное, выхватывая так заданную *вещь* из континуального смыслового потока, и лишь затем и на этой основе говорим о ней как об изменяющейся. Мыслить значит *предсцифировать*, мыслить значит разворачивать осмысленность по формуле «субъект + предикат».

Глагольная речь, что была приведена выше как пример отражения естественной текучести мира, также может быть формализована по схеме «субъект + предикат». С точки зрения лингвиста предикат может быть каким угодно, он может быть выражен в том числе и глаголом. Например, «птица садится на ветку» — это предложение, которое имеет форму «имя + предикат»: выраженный именем субъект «птица» и предикат «садится на ветку». Не отрицая пользы такого рода формализации и вообще не вторгаясь в ту область, в которой работает лингвистика (для лингвистики важны языковые формы или фонетика: в этих областях она обнаруживает ясные законы, — тогда как смысл редуцирован здесь до невнятной «семантики»), я вместе с тем не откажусь

от права задать собственное поле логико-смыслового рассуждения, на котором только и могут быть вскрыты логико-смысловые законы, управляющие мыслью. Тогда станет видна принципиальная разница между двумя предложениями, двумя типами предикации, глагольной и именной: «Птица садится на ветку» и «Птица есть сающаяся на ветку», — которые для сверхобобщающего лингвистического взгляда едва ли не одинаковы по своей форме. Связка «есть» — вовсе не одна в ряду разнообразных и (якобы) на равной ноге функционирующих связок: только связка «есть» делает возможной субстанциальную картину мира; она, таким образом, фундаментальна для этой картины мира, тогда как остальные маргинальны в той или иной степени. В именном типе предикации, когда и субъект, и предикат выражены именем, имя фиксирует; имя вынимает вещь из временного потока, придает ей точность и стремится замкнуть в заданных границах; предикат размыкает замкнутость, стремясь вернуть вещи — хотя бы отчасти — ту континуальность, которую она утерьяла, задав саму себя как неизменную и определенную. Осколки подлинной континуальности представлены в нашей речи предложениями вроде «Вечерело», а предчувствия абсолютной идеальности — фразами «Нельзя курить» и им подобными: в них нет субъекта, схваченного рамками имени и готового изменяться, они построены по другой смысловой логике, они не подчиняются императиву Гераклитова закона. Не подчиняются только потому, что оказались *на полях* той картины мира, которую рисует нам мысль, задавая его как *изменяющийся*: «Вечерело» слишком континуально, слишком текуче, чтобы быть изменением; а «Нельзя курить» слишком абсолютно и фиксировано. Гераклитов закон абсолютен только для мысли, разворачивающей себя в субъект-предикатной форме; мысли, схватывающей *единство* изменяющегося мира.

ПОЧЕМУ ВОЗМОЖНА ПРЕДИКАЦИЯ:

БЕЗ-РАЗЛИЧНАЯ РАЗЛИЧЕННОСТЬ УСЛОВИЙ СОЗНАНИЯ

Субъект предикации может быть выражен местоимением — тем, что напрямую схватывает субъектность (а вовсе не стоит «вместо имени», как подсказывает этимология), — а может быть выражен именем (когда уже оно замещает субъектность местоимения). Предикат может быть выражен глаголом — и тогда предикация не предполагает связку: мысль связывается, субъектность сплавляется с содержательностью бесшовно, органично. Здесь — главная загадка смыслообразования: как и почему субъектность сплавляется с содержательностью, почему

осмысленность возникает? Эти два условия нашего сознания, абсолютное *Я* и абсолютная текучесть красок, не могут не встречаться, поскольку они — не два разных; но они не могут совпасть, поскольку они не одинаковы. Не одинаковые, но и не разные: эта различенность без различий требует, чтобы сплав субъектности с содержательностью бесконечно варьировался.

Если смыслообразование — это всегда сплавление субъектности с содержательностью, то понятно, почему мысль всегда предикационна и почему мы мыслим только изменение, но никогда не фиксированность и не текучесть. Невозможно мыслить «пять»: «пять» можно сделать предметом медитации или интуиции, но никак не мысли. Можно мыслить «пятью пять — двадцать пять»: это — изменение, возможное как сплав субъектности, т. е. абсолютной фиксированности, с содержательностью, которая эту фиксированность нарушает, добавляя к ней то, чего в ней как будто нет, но что *может быть* добавлено. Изменение заставляет сплавлять субъектность и содержательность так, что они оказываются движущимися от одного состояния к другому; это движение мы и называем мыслью.

ДВА ТИПА ПРЕДИКАЦИИ, ГЛАГОЛЬНЫЙ И ИМЕННОЙ

Можно говорить о двух типах предикационной сплавленности субъектности и содержательности. Первая представлена глагольной фразой, другая — именной. Современная лингвистика и логика подчас бывают склонны не замечать существенного различия между двумя типами предикации, рассматривая их как варианты некоей единой формы связи субъекта и предиката. Но это не так; говорить о связи субъекта и предиката «вообще» — слишком сильная абстракция, отвлекающая от того, от чего отвлечься как раз нельзя — от силовых линий, вдоль которых движется смыслообразование, представляющее собой сплавление субъектности и содержательности.

Глагол, как мы сказали, — это первая «остановка» на пути от состояния разъятости двух условий нашего сознания, когда мы — чисто теоретически, конечно же, — рассматриваем их отдельно одно от другого, к их естественной сплавленности, которая и составляет стихию нашего сознания. Говоря о глаголе, мы говорим о нашей речи; в плане смыслообразования глаголу соответствует действие. И глагол, и действие предполагают непосредственную, прямую субъектность: нет такого глагола и такого действия, которые исключали бы возможность представить действующего как «меня», «тебя», «ее» и т. д., иначе

говоря, исключали бы возможность представить субъект в языковых формах местоимения. Местоимение столь же необходимо в речи, как и глагол; и столь же ясным оказывается соответствие ему, которое находим в области сознания.

Имя, как мы видели, служит интегрантом суммы глагольных фраз. Мы ставим «лист» вместо «он зеленеет», «он растет» и т. д. Любое имя может быть раскрыто таким образом, поскольку любое может быть представлено как такой интегрант.

Но у имени есть и другая функция. Мы все знаем о ней, поскольку знаем, что любую глагольную фразу можно превратить в именную. Я называю фразы глагольной и именной по типу предикации, т. е. в зависимости от того, выражен ли предикат глаголом или именем: во втором случае «есть», чаще всего опускаемое в русской речи, выполняет роль связки двух имен, а не является глаголом-предикатом. Сам факт наличия глагольной и именной фраз в нашем языке — удивителен, но мимо него обычно проходят, не обращая на него внимания или даже стараясь его затушевать; вообще стараются не обратить внимания на смысл и возможность работы с ним.

В самом деле, я могу сказать «он приехал», а могу — «он есть приехавший», и так для любого глагола. Такое превращение в речи — совершенно нормальное и обычное явление. Если фраза типа «он есть приехавший» и звучит непривычно для уха, не слышавшего ничего, кроме литературного языка, то она от этого не становится неестественной для носителя русского языка вообще. Там, где я обычно провозжу лето, говорят как раз такими, а вовсе не глагольными, фразами. Тут скажут: «он приехадши», с чередованием *в-д*, с усеченной формой причастия *и*, конечно же, с опущением связки; все эти метаморфозы совершенно нормальны в русском языке. Точно так же мы услышим «он умерши[й]» вместо «он умер», «он поевши[й]» вместо «он поел» и т. п. Интересно, что такая нелитературная форма оказывается ближе к логической форме «S есть P», нежели требуемая литературной нормой русского языка глагольная фраза.

ЯЗЫКОВЫЕ ФОРМЫ И СМЫСЛОПОЛАГАНИЕ

Таким образом, рассмотренные три формы: глагол, местоимение и имя — совершенно необходимы в речи с точки зрения смыслополагания. (Речь, с одной стороны, отражает смыслополагание, протекающее в доречевой или внеречевой форме, как, например, чувственное восприятие; с другой, сама является смыслополаганием. «Смысло-

полагание» здесь — общий тремин: закономерности смыслополагания едины для его внеречевых и речевых модусов.) Грамматики могут выделять другие языковые формы или не выделять эти, но исследование смыслополагания неизбежно выявит их, и именно их. Более того, как раз разговор о смыслополагании дает возможность выйти на универсальный уровень, на котором мы можем говорить о том *существенном*, что стоит за вечно-изменчивыми языковыми формами и что только и делает их *языковыми*, — говорить о смысле и осмысленности и законах их разворачивания.

СОВПАДЕНИЕ И РАЗЛИЧИЕ

Вернемся к тому, что было сказано о без-различной различенности. Я и полотно импрессиониста, точечность нашей абсолютной субъектности и безграничная широта не вошедших ни в какие границы красок мира различены лишь потому, что мы не можем сказать, что они *совпадают*: против этого протестует весь наш внутренний опыт. Но мы не можем сказать и того, что они *различны* — в том смысле слова «различны», который применим к ситуации, когда мы говорим, что «“это” — не “то”». «Это» и «то» в таком случае — вещи; а под вещью можно понимать одно из двух: либо то, что способно служить объектом остенсивного определения, не нуждаясь ни в каких других, либо то, что выступает как субъект в субъект-предикатном комплексе.

В первом случае мы просто указываем пальцем на нечто (такое *не-что* и превращается благодаря этому во *что-то*, обретая свою *что-йность*, точнее, обретая ее основание — то, благодаря чему о вещи можно говорить как о *чем-то*) и утверждаем, что «это» (объект нашего указания) отлично от «того», где «то» — другая вещь либо в первом смысле этого слова (объект остенсивного определения), либо во втором (описанная в субъект-предикатном высказывании). Указывая так на «это», мы обходимся без того, чтобы сделать «это» субъектом в субъект-предикатном высказывании, поскольку предполагаем, что собеседнику абсолютно ясно такое указание и он не нуждается в том, чтобы оно было пояснено субъект-предикатным высказыванием. Насколько такая уверенность обманчива, показывает известный аргумент Куайна, однако он не устраняет ни возможности верить в ясность такого определения, во всяком случае, в некоторых ситуациях, ни безусловной ясности такого определения для самого определяющего. Такое указание на «что-то» сродни указанию на «оно»: «вот это», «оно», «нечто» в данном случае — синонимы. За счет такого указания мы как

будто выделяем какую-то из красок мира и придаем ей субъектность: «оно» выделено благодаря нашему указанию.

Однако *Я* и абсолютное полотно красок — не вещи, они не могут служить объектом остенсивного определения. Тем более они — не вещи во втором смысле этого слова: они не могут оказаться субъектом субъект-предикатного высказывания, когда бы мы различили их благодаря приписыванию несовпадающих предикатов. Конечно, можно построить субъект-предикатные высказывания, сделав «*Я*» и «полотно импрессиониста» их субъектами, но такие высказывания перенесут на них (на *Я* и полотно красок) то, условием чего они служат: саму возможность субъект-предикатного высказывания. Та совершенно удивительная, до сих пор удовлетворительно не объясненная способность слов сплавляться в нечто единое (хотя и сложносоставное), то есть в высказывание, имеющее собственный смысл, не складывающийся из обыкновенной суммы составляющих его частей, — эта способность имеет своим основанием без-различную различенность *Я* и полотна импрессиониста, и полагать, что мы можем различить их, опираясь на способность, которая ими же и обоснована, значит допускать *petitio principii*.

РАЗЛИЧЕННОСТЬ И РАЗЛИЧИЕ

Я и полотно красок, абсолютная субъектность и абсолютная содержательность различены, но не различны.

Они различены потому, что мы не можем сказать о них, что они — одно и то же, что *Я* и полотно красок — одно, а не два, что абсолютная субъектность и не менее абсолютная содержательность (которая окажется для нашего сознания содержательностью всего прочего) — одно. Мы сопротивляемся такому утверждению, во-первых, потому, что оно очевидно противоречит всему нашему опыту: мы просто не можем его принять. Но мы сопротивляемся ему, во-вторых, и потому, что принято думать, будто *Я* — это что-то «наше», сугубо интимное, внутреннее, собственное, не передаваемое другому (более того, служащее основанием для отличия от Другого), наконец, не принадлежащее «миру», не объективируемое, тогда как абсолютное полотно красок, если и ассоциируется с чем-то, то именно с внешним, с тем, что предстает для нас как «мир» (хотя само это полотно — вовсе не «мир», а только его возможность; или же его редукция: редукция его *вещности* и различия, устанавливаемых как субъект-предикатный комплекс).

Однако такое разведение *Я* и полотна импрессиониста обманчиво; точнее, обманчиво основание, которое лежит в его основе. Ведь *Я* не починается нам ничуть не меньше, чем палитра чистых красок мира; я не волен оставить в стороне свое *Я*, отвлечься от него, отодвинуть его в сторону, одним словом, избавиться от него: все это я могу сделать, только перестав быть собой, утратив вместе с *Я* и свою самость. Не я придумал это *Я*, не я породил его; не случайно ведь Ибн Сйнā говорит, что я ни на мгновение не могу перестать воспринимать свое *Я*, то есть забыть, что я — это *Я*. Мое *Я* дано мне, но оно мне не принадлежит. Может быть, и верно, что оно внутреннее, «мое»; но не менее верно и то, что оно — *не мое*, потому что я ни на йоту не волен им распоряжаться. Мы всё же привыкли называть «своим» то, чем владеем и чем можем распорядиться; а как считать своим то, над чем я вовсе не волен, что я не могу изменить и даже не способен утратить? (Пожалуй, утратой *Я* можно было бы считать смерть, если бы мы хотя бы что-то знали о ней, а не просто страшились ее; смерть все еще — по ту сторону космоса современного человека, она — хаос, недоступный порядку и сознанию, не освоенный человеком и не присвоенный им. Смерть — территория, которая так легко осваивается мифологией, религией и прочими типами смыслопорождающей деятельности, которые не задаются вопросом об оправданности и внутренней согласованности построений.) *Я*, взятое как условие сознания, ничуть не подчиняется моей воле, и в этом смысле оно — не мое, не присвоено мной. Оно не просто дано, оно *задано* мне; оно — условие, граница, которую я не могу перешагнуть и в пределах которой я только и могу находиться. (Освоить и при-своить свое *Я*, которое только тогда действительно и станет *моим*, — задача, которую мы еще не в состоянии не только решить, но и по-настоящему поставить. Мы отчуждены от себя, от своего *Я* более всего; точнее, эта отчужденность — основание всех других отчуждений и отчужденностей.)

Между *Я* и набором чистых красок мира мы можем установить различенность, но не различие. Их различенность дает нам основание сказать, что они *не одно*. Однако отсутствие различия дает нам основание столь же уверенно утверждать, что их *не два*. Не одно и не два; пограничная территория между совершенной неразличенностью, полным безразличием — и ясным различием, четкой разделенностью. Между совпадением и разделением, между единицей и двоицей. Разведенность, не доходящая до арифметической двоицы, и совпадение, не приводящее к арифметической единице.

ЦЕЛОСТНОСТЬ КАК УСЛОВИЕ СОЗНАНИЯ

Как можно *мыслить* — как можно *с-мыслить* — это странное — что? «состояние»? «вещь»? «положение»? — нет; это ни то, ни другое, ни третье, это, скорее всего, вообще ничто из того, к чему привык наш терминологический язык и к чему он пригнан. Он привык мыслить изменчивость; это значит, что он привык мыслить *вещь* и ее предикаты. Мысль принимает форму субъект-предикатного комплекса, причем такого, в котором предикат выражен именем. Возможны, как уже говорилось и как еще будет сказано, два принципиально разных типа субъект-предикатного конструирования: глагольный и именной; но дело в том, что глагольный всегда может быть преобразован в именной. В любом случае неизменным условием субъект-предикатного комплекса служит наличие субъекта — вещи. Но у нас речь идет о том, что *до* всякой вещи; что *до* того, что может быть схвачено как изменение. Значит, у нас речь о том, что выходит за пределы привычной сферы мышления (или: сферы привычного мышления); именно поэтому так трудно найти правильное слово, потому что все «правильные» слова принадлежат области привычного мышления. Можно сказать и так: мы привыкли работать с содержанием сознания, а сейчас речь идет о его условиях. Граничные условия — то, что делает сознание возможным, но что не принадлежит его содержанию.

Естественно, мы не можем *с-мыслить* (ухватить смысл) эти граничные условия так же, по той же методике и теми же приемами, которые годны для работы с тем, что возможно благодаря этой границе. В самом деле, любые мыслительные операции протекают как субъект-предикатное конструирование; а что делать, если оно не может быть применено? Скажем, обобщение: оно предполагает возможность построить субъект-предикатный комплекс, и в самом простом случае сводится к общности предиката для разных субъектов. Мы не можем обобщать иначе, нежели выполняя субъект-предикатное конструирование, т. е. обладая самой его возможностью; а без обобщения мы не можем ни мыслить, ни использовать язык. В самом деле, какое право мы имеем относить одно и то же слово хотя бы к двум (а если к трем? или больше?) разным предметам? — а предметы ведь *всегда* разные, одинаковых никогда не бывает. И тем не менее двух разных людей мы называем «человек»; двух разных лошадей — «лошадь», и две разные стены — «стена». Почему, на каком основании? Только потому, что эти имена служат предикатами этих разных вещей, которые сперва увидены как *вещи*, а затем, благодаря общности предиката — как *одни*

и те же вещи. Лишь открыв рот и произнеся фразу, мы совершили неимоверной сложности мыслительные операции, совершенно об этом не задумавшись; так же точно мы не задумываемся о тех невероятно сложных физико-химических процессах, происходящих в нашем теле, когда мы размышляем, поглощаем пищу, двигаем рукой или просто ничего не делаем.

И все же: *как можно мыслить на границах мысли* — там, где нормальные (ставшие нормой) приемы мысли не имеют права быть задействованы? Где невозможна *изменчивость*, взятая как субъект-предикатный комплекс? И может ли *изменчивость* быть взята иначе — иным образом, нежели это сделано в субъект-предикатном комплексе? — ведь именно *изменчивость* — стихия мысли; неизменность-и-изменение, остановка-и-движение, взятые неотрывно друг от друга. Слово «мыслить» слишком заужено в своем значении, под ним обычно понимают только теоретическую деятельность. Что если возвратить его в более широкий контекст; что если «мыслить» понимать как «с-мыслить», то есть формировать, полагать осмысленность? В самом деле, можем ли мы не только мыслить, но и воспринимать мир иначе, нежели останавливая его движение — и тут же вновь погружая ставшее в смысловой поток? можем ли мы воспринимать мир иначе, нежели как мир вещей, тем самым полагая вещи уже на уровне чувственного восприятия, а затем мысля их? Но все это — субъект-предикатные формы, без которых невозможна осмысленность, возьмем ли мы ее как чувственное восприятие или как теоретическое мышление. Изменчивость — стихия и чувства, и мысли, и слова. Однако здесь, в области содержания сознания, это всегда — изменчивость *чего-то*, изменчивость, конкретизированная благодаря схватыванию вещи. Но что такое изменчивость как таковая, изменчивость, взятая независимо от своего осуществления, независимо от того, что именно схвачено и остановлено, независимо от полагаемой вещи?

Спрашивать, что такое изменчивость как таковая, значит спрашивать, что такое мысль как таковая, — что такое та способность, благодаря которой мы обладаем осмысленностью, благодаря которой развернуто содержание нашего сознания, благодаря которой возможно смыслополагание. Изменчивость как таковая — это, конечно, *сила* изменчивости, а не изменчивость *чего-то*; не осуществленная изменчивость, а то, что делает любую изменчивость возможной. Мысль, которая еще *не стала*; та самая свернутая мысль, которая, разворачиваясь, находит сама себя; которую мы можем сверять с развернутым выражением, решая, точно ли она схвачена в нем.

Абсолютное *Я* и абсолютное полотно красок; не одно, но и не два. Каждое из них — *то же*, что другое, но взятое *иначе*. *Я* и полотно импрессиониста противоположны, ни в чем не совпадая; но мы не можем их различить, и в этом смысле они — одно. *То же* в силу неразличия, *иначе* в силу несовпадения. Несовпадение, неотличимое от неразличия. Абсолютная изменчивость: зафиксированность, тут же растекающаяся; податливость твердости: схваченность, ускользающая из рук, определенность, которую невозможно удержать.

Принцип *то же иначе*. Здесь также — изменчивость; *та же* изменчивость, реализованная *иначе*, нежели субъект-предикатный комплекс. (Это значит, что принцип *то же иначе* саморефлективен; из этого вытекает многое, но мы сейчас оставим это в стороне. Как оставим в стороне и размышление о том, что *то же иначе*, будучи принципом изменчивости, служит тем самым принципом мышления, а значит, может быть положен в основу рассуждения: можно — и нужно — научиться строить мысль, отталкиваясь от него.) *То же иначе* и есть *сама изменчивость*, сама мысль; мысль как таковая, а не мысль о чем-то. «Что-то» — вещь, которая станет предметом мысли, — возможно благодаря разворачиванию *то же иначе*, благодаря застыванию прежде-не-схватываемой изменчивости. Только тогда мысль будет мыслью о чем-то; но мысль как таковая — здесь, в чистой изменчивости, в этом сплаве *Я* и абсолютного полотна красок — сплаве условий сознания.

Этот сплав должен быть назван целостностью. Не «целым», конечно же; ведь целое — это всегда «что-то», это всегда вещь. Между тем на границах сознания мы еще не обладаем никакой вещью; нам надо понять, как становится возможной вещь и какой она может быть. Целостность — это изменчивость как таковая; то, где различие неотлично от неразличия, хотя и не совпадает с ним; то, что способно разворачиваться, но что не является ничем из развернутого.

Целостность — не что-то иное, нежели *Я* и абсолютное полотно красок. Нередуцируемые условия нашего сознания, условия, которых и не два, и не одно, — это и есть целостность. Это — наша собственная, внутренняя, если угодно, сила смыслополагания. *Я* и полотно красок нельзя представлять как два предмета, лежащих в разных углах комнаты. Абсолютная субъектность и абсолютная содержательность — не два, но и не одно; не два условия сознания, но и не единственное условие. Это, странным образом, такое условие, которое и есть обусловленное: что такое развернутость сознания, как не реализация этой силы целостности, той связности, которую она таит в себе, которой она начинена и от которой, собственно, неотличима? Условие,

которое — не «что-то»: будь так, мы имели бы условие сознания как вещь, тогда как вещью оно никак не может быть, ведь вещь — это то, что обнаружит себя в процессе смыслополагания, т. е. в процессе разворачивания связности, в процессе реализации целостности.

И последнее. Я и полотно импрессиониста различены; но мы не имеем права сказать, что они противоположны. Противоположенность имеет место только тогда, когда появляется граница: противоположности располагают себя внутри того *пространства*, которое полагается заданием границы — границы, которая тем самым задает и единство. Так целостность реализуется как противоположение-и-объединение; но противоположение-и-объединение всегда конкретны, т. е. всегда «сделаны» по конкретной логике. Целостность и реализация целостности — не одно и то же, как не одно и то же — условие сознания и оно само (его содержание). Хотя, как мы видели, условие не является *чем-то* отличным от самого сознания: если сознание возможно благодаря заданию границы, благодаря конкретизации целостности в той или иной логике смысла, то условия сознания и суть такая граница.

СУБЪЕКТ-ПРЕДИКАТНАЯ СКЛЕЙКА

Субъект-предикатная склейка, которую мы обнаруживаем как основную форму в области содержания, а не условий нашего сознания, имеет своим основанием это удивительное состояние совпадения-и-несовпадения условий нашего сознания — то, что может быть иначе названо связностью, целостностью, изменчивостью как таковой. Мы видим мир как совокупность фактов, это верно; однако каждый факт «сделан» из вещей, наделенных каким-то содержанием. Это — самое общее наблюдение, пока максимально абстрактное и неуточненное. Но и самое фундаментальное: мы не можем обойтись без этой субъект-предикатной склейки; попробовав редуцировать ее, мы тут же оказываемся не в области содержания сознания, а в области его условий. Мы как будто выскакиваем за пределы поля, в котором можем располагаться на тех уровнях, которые традиционно считаются качественно разными уровнями познания и схватывания «мира»: на уровнях чувственного восприятия и рационального мышления. Редуцировать субъект-предикатную склейку значит подойти вплотную к картине, перестать видеть предметы и размонтировать их, с одной стороны, до невнятных и совершенно аморфных «красок», а с другой, оставшись с чистым Я и устранив с таким размонтированием всю

субъектность мира. Иначе говоря, с устранением субъект-предикатной склейки мы оказываемся с чистыми условиями сознания, но не с его содержанием.

Различение без различия, которое мы обнаруживаем как условие нашего сознания, как то, что остается после всей редукции мира, это удивительное состояние безразличной различенности, совпадения-несовпадения, в котором одно (совпадение) неотлично от другого (несовпадения), объясняет и удивительное свойство субъекта и предиката связываться, склеиваться во что-то как будто одно, но вместе с тем и двуединое.

Эта удивительная способность становится необъяснимой, как только мы заходим с противоположного конца, рассматривая субъект и предикат как отдельные слова, как единицы, разнесенные по языковым категориям. То, что (якобы) изначально существует отдельно и что отделено одно от другого, — как может соединиться? Откуда такому раздельному взять силу преодолеть собственные границы, совершить невозможное, выйдя за пределы самого себя? Нет, такая разграниченность слов, каждое из которых пронумеровано лингвистами и занесено в реестры, — это не начальный, а конечный шаг, абстракция, уносящая нас далеко от истока смыслополагания. Конечно, таким отдельным и отделенным друг от друга словам не соединиться в предложение. Мы можем переставлять и комбинировать их, как кубики детского конструктора, но как построить из них живое предложение? Не хватает чего-то на первый взгляд незначительного, но, как оказывается, очень важного — того, что можно уподобить связывающему материалу, скрепляющему кирпичи здания. Кубики детского конструктора рассыпаются, потому что их ничто не скрепляет; так и в конструкциях из слов, приставляемых одно к другому, отсутствует *связность*. Так неуклюже манипулирует мертвыми словами иностранец, едва освоивший грамоту незнакомого языка: кубики уже под рукой, их можно переставлять и так и эдак, беда лишь в том, что нет связующего материала, без которого все эти конструкции рассыплются от малейшего дуновения.

Но ведь на деле мы отправляемся не от готовых слов. Желая сказать что-то, мы вовсе не перебираем словарный состав языка и не конструируем из отобранных слов фразы. Возникновение фразы никак не связано ни с синтезом, ни с анализом, ни с конструированием. (Собственно, подсказка нашего языка, когда мы говорим: «Я строю фразу», — ложна.) Эти операции, проводимые с готовыми смысловыми единицами, не могут ничего объяснить здесь, где мы имеем дело

с рождением осмысленности, а не с изменением уже-ставших и застывших значений. Ни индуктивно, ни дедуктивно, ни конструктивно мы не выстраиваем свою речь. В основе всех этих операций, каждая из которых предполагает связность, опирается на нее и невозможна без нее, но которую никак не может объяснить, — в основе всех этих операций лежит то, что составляет исток осмысленности, место ее рождения. Этот исток — безразличная различенность. Полагание безразличной различенности и есть полагание связности.

Безразличная различенность, которую мы увидели как двуединое условие нашего сознания, как целостность, — это не *что-то*. Фраза, рождающаяся как будто спонтанно, рождается не из *чего-то* — она рождается благодаря нашему усилию полагания связности, полагания безразличной различенности. В этом узловом моменте условия сознания рождают его содержание. Фраза рождается из связности, и только потом застывает, обретая плоть слов. Вот так мы идем не от конца к началу, а напротив, начинаем с начала.

МЕСТОИМЕНИЕ И ТЕКУЧЕСТЬ

Почему порой бывает так трудно выразить словами то, что мы воспринимаем чувствами? Мы открываем глаза — и видим красный шар солнца у линии горизонта. Такое чувственное восприятие лучше всего будет выражено глаголом; например, мы скажем: «Краснеется» (как говорим: «Вечереет», «Холодает», «Смеркается», выражая чистое чувственное восприятие); или: «Там краснеется». Мы употребим глагол, который лучше всего отражает чистую текучесть мира. Это уже — не чистая, никак не оформленная содержательность, не палитра художника; тут некий выбор уже сделан, пятно краски уже брошено на холст; мы уже отошли на полшага от полотна, и бессмысленные пятна начали обретать свои очертания. Пока смутно; субъектность только угадывается, но еще не проступила отчетливо. «Краснеется» — немного искусственный глагол, но тем не менее понятный; и если бы мы действительно поставили себе задачу выразить чувственное восприятие садящегося и раскрасневшегося солнца максимально абстрактно, так, как если бы на полмига открыли глаза, до того ничего не видя, и тут же зафиксировали свое впечатление, — мы сказали бы именно: «Там краснеется».

«Краснеется» предполагает субъектность, но она еще скрыта в этом глаголе (немного детском, надо признать; но детская речь бывает порой удивительно близка к истоку словообразования, потому что дети еще не выучены правилам, для них речь еще слишком есте-

ственна, они думают, что ее можно строить как угодно, лишь бы она наилучшим образом отражала то, что они чувствуют). Конечно, это «оно»: «оно краснеется»; такая скрытая субъектность легко восстанавливается.

Однако «оно краснеется» уже совсем не столь нейтрально, не столь наивно, как просто «краснеется». «Краснеется» — это чистый мазок краски; уже не палитра, но еще не картина; полшага от полотна импрессиониста: очертания начинают угадываться, но еще не сложились. А вот «оно краснеется» — совсем другое дело: тут явна субъектность; глагол, чистое действие, чистая текучесть выделили из себя местоимение: то, что было скрытым в чистом глаголе («краснеется»), стало явным, обнаружило себя. Местоимение, которое *потом* станет именем (путь к этому — неблизкий, и было бы крайне интересно проследить его во всех деталях, однако здесь этим невозможно заняться; выше было сказано о том, как он выстраивается); но здесь оно уже представлено нам. А раз так, мы можем спросить: «Что “оно”; чем является то, что “краснеется”»? Мы можем уточнить субъектность, которая обнаружила себя в этом чистом действии, в чистой текучести.

СМЫСЛОПОЛАГАНИЕ

Смыслополагание — это всегда активность, деятельность, поскольку это — непрерывное разворачивание целостности в виде субъект-предикатных комплексов. Мы не можем осмысливать мир иначе, нежели фиксируя в нем вещи и придавая им те или иные характеристики. Вещь и ее характеристики, т. е. некое состояние дел в мире, — это то, что мы всегда видим в мире, это то, из чего состоит мир. Этому соответствует — в области языка — фраза, развернутая как субъект-предикатный комплекс.

Под «субъект-предикатным комплексом» будем понимать минимальную *целостную* структуру «субъект-связка-предикат». Слово «связка» указывает на сам факт *связанности* субъекта и предиката, т. е. такого их состояния, когда они как будто и не одно (ведь очевидно, что субъект и предикат не образуют никакого арифметического единства), но и не просто два (субъект-предикатный комплекс — это не два слова, поставленные *рядом*). Их *связанность* — нечто большее, нежели просто эксплицитная связка вроде связки «есть», естественно употребляющейся или искусственно восстанавливаемой. Смыслополагание может быть ближайшим образом определено как полагание субъект-предикатных комплексов.

Показать логику смыслополагания значит показать, как разворачивается чистая целостность; как *Я* и полотно чистых красок обретают определенность (входят в границы), давая субъект-предикатные комплексы. Грубый набросок этого пути разбивает его на две стадии. Первая — это стадия чистой текучести; в нашей речи она получает отражение как глагольная фраза, в которой субъект едва намечен (если намечен вовсе): «Смеркается», «Вечереет», «[Что-то] зеленеет» и т. п. Вторая — стадия полагания вещи; в нашей речи она получает отражение как именная фраза, в которой и субъект, и предикат выражены именем: «Сумерки непроглядны», «Вечер был теплым», «Лист зелен» и т. п. Между этими двумя стадиями нет непроходимой границы; скорее, наоборот, они лишь выделены из целого ряда последовательных «шагов», «ступеней» смыслополагания.

Смыслополагание — это формирование субъект-предикатного комплекса. Это — процесс, в котором мы можем различать как минимум две стороны — полагание субъекта и полагание предиката; каждый из этих двух представляет собой не нечто простое, но комплексное, единое и в месте с тем сложносоставное, так что можно без преувеличения говорить о субъектном комплексе и предикатном комплексе. Полагание субъекта (субъектного комплекса) — это процесс постепенной кристаллизации содержания, его постепенного наращивания и стягивания к тому, что сперва представляет собой лишь проекцию чистой субъективности (нашего чистого *Я*) и выступает в виде местоимения («оно», «что-то», т. п.), а затем загустевает содержанием и превращается в полноценную «вещь».

Часто думают, что видеть «вещь» в мире — акт тривиальный, даже такой, который в каком-то смысле конституирует сознание (сознание интенционально, без направленности на вещи не может быть сознания); да к тому же «вещи» берут именно как субстанциальные, как если бы субстанциальность вещей была столь же самоочевидной, как и их данность.

(В самом представлении о «вещи в себе» как недостижимой для познания, но именно имеющейся «там», ясно проглядывает эта императивность и как будто заданность субстанциально понятых вещей. Даже отказ от «вещей» в пользу «фактов», «состояний дел» ничего принципиально не меняет: «факт» остается лишь системой субстанциально понятых вещей⁸. Можно *отвернуться* от мира вещей, то есть от мира

⁸ Взять хотя бы афоризм 2.0131 «Логико-философского трактата», в котором сказано как очевидное и несомненное: «...Пятну в поле зрения не обязательно быть красным, но оно должно иметь какой-то цвет — оно включено, так

субстанций — это «то есть» очевидно в контексте западной мысли, — для того, чтобы работать с миром собственных переживаний человека, противопоставляя его мертвому миру вещей, или даже с собственной телесностью; или же для того, чтобы говорить о процессе как о том, что противоположно субстанциально понятым вещам и что являет некую «энергию» движения, которую невозможно разглядеть в субстанции, — но в любом случае здесь разговор идет *не о вещи*, а о чем-то, что вещью не является и не может быть ею. Просто потому, что везде здесь место «вещи» занято «субстанциально понятой вещью».)

Однако вещь, а тем более вещь, взятая субстанциально, — это не исходный шаг смыслополагания. Путь к вещи — это, во-первых, *творческий* путь (путь активности, деятельности, полагания, результат которых не предсказан заранее, а формируется усилием смыслополагания), а во-вторых, путь, не заданный однозначно, путь с неединственной станцией назначения. Вещи могут полагаться по-разному, то есть — не только субстанциально. Вещи могут полагаться и процессуально. Что это значит (то есть — что значит полагать вещь субстанциально либо полагать ее процессуально) и что такое «процессуально понятая вещь», нам и предстоит поговорить.

Что значит «полагать вещь»? Полагание вещи — это полагание субъект-предикатного комплекса. В каком-то смысле вся деятельность нашего сознания может быть понята как полагание субъект-предикатного комплекса. Это — многосоставный и многоаспектный процесс; это значит, что он проходит ряд последовательных шагов, и каждый из них конституирован «событиями», которые наращивают и содержание субъект-предикатного комплекса, и задают и развивают его логику. Здесь мы сможем наметить только самые общие контуры этого процесса. Узнать, как совершается смыслополагание, и значит узнать, как работает сознание.

Чистая текучесть, столь удачно выражаемая глаголом, который легко составляет целую фразу («Вечереет»), чревата субъектностью,

сказать, в цветовое пространство. Тон должен иметь *некую* высоту, осязаемый предмет — *некую* твердость и т. д.» (ЛФТ, 1994). Закон исключенного третьего в его позитивной формулировке упомянут здесь так, как если бы он был сам собою разумеющимся (как если бы само собой разумелось, что «пятно в поле зрения», *то, что краснеется* — это непременно предикат субстанции или субстанциально понятого субъекта) и не требовал принятия целой системы предпосылок, прежде всего — положения о субстанциальном характере вещи, как если бы такое принятие было необходимым, а не альтернативным, допускающим *иное* полагание вещи. Вещи как процесса, что требует перестройки всего субъект-предикатного комплекса. Мы поговорим об этом в заключение данной работы.

которая угадывается не в таком глаголе-фразе (нельзя сказать, *что* «вечерет» — это просто бессмысленно), но в очень близких глаголах-фразах, которые не обходятся без местоимения. «Что-то виднеется»: здесь не обойтись без «что-то» или «оно» («оно виднеется»), хотя мы не знаем, что именно «виднеется» и виднеется ли что-то (или это просто обман зрения). В этом смысле субъект тут лишь намечен, но робко и намеком, так, что это предложение-намеком легко взять назад, сказав: «Ничего не виднеется». Косвенный падеж слова «ничего» (а не именительный «ничто») как будто уничтожает любую субъектность, служит ее абсолютный отрицанием. Сказав «Ничто не виднеется», мы бы все же парадоксальным образом полагали «ничто» субъектом такого высказывания, в котором его субъектность отрицалась бы, так что полагание субъекта стало бы условием его отрицания. Употребив косвенный падеж, мы избавляем себя от этой парадоксальности, мы изначально отрицаем субъектность. Эта возможность взять назад предложенную субъектность («*что-то* виднеется»), дав ее абсолютное отрицание («*ничего* не виднеется»), показывает, сколь хрупка субъектность, едва намеченная, едва показавшаяся над поверхностью текучести глагольной фразы и готовая нырнуть назад, растворившись в ней вновь без остатка.

Субъектность должна набрать силу, окрепнуть, чтобы ее нельзя было так легко уничтожить; чтобы субъект-предикатный комплекс появился и пошел в рост. Субъектность должна оказаться не «чем-то»; не неопределенное «оно», фиксирующее лишь сам факт субъектности, но не говорящее более ничего, нужно для этого. В вопросе о местоимениях много путаницы; величайшей из них является смешение *Я* и «я», абсолютного *Я*, которое не может быть субъектом в субъект-предикатном комплексе, и «маленького» «я», которое выступает таким субъектом в неисчислимом разнообразии предикатных конструкций. Это субъектное «я» на деле мало чем отличается от любого другого местоимения, как и от любого другого «полноценного» субъекта, выраженного именем, — разве что своей *близостью* к абсолютному *Я*, отсветом и бликом которого оно служит. Считать, что «я» — это *Я*, значит превращать свою абсолютную точечность, не приемлющую никакого раскрытия, в множественность конкретных содержательных интерпретаций. Абсолютное *Я* служит приведению к единству всех субъектных «я» — но оно никогда не равно им, как и они не равны между собой. (Ведь «я» сегодня — тот же, что «я» вчера, но эти два «я» ни в коем случае не равны; точно так же «я» как наставник и «я» как ученик, «я» как сын и «я» как отец, сосуществующие во мне, — то же

самое, но никак не равное между собой.) Такое смешение стало чуть ли не общим местом в философии; между тем совершенно ясно, что *Я* как условие сознания никак не может быть равно «я», формирующему его содержание, поскольку стать субъектом в субъект-предикатном комплексе — совсем не то же самое, что никогда им не быть. Как соотносятся *Я* и «я», равно как *Я* и другие типы субъектности, выраженные как местоимением, так и именем, — это один из самых существенных вопросов в описании смыслополагания, в определенном смысле — один из ключевых (а потому пройти мимо него, просто не заметив разницы между *Я* и «я» и отождествив их, значит проявить легкомыслие). Это — отдельная тема, и мы не будем сейчас на ней останавливаться; здесь важно лишь подчеркнуть отсутствие той субстанциальной границы, которая бы разделяла *Я* и «я», *Я* и «ты», *Я* и «он(о)», равно как *Я* и прочие, «ставшие» и окрепшие в своей застывшей содержательности субъекты в субъект-предикатных комплексах. Все, что мы называем субъектом, — все это служит отблеском *Я*. Интересно, что «тема местоимений» не так давно была воспринята западной философией под воздействием прежде всего еврейской традиции, где она — равно как и в арабо-мусульманской мысли — достаточно активно обсуждалась на протяжении многих веков, в том числе в классический период (совпадающий с европейским средневековьем): в этих двух традициях, построенных на интересе к действителю, а не к субстанциальности, «тема местоимений» органична, поскольку позволяет обсудить центральные, в каком-то смысле парадигмально-заданные вопросы (проблема гармонизации человеческой и божественной воли для еврейской традиции, проблема единства действителя — для арабо-мусульманской). Здесь, в своей органичной среде, «тема местоимений» отражает прежде всего возможность задать отношения взаимодействия между разными действителями, равно как обсудить саму возможность такой постановки вопроса. В мыслительной среде европейской традиции эта тема неизбежно субстанциализируется — не в силу некоего осознанного желания видеть в местоимении что-то субстанциальное (такого желания, напротив, нет), а в силу самой логики, которая конституирует эту традицию и которая исходно задана для субстанциально-понятых вещей. «Тема местоимений» приобретает здесь несвойственный ей изначально субстанциальный оттенок: вопрос о неизбежных субстанциальных границах (иначе субъект не может быть конституирован) сталкивается в данном случае с вопросом об их размывании, о необходимости их преодоления, которая вытекает из самой сути любого местоимения как всегда-сопоставленного с моим «я» —

и дает в избытке рассуждения о трагической отделенности «я», его заброшенности, пустынности, неспособности преодолеть отделенность от Другого. «Другой», вместо того, чтобы *изначально*, по определению быть действителем, связанным с «я», приобретает черты субстанциальной отделенности и загадочности, отделяясь перегородкой, которую теперь надо преодолевать. Эти интересные метаморфозы вызваны ничем иным, как сменой логико-смысловой перспективы, *при прочих равных условиях*. Вот это важно: содержательность (в данном случае — содержательность постановки проблем в рамках «темы местоимений») определена отнюдь не только проблемой самой по себе, как обычно думают (квинтэссенция этого взгляда — известная философская вера в «анализ понятий», вскрывающий суть вещей), но также (а может быть, и прежде всего) — логико-смысловым основанием, или перспективой, в которой эти построения разворачиваются. Логико-смысловую перспективу можно понимать как определенную (модусную, вариативную) заданность процесса формирования субъект-предикатного комплекса. Обратим внимание на выделенные слова («при прочих равных условиях»): проблематика изменяется кардинально без какого-либо изменения содержательности, поскольку («прочие равные условия») мы меняем *только* логико-смысловую перспективу. Мы увидим более подробно, как это происходит, когда будем разбирать в конце работы задачу на предикацию.

Местоимение имеет нулевую содержательность. Мы не можем сказать, что такое «оно», которое «виднеется» где-то там; мы, собственно, не уверены даже, что «оно» действительно имеется, а не представляет собой плод нашей фантазии. Прежде чем сказать хоть что-то об этом «оно», нам приходится это «оно» задать, то есть задать как именно бессодержательное: не зная, что оно такое, не зная даже, имеется ли оно на самом деле, мы вынуждены, чтобы начать это обсуждать, вбросить в поле нашего разговора это бессодержательное, пустое «оно». Содержательность схвачена именем; местоимение потому и названо так, что оно занимает место имени, именем не являясь. Здесь подсказка нашей грамматической терминологии верна: местоимение и имя различаются как схваченность содержательности и ее отсутствие. Чтобы сказать, что такое это самое «оно», мы непременно должны поместить его в субъект-предикатную конструкцию; например, «оно красное». В отличие от этого, имя как будто и не нуждается в этом: «яблоко» уже «красное» (или «зеленое», и вообще «не-красное»; а также — «спелое»; «круглое»; «вкусное»; «маленькое» и т. д.) — только потому, что оно — «яблоко». Однако движение смыслополагания начинается

не с имени, а с местоимения (здесь подсказка языка, отводящая местоимению роль второго плана, неверна): местоимение — отблеск *Я*, реализация этого условия сознания, требующего субъектности (сознание всегда интенционально).

Местоимение требует того, чтобы быть помещено в контекст субъект-предикатного комплекса: без этого оно как будто не удерживается в нашей речи. «Оно»; что «оно»? Мы не можем сказать просто: «оно»; это лишь слово из словаря, но не речь. В отличие от «Вечереет»: конечно, это — слово из словаря; но это и речь. «Ночь. Улица. Фонарь. Аптека» — тоже речь. Однако «оно» непременно требует предиката, чтобы стать речью. Но дело не только в речи; речь позволяет нам увидеть, что происходит в области содержания нашего сознания (хотя она тоже — такое содержание), поскольку отражает те же законы смыслополагания. Мы не можем встретить некое «оно»; мы не можем увидеть «его» или «ее». Мы всегда воспринимаем человека, животное, предмет, событие, — но не «его» или «ее». «Он», «она», «оно» — лишь отблески *Я*, у них нет никакой другой реальности. То же относится и к «тебе»: «ты» лишь потому «ты» (а не «человек», «Бог», «моя любимая собака» или «мой отчий дом»), что на всем том, к чему я обращаюсь на «ты», лежит отблеск *Я*. Я никогда не вижу «тебя»: я вижу человека (Бога, свой дом или свою собаку), на которых лег отблеск моего абсолютного *Я*. Более того, то же относится и к «я»: сказав «я — автор», я лишь увидел и установил отблеск, блик моего *Я* на том, кто назван «я». (В самом деле, у меня нет никакого основания отождествлять между собой и с самим собой ту бесконечную вереницу *имен*, обозначающих, диахронически и синхронически, столь разных людей, порой не обнаруживающих между собой никакого сходства, или обнаруживающих его в несравненно меньшей степени, нежели сходство любого из них с кем-нибудь *другим*, — людей, которыми «я» являюсь на протяжении «своей» жизни.)

Давайте уточним: «я не вижу тебя» не в том смысле, что не вижу человека, который передо мной и к которому я обращаюсь на «ты»; не в том, конечно, смысле, что этот человек существует только потому, что является тенью моего *Я*. Наоборот: нельзя сомневаться, что я вижу человека, к которому обращаюсь на «ты»; но все дело в том, что «ты» *никогда* не дано мне в чувственных ощущениях. Человек — дан: я вижу его облик, слышу его голос, ощущаю тепло руки и т. д. Но где здесь место «ты»? Его, конечно, нет; «ты» непостижимо чувствами, хотя безусловно *дано* нам; не менее безусловно, чем постигаемый чувствами человек, а в определенном смысле и более однозначно:

человек меняется на протяжении жизни, но «ты», которое мы говорим матери, жене или детям, остается тем же. Более того, «ты» никогда не сводимо к чувственно постигаемой человеческой оболочке или ее душевно-духовной начинке, в нем всегда не только что-то большее, но — что-то иное, нежели телесные и духовные проявления человека.

Что верно для «ты», верно для любого местоимения, в том числе для «я». Случай с «я» — особый, ведь отождествить «ты» (или «он», т. д.) с *Я* вряд ли возможно, тогда как увидеть несомненную близость между «я» и *Я* не только возможно, но и необходимо, а значит, и поставить вопрос об их тождестве. Мы прекрасно знаем уже, что они не могут быть отождествлены; но они не могут быть и объявлены чем-то различным. Между абсолютностью (невозможностью служить субъектом субъект-предикатного комплекса) и феноменальностью (способностью играть роль субъекта в субъект-предикатном комплексе) здесь — отношение, которое можно было бы обозначить добрым старым термином «неиное»: «я» и *Я* не тождественны, но они и не инаковы в отношении друг друга. «Ты» отстоит от *Я*, конечно же, на большее расстояние, оно сильнее удалено от него — и тем не менее для него верно то же, что верно для «я»: «ты» не может быть понято иначе, нежели как неиное для *Я*. Любое местоимение, любая чистая субъектность (еще не обросшая содержательностью) может быть понята только как отблеск *Я*. *Я* выступает в качестве условия сознания потому, что оно выступает как условие любой субъектности.

Это значит, что любая субъектность начинается с *Я*, поскольку *Я* составляет начало субъектности, без которого она невозможна. Чистое эфемерное «оно», которое мы фиксируем и в нашей речи («что-то (= оно) виднеется»), и в нашем чувственном восприятии (мы думаем, что видим что-то, но не знаем, что именно: чувство схватывает некое «оно», точнее, то, что мы не можем облечь в плоть красок, но чему уже можем присвоить субъектность), служит первым шагом кристаллизации субъектности. Уже на этом шаге мы видим, что субъектность не дана чувствам; то, что называют чувственным восприятием, — это организация красок (взятых с «полотна импрессиониста» — той абсолютной содержательности, которая также составляет условие сознания), как будто их кристаллизация вокруг некоего стержня, или некой точки (хорошо бы подошло понятие аттрактора, если бы не было уже задействовано в совсем другой области). И то, и другое, и задание стержня — субъектности, и сгущение красок и их застывание как нечто осмысленное (а не просто бессмысленное абсолютное их полотно), — полагания, которые совершаются *до* того, как мы можем сказать, что

обладаем каким-то (очень-очень неопределенным: «что-то виднеется») чувственным восприятием. «До», конечно, в логическом смысле, не во временном.

Глагол дает нам всего одну краску. «Оно виднеется»: мы можем сказать об этом «оно» пока что только то, что оно — виднеющееся, доступное зрению. Мы можем, далее, заметить, что оно «краснеет»: еще один глагол добавляет еще одну краску. Мы можем продолжать так очень долго: «оно висит на ветке», «оно прячется в листве» и т. п. Мы можем привязать много, очень много красок к «оно». Однако все эти краски останутся разрозненными, они не собираются во что-то одно. Верно, что все они привязаны к «оно»; но так же верно, что они не привязаны друг к другу. Старая добрая проблема общего чувства: мы можем сказать, что «оно источает приятный запах», что «оно обладает гладкой поверхностью» и т. д.; но откуда мы знаем, относятся ли все эти действия к одному и тому же субъекту или нет? «Оно», которое «виднеется» — это то же самое «оно», которое «гладко на ощупь», или нет?

Отвечая на этот вопрос, мы не можем сослаться на чувство: «оно» не дано чувственному восприятию (хотя выстраивает его, поскольку без «оно» краски не могли бы никак собраться во что-то осмысленное). «Оно» — отблеск *Я*, «оно» обеспечено одним из двух условий сознания, тогда как множественность предикатов (множественность красок) — другим его условием. Заданный вопрос останется без ответа, пока мы не сделаем еще один шаг смыслополагания.

Более того, сама возможность задать его обусловлена именно тем, следующим шагом, поскольку ставить вопрос о единстве «оно», о его тождестве можно, только обладая этими смыслами; но они никак не вытекают ни из *Я*, ни из абсолютного полотна красок. Здесь нет ни единства, ни множественности, ни отдельного, ни целого, ни отрицания.

Целостность, наша внутренняя, столь же не редуцируемая ни к чему способность, сколь не редуцируемы *Я* и абсолютное полотно красок. Точнее, наша способность *полагать* целостность.

Способность полагать целостность — это способность поместить содержательность, которую любой глагол приносит и привязывает к «оно», в структуру противоположения-и-объединения. При этом утрачивается форма глагола, и на его месте мы находим имя. Это — интересный и крайне существенный факт: глагольная текучесть действия уступает место фиксированности, схваченности именем. Глагол как будто разменивает свою текучесть на связность целостности.

Помещенное в целостность противоположения-и-объединения, имя говорит больше, нежели говорит прямо: помимо своей прямой содержательности, унаследованной от глагола, оно сообщает нам связность. Именно здесь — исток логики (ниже скажем об этом).

«Оно краснеет»: в этой фразе «оно» — пусто, бессодержательно; вся содержательность заключена в «краснеет». «Краснеет» может превратиться в имя двояким образом. «Оно краснеет» может означать «оно — красное», а может означать «оно — краснение». Будем помнить, что «оно» — это еще не вещь, это не какой-то предмет; «оно» — это то, на что направлено наше внимание, это — намек на субъектность, которой еще предстоит стать вещью. Мы видим «краснение»; или же мы видим «красное». И то и другое возможно; более того, они равновозможны. В этой точке выбора, на этой развилке нет ничего, что пред-определило бы наше дальнейшее движение. «Оно краснеет» → «оно — красное» и «оно краснеет» → «оно — краснение»; эти преобразования равновозможны. (Мы можем выразить их краткой формулой «Глагол → Имя¹» и «Глагол → Имя²», или «Глагол → Имя^C» и «Глагол → Имя^П», или, еще короче, «Г → И^C» и «Г → И^П», где индексы «с» и «п» означают субстанциальную и процессуальную ориентированность имен.)

Однако эта точка — точка именно развилки: мы вынуждены сделать выбор. До сих пор у нас была как будто одна-единственная дорога: мы говорили о смыслополагании в универсальном ключе, или, что то же самое, в ключе единственно-возможного развития событий. Однако, начиная с этой точки, мы вынуждены выбрать один из двух путей; мы не можем следовать по обоим одновременно. Все дальнейшие результаты смыслополагания будут лежать либо на одной, либо на другой линии: разговор об универсальности уступает место разговору о вариативности.

«То, что» мы видим, оказывается либо «красным», либо «краснением». Так «оно» становится именем: мы полагаем именную природу субъекта. «Оно — красное» отождествляет субъекта с «красным». Точно так же «оно — краснение» отождествляет субъекта с «краснением». «Красное» — это то, что мы называем субстанцией: «*что-то красное*», где в «что-то» мыслится устойчивость, т. е. способность служить точкой сбора разных предикатов. «Краснение *чего-то*» — это процесс, не действие. «Краснеет» — в самом деле действие, которое совершается во времени, может быть начатым, продолженным или законченным. Однако «краснение» — *вне* времени. Мы не знаем, когда оно началось, продолжается или уже закончилось. Точнее,

«краснение» таково, что оно *выше* всех этих временных модусов. Процесс выносит нас за пределы времени, в область ставшего, — *так же* (достигая тех же результатов), как это делает субстанция, но *иначе* (иным образом).

Нет сомнения в том, что в обоих случаях речь идет об одном и том же (преобразования «Г → И^C» и «Г → И^П» имеют одну и ту же исходную точку). «Оно краснеет» совершенно одинаково, независимо от того, видим ли мы «*что-то* красное» или «краснение *чего-то*». Даже не одинаково, потому что «одинаково» наводит на мысль о возможности какого-то различия и отождествления, здесь же речь не об одинаковом, а об одном и том же. И тем не менее развилка неизбежна, мы *обязаны выбрать* один из путей (как увидим — одну из логик). Это раздвоение — неизбежное следствие той вариативности, которая заложена в механизмах смыслополагания. Этого раздвоения нельзя избежать; о нем надо знать и уметь видеть возможную вариативность смыслополагания, различая содержательность, «данную» нам, и содержательность, которая определена этой вариативностью.

Что означает неизбежность такого раздвоения при несомненной тожести ситуации — вопрос особый, который невозможно обсуждать здесь. Сейчас я хочу подчеркнуть и ясно обозначить следующее: *любые именные субъект-предикатные конструкции всегда и неизбежно вариативны*. Это очевидно и непреложно истинно, как любая математическая истина; даже более очевидно, чем любая строчка в таблице умножения. Думаю, нет такого глагола, который не мог бы быть преобразован одним из двух типов преобразований, что обозначены выше, давая качество субстанции или процесс, запущенный действителем. Мы можем поэкспериментировать: даже если соответствующих форм нет в составе нашего языка или они не употребляются, мы легко помыслим эти смыслы, а значит, и образуем необходимые языковые формы. Это значит, что во временном протекании нет такого действия (а всё протекание — действия), которое не могло бы быть *схвачено* (остановлено и зафиксировано) одним из этих двух способов, субстанциально-ориентированным или процессуально-ориентированным. Каждый из них требует своей логики: логико-смысловая вариативность неизбежна, поскольку неизбежна вариативность субстанциального и процессуального вариантов смыслополагания.

Европейская теоретическая мысль воспитана со времен греков в русле субстанциальности. Но это не значит, что процессуальность каким-то образом принципиально закрыта от нее или непостижима для нее. Из того, что сказано, должно быть совершенно ясно обратное:

мы всегда можем вернуться к развилке, к точке, где путь смыслополагания раздваивается, и, сделав усилие и научившись видеть вещи процессуально, продолжить это усилие и научиться применять соответствующую логику, т. е. мыслить процессуально. Первое (видеть вещи процессуально) совсем нетрудно; второе труднее, т. к. привычка к субстанциальной логике и к построению теоретических конструкций согласно этой логике воспитана в нас культурой; это — культурная, вовсе не врожденная привычка. Культура, взятая как способ смыслополагания, выстраивает себя вдоль одного из двух возможных путей, субстанциально-ориентированного или процессуально-ориентированного. Есть много, неисчислимо много других культурных различий, но они не меняют и не отменяют главного: этой точки раздвоения, — и выстраивают себя уже на одном из выбранных на этой развилке путей, используя соответствующую логику.

Я утверждаю, что видеть вещи процессуально совсем несложно; более того, мы чуть ли не все время именно так их и видим. Например, если «хождение доллара» запрещено в экономике, то это значит, что мы говорим о процессе, не о субстанции. Молоко, предназначенное для «питания детей», также вводит в поле нашего внимания процесс. Я подчеркну, что понимаю под процессом именно то, что было определено выше: вынесенность за пределы времени. Это не то, что обычно именуют процессом в европейской мысли, подразумевая под ним временное изменение субстанций. Такой процесс возможен в уже заданной субстанциальной перспективе, он характеризует субстанции. Процесс, о котором говорю я, задает перспективу мышления (я называю ее процессуально-ориентированной), а не разрабатывает уже заданную. Различие должно быть достаточно ясным из того, что было сказано выше: процесс, о котором идет речь, это одно из двух возможных истолкований действия (т. е. преобразование « $\Gamma \rightarrow \text{И}^{\text{П}}$ », а не « $\Gamma \rightarrow \text{И}^{\text{С}}$ »), которые в нашей речи отображаются как преобразования глагольной фразы в именную. Конечно, процесс, вынесенный за пределы времени, — это идеализация; но идеализация ровно такая, какой является категория субстанции. Когда мы говорим об «увядании» или «расцветании», мы говорим о процессах; во всяком случае, в нашей речи отображаются эти первичные полагания вещей как процессов. Заметим (хотя эта тема нуждается в более подробной разработке), что должны быть выделены разные типы процессов. Среди них есть такие, которые видны глазу и воспринимаются чувствами (краснение, движение, покачивание, пение, крихтение, шуршание и т. д.). Есть такие, которые как будто не воспринимаются «напрямую», но могут быть

разложены на чувственно воспринимаемые составляющие (хождение, писание и т. д.: их можно разложить на воспринимаемые чувствами движения тела или руки, назвав отдельные движения особыми именами). Есть, наконец, такие, которые вовсе лишены связи с чувством (например, познание, мышление). Однако все они — процессы, т. е. осмысляются по одной и той же логике. (Точно так же субстанции могут быть материальными, чувственно воспринимаемыми индивидуальными вещами, а могут быть иными, нематериальными, какова, к примеру, душа.)

Примеров таких полаганий в самом деле нетрудно привести в избытке. Что гораздо сложнее, так это мыслить процессуально. Ведь полаганием вещи-процесса дело вовсе не заканчивается; собственно, оно с этого только начинается. Вернемся к нашему примеру; думаю, читатель давно догадался, что «краснеет», «прячется в листве», «источает приятный запах» спелое яблоко, которое мы разглядели на ветке яблоки. Итак, мы заметили «краснение яблока», мы увидели вещь-процесс; что дальше? Наверное, большинство, если не все, скажут, что, хотя «краснение яблока» и можно увидеть (или *постараться* увидеть), это значит всего лишь, что «яблоко — красное». Это — крайне интересный и важный момент; именно тут происходит перевод рассуждения из процессуального русла в субстанциальное. «Яблоко» остается тем же яблоком, висющим на ветке (если, конечно, мы верим в объективность того, что называют внешним миром); но весь вопрос в том, в какую из двух формул, «*что-то* красное» или «краснение *чего-то*», оно будет поставлено вместо «что-то». В ходе чувственного восприятия мы можем более или менее естественно увидеть «краснение» как процесс; но как только мы принимаемся рассуждать, т. е. теоретизировать, задумываясь над тем, «что это значит» и «что из этого следует», так выясняется, что мы переключаемся на субстанциально-ориентированное рассуждение, считая «яблоко» не действителем, которое запустило процесс «краснения» и отвечает за него, а субстанцией, обладающей признаком (или качеством) «красноты». Вот тут вступает в дело витгенштейновский афоризм (ЛФТ 2.0131; см. примеч. 8, с. 208—209): оказывается, что воспринимать действие «краснеть» значит *полагать*, что «пятно в поле зрения» имеет красный цвет (или любой другой, но непременно «цвет»). Это и значит поместить ту содержательность, которая принесена глаголом («краснеть»), в определенным образом модифицированную целостность, т. е. в структуру противоположения-и-объединения, предварительно производя преобразование «краснеет» → «*что-то* красное» (преобразование «Г → И^С»). Вот тогда,

и только тогда, действительно необходимо, чтобы «пятно в поле зрения» имело непременно какой-то цвет, либо красный, либо не-красный: «цвет» будет объединять подчиненные ему области «красное» и «не-красное», которые противоположны и вместе исчерпывающим образом покрывают исходную область «цвета». Только тогда закон исключенного третьего в его положительной формулировке (А есть непременно либо Б, либо не-Б) будет действительно верен. Витгенштейну представляется, что может быть так, и только так (это легко увидеть из контекста данного афоризма, да и из всего текста «Логико-философского трактата»); это значит, что он думает, будто субстанциально-ориентированная перспектива рассуждения — единственно возможная и что преобразование « $\Gamma \rightarrow \text{И}^C$ » безальтернативно. Что это не так, уже было сказано: альтернативное преобразование « $\Gamma \rightarrow \text{И}^I$ » по меньшей мере теоретически возможно (ирония в том, что, согласно известному постулату Витгенштейна, это мыслимое должно быть взято как возможно-сущее, что уже опровергает молчаливо полагаемую им безальтернативность преобразования « $\Gamma \rightarrow \text{И}^C$ »). Что оно не только возможно, как всякий может убедиться на собственном опыте, но и обозначает путь смыслополагания, который в действительности был осуществлен в историческом опыте арабо-мусульманской культуры, — это положение я выдвигал не раз и не раз иллюстрировал примерами (и не только я), и другие работы в этой книге, посвященные разным аспектам арабо-мусульманской культуры, в той или иной мере затрагивают эту проблематику⁹. Здесь же необходимо подчеркнуть два момента.

Первое. Традиционная философская вера, по меньшей мере со времен Аристотеля, заключается в том, что одна и та же ситуация в мире может быть истинно описана только одним способом, и если для ее описания подходят известные три закона, фактически сформулированные Аристотелем, значит, так и только так она должна быть описана, а любое другое описание будет неистинным (и ему должно быть найдено место среди не дающих истину способов рассуждения, таких как софистический, риторический, поэтический и т. д.). Эта вера должна быть оставлена, поскольку она покоится на некритическом принятии преобразования « $\Gamma \rightarrow \text{И}^C$ » как единственно возможного,

⁹ Подробно о том, как процедура смыслополагания задает логику в субстанциально-ориентированной и процессуально-ориентированной перспективах, см. в моей «Шкатулке скупца» (Смирнов А. В. Шкатулка скупца, или почему мы верим в законы логики // *Ибн Араби*. Избранное / Пер. с араб., вводная статья и коммент. А. В. Смирнова. Т. 2. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. С. 9—73).

очевидного и безальтернативного (интересно, что Витгенштейн делит эту веру с Аристотелем и всей европейской традицией). Преобразование «Г → И^{II}» равновозможно, альтернативно и не менее истинно: оно задает целиком другую перспективу осмысления, где иная онтология и иные законы логики, не менее непреложные, нежели известные аристотелевские. Подчеркну во избежание недоразумения: *одна и та же* ситуация («яблоко краснеет на ветке») может быть описана двумя альтернативными и равно-истинными способами; здесь совсем не то, что подразумевается под множественностью логик в современной математической логике, для которой нет этого исходного единственного, безальтернативного пункта отправления (одна и та же ситуация) с возможность альтернативных логико-смысловых перспектив.

Второе. «Пятно в поле зрения», конечно, — это не субстанция, или не обязательно субстанция в «настоящем», онтологически-ответственном смысле слова. Пятном в поле зрения может быть игра света на волнах моря или в листве осеннего леса; или же и вовсе некий мираж или моя иллюзия. Конечно, это может быть и подлинная субстанция («первая субстанция» Аристотеля), — но не обязательно, вот что я хочу подчеркнуть. Устройство предикации и субъект-предикатного комплекса в целом совершенно не зависит от «подлинности» или «неподлинности» субстанциальной природы того, что полагается как субъект. Идет ли речь о «яблоке» или «любви», «знании» и «могуществе», мы можем говорить о всех них с равным успехом так, как если бы они были настоящими субстанциями, поскольку все они (равно как любой предмет вообще, который, как мы полагаем, обозначен именем) могут играть роль субъекта. Еще одна вековая философская вера заключается в том, что подлинность мира открывается благодаря исследованию того, что есть вещь, и что онтология, следовательно, — главная дисциплина, дающая базовое знание о мире. Если эта вера и поколеблена кантовской критикой, то все же не настолько основательно, чтобы в самом деле явить свою иллюзорность. Между тем что мы можем надеяться узнать, — мы, заключенные в оковы непреложных законов формирования осмысленности, преступить которые мы столь же вольны, сколь вольны нарушить закон сохранения энергии? Вся наша надежда — узнать эти законы, понять, что именно и как именно определено ими в нашем знании, и не принимать за характеристику «реальности» или «внешнего мира» то, что отражает лишь закономерности смыслополагания. Например, не думать, что это мир устроен так (пусть даже с кантовской поправкой: априорные формы чувственности устроены так), что при известных

условиях закон противоречия или закон исключенного третьего отражают само устройство этого мира и потому истинны. Ведь не меньше, чем преобразование « $\Gamma \rightarrow И^C$ », возможно преобразование « $\Gamma \rightarrow И^П$ », которое задаст другую логико-смысловую перспективу и, соответственно, другие, не менее базовые, очевидные и истинные, законы, так что то, что мы принимаем обычно за законы мира, оказывается закономерностями смыслополагания.

Замечу в скобках (поскольку это — отдельная и серьезная тема), что субъект, названный именем, — в данном случае почти что пустой звук, в отличие от имени, которое включено в целостность противоположения-и-объединения. «Пустой звук» в том смысле, что имя субъекта само по себе ничего не сообщает, причем по двум причинам. Во-первых, оно останется тем же самым именем при смене логико-смысловой перспективы, когда его предикат получается и в результате преобразования « $\Gamma \rightarrow И^C$ », и в результате преобразования « $\Gamma \rightarrow И^П$ »: «яблоко» останется тем же самым «яблоком», неважно, рассуждаем мы о нем как о субстанции, наделенной качествами, или как о действителе, ответственном за процессы; между тем логика и, следовательно, содержание, вкладываемое в то же самое «яблоко», будут в двух случаях различными, и это различие никакими ухищрениями не может быть извлечено из имени «яблоко», какой бы тонкой техникой категориального анализа мы ни владели: оно может быть получено только в результате исследования законов предикации, определяемых двумя разными логико-смысловыми перспективами. Во-вторых, даже в пределах одной логико-смысловой перспективы содержательность «яблока» целиком определена его предикатами: «яблоко» — это то, что будет непременно «красным» или «не-красным», «спелым» или «неспелым» и т. д. (каждый из предикатов включен в тот вариант целостности, который определен данной логикой смысла), причем любой из этих предикатов служит результатом преобразования « $\Gamma \rightarrow И^C$ », т. е. определенной (в данном случае — субстанциально-ориентированной) трактовки соответствующего действия («оно краснеет», «оно поспело» и т. д.). Значит, вся содержательность «яблока» принесена такими глаголами (проистекает от действий), которые «обработаны» определенными процедурами смыслополагания: именно это и должен вскрывать «категориальный анализ», если он желает добраться до сути дела.

Замечу также, что речь у нас идет о чувственном восприятии — о том, что, как традиционно считается, не может не быть одинаковым для всех людей (если не брать в расчет естественные флуктуации работы механизма чувственного восприятия, которые можно уподобить

погрешностям одинаковых приборов, замеряющих параметры одной и той же ситуации). Если различия (между людьми или между культурами) и предполагались, то они помещались на более высоких «этажах» — там, где располагается разум с его многообразными «силами» и «способностями». Оказывается, это не так: уже на ступени чувственного восприятия (такова традиционная терминология; я называю это одним из шагов смыслополагания) происходит *выбор*: мы обязаны уже здесь следовать одним из двух путей (а вовсе не единственно возможным путем), задаваемых преобразованиями « $\Gamma \rightarrow \text{I}^C$ » и « $\Gamma \rightarrow \text{I}^N$ », которые *неизбежно* осуществляются, как только мы выходим за пределы текучести (где действительно возможно и необходимо универсальное однообразие восприятия одной и той же ситуации), т. е. за пределы такого видения «мира», для которого нет вещей, есть только отдельные действия, привязанные к неким «оно». Полагание вещей уже по необходимости вариативно, и это — логико-смысловая вариативность, т. е. вариативность, вытекающая не из «сути вещей» или «сути мира», а исключительно из устройства смыслополагания, более конкретно — из возможности вариативной «реализации» целостности, которая может быть как субстанциально-ориентированной, так и процессуально-ориентированной.

Итак, что значит мыслить процессуально, а не только полагать вещи процессуально, «сваливаясь» после этого на первом же шаге рассуждения в субстанциально-ориентированную перспективу? Как удержать перспективу процессуального рассмотрения вещей и рассуждения о них?

Ответить на этот вопрос, с одной стороны, несложно. Рассуждать процессуально значит помещать содержательность, «принесенную» глаголом (т. е. содержательность действия) в процессуально-заданный вариант противоположения-и-объединения (процессуальный вариант реализации целостности), и, далее, соотносить с этой базовой, исходной точкой все дальнейшие построения, не отклоняясь от заданного таким образом направления. Это значит, что из «краснения яблока» мы выведем, что «яблоко» — действитель, ответственный за процесс «краснение». Этот первый шаг приведет нас к мысли о том, что действителю необходимо противоположено претерпевающее: так мы получим базовую структуру противоположения-и-объединения, где противоположение представлено противоположностью «действитель-претерпевающее», а объединение — процессом, который снимает их противоположность. «Краснение» — это пример едва ли не самого сложного случая для иллюстрации закономерностей процессуально-

ориентированного смыслополагания, поскольку для этого (и ряда ему подобных) процессов непросто подобрать претерпевающее. Я намеренно не только не избегаю этого трудного случая, но, напротив, начинаю с него: моя цель — показать, что закономерности процессуального смыслополагания, которые легко показать на других типах процессов (которых, надо сказать, неизмеримо больше, нежели этих «трудных»), верны и для данного случая (и ему подобных). С одной стороны, это ясно из того, что и в «яблоке» мы можем разделять «краснеющее» (т. е. запускающее процесс краснения), например, химические процессы ферментирования, и «краснеемое» (согласимся на такую искусственную форму претерпевающего), например, кожуру. С другой стороны, даже если представить себе еще более трудный случай, когда невозможно таким образом разделить субстрат на действующее и претерпевающее, т. е. когда он строго и, можно сказать, абсолютно один, мы все равно можем различать действующее и претерпевающее, подчиняясь исключительно императиву их противоположенности, вытекающему исключительно из процессуальной логики. Так поступает, например, Ибн ‘Араби, разбирая известное высказывание ал-Халладжа «Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я», в котором как будто очевидно отождествляются действующий и претерпевающий, для большей несомненности такого отождествления даже сливаются в «я», которое уж точно нерасщепимо, — и тем не менее *не сливаются*, потому что слиться попросту не могут¹⁰. Невозможность слияния и отождествления и необходимость двойцы «действующее-претерпевающее», между которыми располагается соединяющий их процесс, — это несомненная, базовая необходимость, которая пересиливает любые «содержательные» аргументы, поскольку это — основа для формирования осмысленности, с утерей которой рассыпается все здание.

Действующее и претерпевающее противоположны, в этом невозможно сомневаться, но природа этого противоположения — совершенно другая, нежели в случае дихотомического членения рода. И точно так же объединение этой противоположности действующего и претерпевающего, достигаемое процессом, имеет совсем иную природу, нежели родовое объединение видов. Отношения единства и множественности, которые часто рассматривают также в ходе некоего «категориального анализа», как если бы содержание этих категорий

¹⁰ См. об этом подробно: *Ибн Араби. Избранное* / Пер. с араб., вводная статья и коммент. А. В. Смирнова. Т. 2. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. С. 389—398, особенно с. 394—395.

было абсолютным и могло быть открыто некоей виртуозной техникой их анализа (или же открылось бы в откровении некоему пытливому и прозорливому уму, как ему открываются другие «самоочевидные» истины), на деле полностью определено характером противоположения-и-объединения, субстанциально-заданным или процессуально-заданным. (Структуру противоположения-и-объединения, т. е. конкретную реализацию целостности, я называю также логико-смысловой конфигурацией¹¹.) Это значит, что говорить о единстве или множественности «вообще» нельзя: в каждом конкретном случае надо определять, по какому из двух возможных путей, субстанциально-ориентированному или процессуально-ориентированному, развивается процесс смыслополагания, а значит, и какие базовые законы логики будут верны в данном случае¹².

КАК ЭТО РАБОТАЕТ? ЗАДАЧА НА ПРЕДИКАЦИЮ

Можно ли применить все эти теоретические построения к конкретному материалу?

Давайте рассмотрим конкретный пример. Речь идет о небольшой фразе:

وقال ضرار : معنى ان الله عالم انه ليس بجاهل ومعنى انه قادر
[انه] ليس بعاجز ومعنى انه حي انه ليس بميت

Дирār говорил: «Смысл того, что Бог знающий, — что Он не невежественный, а смысл того, что Он могущественный, — что Он не бессильный, а смысл того, что Он живой, — что Он не мертвый» (*ал-Аш‘арī*. Мақālāt ал-ислāmиййн / Ред. Г. Риттер. Висбаден, 1980. С. 166).

Нас пока не интересует, кто такой Дирār и в каком контексте была высказана эта фраза. Суть моей позиции заключается в том, что смыслополагание — закономерный процесс, и его закономерности действуют независимо от того, кто является субъектом смыслополагания, а значит, независимо от исторических условий и намерений автора и интерпретатора, того, кто формирует смысловые конструкции, и того, кто их воспринимает. Это — объективные закономерности, действия которых невозможно избежать так же, как невозможно избежать действия закона

¹¹ Понятие введено в «Логике смысла» (М., 2001), где показана неизбежность построения логико-смысловых конфигураций в процессах мышления.

¹² Об этом см. подробнее в «Шкатулке скупца»: здесь нет возможности повторять сказанное там.

притяжения. Конечно, не все в нашем мышлении и в текстах, фиксирующих его результаты, может быть сведено к закономерностям смыслополагания, о которых идет речь. (Точно так же не все в поведении материальных тел определяется законом притяжения.) Однако в любом тексте и в любом акте мышления присутствуют эти закономерности — присутствуют в том смысле, что определяют его логику. Моя задача сейчас — именно в том, чтобы показать, как в данном случае действуют такие закономерности.

Законы не предопределяют факты, законы предопределяют то, как могут выстраиваться факты. Закон притяжения никак не отвечает за то, упадет запущенная на космодроме ракета на землю или выйдет на орбиту. Он предопределяет, однако, при каких условиях будет иметь место тот или иной факт. Точно так же законы смыслополагания не могут поведать нам, что именно происходило «в голове» автора текста и что именно он хотел сказать. Они, однако, помогут нам точно определить, какое содержание может быть извлечено из этого текста и при каких условиях. Законы смыслополагания — это эффективный инструмент извлечения смысла. Конечно, можно обойтись без их знания, как опытный землекоп будет правильно орудовать лопатой, не зная законов физики и полагаясь лишь на свой опыт, добытый долгой практикой. Конечно, практика служит заменой теории, — но лишь в ограниченных пределах. Смыслополагание по необходимости вариативно, на его пути есть развилка, о которой мы говорили и которой никто не может избежать. И мышление индивида, и мышление целых культур, хотя и способно выбрать любой из путей, в реальности не может выбрать больше чем один. С работы домой можно добраться разными путями, но все же каждый вечер я могу пройти только одним из них. Такой выбор входит в привычку; он в принципе может быть изменен (я могу поехать домой непривычным путем), но для этого нужны веские причины и сознательный альтернативный выбор в точке развилки. Привычки смыслополагания куда более устойчивы, нежели привычка выбирать маршрут поездки, поскольку они затрагивают более глубокие, можно сказать — базовые слои нашего сознания. Если бы работа механизмов смыслополагания, определяемая законами смыслополагания, не уходила в область «бессознательного», неконтролируемого, люди и целые культуры в их обычной практике уподобились бы известной сороконожке, оказавшейся неспособной сделать даже шаг после того, как она попробовала контролировать все базовые движения своего тела. Но мы здесь, в отличие от несчастной сороконожки, никуда не торопимся и можем позволить себе анатомировать

процесс смыслополагания. Кроме того, никто, я думаю, не имеет опыта продвижения сразу по двум возможным путям смыслополагания, как никто не ездил домой с работы сразу по двум альтернативным маршрутам. Компенсировать отсутствие практики можно лишь теорией; поэтому теория смыслополагания не только экономит усилия и проясняет привычные вещи, но и помогает справиться с непривычным, помогает открыть то, что без нее осталось бы наверняка закрытым. Даже опытному землекопу понадобится теоретическое раздумье, если он, все жизнь имевший дело с песчаными почвами, вдруг столкнется с каменными: тут наработанные долгой практикой привычки не только не помогут, но, скорее всего, помешают.

Обратимся к нашей фразе и зададим вопрос: можно ли указать условия, при которых это высказывание будет понято как означающее отрицание реальности атрибутов Бога? Вопрос оправдан тем, что отрицание реальности божественных атрибутов (*ta'ṭīl* — букв. «приостановка действия», «обездвиживание») — традиционная характеристика, которую поздняя исламская доктринальная мысль дает позиции мутазилитов¹³. Я сейчас не утверждаю, что разбираемая фраза выражает позицию *ta'ṭīl* или что Дирār разделял взгляды мутазилитов по данному вопросу. Мы можем вынести все это за скобки как интересный, но не нужный для нашего исследования контекст. Наша задача — понять, что *объективно* вытекает из данной фразы и, следовательно, какой в принципе могла бы быть позиция (или позиции) ее автора, сконструировав ее (или их) исключительно из *чистой содержательности и законов смыслополагания*. Под чистой содержательностью я понимаю то, что восходит (в конечном счете) к «полотну импрессиониста», к той абсолютной палитре красок, которая выступает как условие нашего сознания; это то, что входит в содержание нашего сознания благодаря глаголам, выражающим чистую текучесть мира. Законы смыслополагания, необходимые для нашего анализа, были изложены выше.

Нам нужно только одно замечание, прежде чем приступить к делу. Оно касается выражения «смысл того, что...», фигурирующего в нашей фразе трижды, один раз в полном и дважды — в усеченном виде. Это выражение активно использовалось мутазилитами, когда они давали метафорическое, не прямое истолкование многочисленным антропоморфным атрибутам Бога, содержащимся в Коране, чтобы избежать проблем, вытекающих из явного уподобления Бога тварям.

¹³ Мутазилизм — первое направление классической исламской философской мысли; возникает в VIII в.

(Бог не имеет ничего общего с сотворенным миром — таков краеугольный камень исламского вероучения, а любое уподобление ставит это положение под вопрос.) Утверждая, что, к примеру, «рука» Бога, упомянутая в Коране, означает не телесный орган (прямое значение слова «рука»), а «милость», они использовали выражение «смысл “руки” — “милость”», и т. п. Термин «смысл» тут употребляется не случайно, и само это выражение, как и прием метафорического толкования, опирается на теорию указания на смысл, которая была разработана во времена мутазилитов, стала одним из базовых элементов классической арабской филологии и использовалась и в фикхе, и в философии. Мы сейчас не будем вдаваться в особенности этой теории¹⁴; нам достаточно здесь того, что выражение «смысл того, что... — это...» сигнализирует, что воспринимаемое нами явное слово или выражение отправляет к своему неявному значению (которое, согласно названной теории, не произвольно, а определено каждый раз особыми факторами). Иначе говоря, вместо того, чтобы работать с атрибутом «знающий», мы должны работать с атрибутом «не невежественный», как бы заменяя в своем сознании первый на второй¹⁵.

Приступим к нашему анализу. Фраза представляет собой идеальный пример минимального субъект-предикатного комплекса, где роль субъекта играет «Бог», а роль предикатов — «знающий», «могущественный» и «живой». Дир̄ар предлагает заменить их на (соответственно) «не невежественный», «не бессильный», «не мертвый». Вопрос заключается в том, приведет ли такая замена к отрицанию реальности божественных атрибутов; будет ли она означать, что атрибут указан лишь номинально, тогда как в реальности данное имя ни на что не указывает?

Уточним вопрос: что значит «в реальности»? У нас нет никакой иной реальности, кроме реальности смыслополагания. И дело не только в том, что мы не можем «проверить», как обстоят дела у Бога с реальностью его атрибутов. О чем бы ни шла речь, мы имеем дело со смыслополаганием, подчиняющимся собственным законам, даже на уровне

¹⁴ Об этой теории и ее базовых принципах, которые, к слову, определяются именно процессуальным способом мышления, можно посмотреть, например, в: *Ибн Араби. Избранное* / Пер. с араб., вводная статья и коммент. А. В. Смирнова. Т. 2. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. С. 201 и далее.

¹⁵ Это будет так и в том случае, если Дир̄ар не имел в виду метафорическое толкование, а хотел показать таким образом прямой смысл атрибутов; данное положение, вытекающее из теории указания на смысл, останется верным и в этом случае. Других вариантов понимания, кроме указания на прямой или переносный смысл, выражение «смысл того, что...» не предполагает.

чувственного восприятия: видение вещи — это полагание вещи, которое означает осуществление выбора (преобразование «Г → И^С» или «Г → И^П»: выбор неизбежен) и формирование, после этого и на основе этого, субъект-предикатного комплекса. Поэтому стоит попробовать сформулировать вопрос в терминах теории смыслополагания. При каких условиях предложенное Дир̄аром перетолкование субъект-предикатных комплексов будет означать отрицание содержательности, стоящей за номинальностью атрибутов? Устранить чистую содержательность значит устранить, убрать из рассмотрения то действие, выраженное глаголом, преобразованием которого получено имя, фиксирующее интересующий нас атрибут. При каких условиях замена атрибута «знающий» на атрибут «не невежественный» будет означать устранение действия «(по)знание»? Ведь с его устранением действительно устранится и та содержательность, которая связана с именем «знающий», а значит, и реальность атрибута «знающий» (это и будет тем, что названо в арабской мысли *ta'tīl* — «обездвиживание» атрибутов). Отмечу в скобках, что такая формулировка вопроса точна, в отличие от традиционной. Негативная теология, строящаяся как отрицание божественных имен, оставляет поле для вопроса о том, что отрицание все же как-то определяет, а значит, приписывает нечто положительное. Такого рода рассуждения порождены неточностью традиционной постановки вопроса, тогда как предложенная постановка вопроса на языке теории смыслополагания полностью устраняет эту неточность, а вместе с ней — и почву под бесконечными рассуждениями о том, что отрицание оборачивается своей противоположностью, утверждением.

Начнем по порядку. «Бог знающий» → «Бог не невежественный»: такую замену предлагает Дир̄ар. Допустим, что Дир̄ар (1) рассуждает в субстанциальном ключе и (2) соблюдает элементарные требования соответствующей (родовидовой) логики построения понятий и рассуждений. Допустим также, что (3) мы имеем дело с языковой небрежностью, т. е. что «невежественный» образует дихотомическую пару со «знающий», когда будут работать законы исключенного третьего (ЗИТ) и противоречия: можно быть либо «знающим» что-то, либо «невежественным» в отношении этого (отрицательная формулировка ЗИТ) и необходимо быть либо «знающим», либо «невежественным» в отношении чего-то (положительная формулировка ЗИТ); «знающий» не является «невежественным» в отношении одного и того же. (На уровне естественного языкового восприятия это как будто и не вызывает возражений, поскольку «быть невежественным» и значит «не знать»).

В таком случае мы обнаружим, что предложенные Дир̄аром замены ровным счетом ничего не дают. Ведь «не невежественный» *по определению* в этом случае будет означать то же самое, что «знающий»: если «невежественный» — это «не знающий», то «не невежественный» = «не не знающий» = «знающий». Никакого устранения из рассмотрения содержательности, приносимой глаголом «знать», не происходит; более того, мы имеем вместо перетолкования — просто тавтологию. То же самое будет верно для двух других атрибутов.

Оправдано ли допущение (3)? Даже если речь не идет о строгой дихотомии по форме, все же содержательно имеется в виду именно она. Вряд ли будет правильным предполагать, что между знанием и невежеством имеется некое промежуточное состояние «полузнания», так что, отрицая божественное невежество, мы бы допускали полузнание Бога вместе с его знанием. Кроме того (и это главное), предположение о контрарном, а не контрадикторном характере этих противоположений (то же самое верно и для двух других атрибутов) не только не спасает ситуацию, но и ухудшает ее, поскольку в таком случае область утверждаемого за счет отрицания негативных атрибутов только увеличивается. Поэтому мы можем отказаться от допущения (3), не меняя вывода: рассуждение Дир̄ара, понятое в русле субстанциально-ориентированной логики, объективно означает тавтологию.

Оправдано ли допущение (2)? Мы не можем ответить на этот вопрос, поскольку он задан относительно истинности факта, тогда как не в наших силах установить, что именно «было в голове» у Дир̄ара, когда он формулировал данное высказывание. Мы можем лишь перебирать варианты. Предположим, что это допущение неверно; тогда мы обязаны признать — более того, не можем не признать, — что Дир̄ар не знал элементарных правил аристотелевской логики или не следовал им, осознанно или неосознанно. Дальше — дело нашего выбора: мы можем исследовать биографию Дир̄ара, чтобы попытаться уточнить ответ на этот вопрос; мы можем сказать, что заниматься высказываниями человека, который не знает или не соблюдает элементарных правил рассуждения, не интересно, и т. д. Как бы то ни было, если допущение (2) неверно, мы обязаны признать, что высказывание Дир̄ара построено на элементарной логической ошибке и, следовательно, ничего на деле не говорит. Поскольку в таком случае у нас уже нет никаких правил, которыми мы могли бы руководствоваться, из высказывания Дир̄ара можно извлекать любой смысл или не извлекать никакого. Если же мы считаем, что это высказывание заслуживает внимания (неважно, почему мы так считаем: или же исходя из имеющихся сведений

о Дирāре, или же из уважения к нему, или просто потому, что нам так хочется), мы обязаны признать правильность допущения (2). Однако важно, что признание или непризнание оправданности допущения (2) ничего не меняет в плане установления объективного смысла фразы: она все равно объективно представляет собой тавтологию, неважно, понимал это ее автор или не понимал, хотел он ее высказать или не хотел.

Итак, верны или не верны допущения (3) и (2), высказывание Дирāра объективно представляет собой тавтологию. Однако обсуждать правильность допущений (3) и (2) имеет смысл только в том случае, если верно допущение (1), поскольку эти допущения имеют отношение только к логике субстанций. Следовательно, вопрос стоит так: верно ли допущение (1)?

Если вопрос задан о факте: действительно ли Дирāр рассуждал в субстанциальном ключе, — то мы не можем на него ответить, опираясь на знание законов смыслополагания, поскольку эти законы не определяют факты. Они определяют лишь то, как могут выстраиваться факты, и поэтому мы можем точно сказать, что, если Дирāр действительно мыслил в субстанциальном ключе, то его рассуждение — тавтология. Мы можем также, опираясь на знание этих законов, предположить, что Дирāр рассуждал иначе; предположить, что допущение (1) неверно и что это построение выполнено в процессуальной логике.

Такое допущение требует от нас истолковать субъект-предикатные комплексы в соответствии с положениями процессуальной логики. Предикат «знающий» будет связан здесь со своей противоположностью; поскольку предикат в процессуальной логике фиксирует носителя предиката как действующего, в качестве противоположности здесь выступает претерпевающее. «Знающий» *предполагает* (требует, вызывает к жизни) здесь «познаваемое»; «знание» как процесс схватывает единство противоположностей в этой логике, единство знающего и познаваемого.

Таковы базовые требования этой логики, аналогичные тем, что определены столь же базовыми представлениями о дихотомическом делении рода. Из них вытекают столь же очевидные и непреложные требования, сколь очевидны и непреложны законы, верные в рамках родовидовой логики. Один из них — необходимая связанность противоположностей: необходимость наличия претерпевающего для действующего; этим вызвана к жизни едва ли не центральная и самая болезненная проблема в области божественных атрибутов — проблема безначальности имен, выражающих аспект действия (как Бог может

быть «знающим» до сотворения «познаваемых» вещей?). Есть и другие; но речь сейчас даже не о них, а о том, что будет означать высказывание Дирāра, взятое в соответствии с требованиями процессуальной логики.

В таком случае атрибут «знающий» указывает на процесс «(по)знание», инициатором (действителем) которого является Бог. Мы сейчас оставляем в стороне вопрос о том, что в таком случае требуется «познаваемое», поскольку об этом в разбираемой фразе речь не идет. Важно не это; важно, что в процессуальной логике атрибут «знающий» *не предполагает дихотомических обязательств по отношению к атрибуту «невежественный»*. Совсем не потому (предвижу «остроумное» возражение), что в процессуальной логике можно «быть знающим» и «быть невежественным» одновременно; а потому, что в процессуальной логике вещи не бытийствуют, они включены в структуру процесса¹⁶. Законы процессуальной логики вовсе не отрицают законов субстанциальной логики; они работают с другими вещами. Процессуально-ориентированное толкование фразы «Бог — знающий» берет в качестве вещи процесс «(по)знание», а не Бога как субстанцию («субстанцию» не в смысле онтологии — Бог, конечно, не субстанция, — а в смысле логики организации предикации.) Это «сдвигание» вещиности при переключении между субстанциально-ориентированной и процессуально-ориентированной перспективами объясняет, почему законы соответствующих логик не конфликтуют. Атрибут «знающий» здесь, в пространстве процессуальной логики, будет предполагать обязательства связанности с противоположностью (с «познаваемым»), откуда и вытекает названная центральная проблематика божественных имен. А атрибут «невежественный» выражает аспект действителя для действия «не-ведать» (представим себе такой «цельный», единый глагол; если представим себе еще и отсутствие морфологического отрицания «не», то получим аналог арабского глагола *джахила* — его имя действителя и употреблено здесь, — который морфологически не имеет отрицания и в этом смысле означает некое «положительное» действие).

Что тогда означает замена субъект-предикатного комплекса «Бог — знающий» на субъект-предикатный комплекс «Бог — не неведающий»? Она означает *замену процесса*: вместо процесса «(по)знание» мы

¹⁶ С этим связано отсутствие связки «есть» в процессуальной логике и иная технология связывания субъекта и предиката в субъект-предикатный комплекс. Я вовсе не касаюсь здесь этого вопроса: его невозможно осветить походя, и ему посвящены отдельные работы.

вводим в рассмотрение процесс «неведение» (согласимся с такой искусственной русской формой; в арабском соответствующее слово совершенно естественно). «(По)знание» устранено заменой, его как будто и нет, а вместо него — другой процесс. Но и этот процесс «неведение» у нас отрицается, поскольку отрицается атрибут «невежественный»: «Бог — не невежественный», говорит Дир̄ар. Таким образом, мы получаем два отрицания: процесс «(по)знание» отрицается потому, что соответствующий атрибут перетолковывается; а процесс «неведение» отрицается потому, что соответствующий атрибут отрицается частицей отрицания «не»¹⁷.

Это значит, что мы утверждаем, что Бог не совершает действия «(по)знавать» (поскольку перетолковываем соответствующий атрибут) и что он не совершает действия «не-ведать» (поскольку отрицаем соответствующий атрибут). В таком случае мы действительно устраняем всякую содержательность, стоящую за номинально выраженными атрибутами, неважно, позитивными или негативными. В этом случае, истолкованное в соответствии с требованиями процессуальной логики, высказывание Дир̄ара (а) действительно имеет смысл, не превращаясь в тавтологию и (б) действительно означает устранение реальности божественных имен (*ma'ṭīl*)¹⁸.

Как на самом деле мыслил Дир̄ар и выражал ли он позицию *ma'ṭīl*? Я не знаю. Но я знаю, что, если он мыслил субстанциально,

¹⁷ Мнение о том, что *лайса* — частица, высказывалось арабскими грамматиками; альтернативное мнение заключалось в том, что морфологически (с точки зрения высказанности — *лафз*) это слово — глагол (изменяется по временам и лицам), хотя лишено смысла действия, а значит, с точки зрения смысла (*ма'нан*) слово *лайса* — не глагол.

¹⁸ Точно такой же анализ верен для второго атрибута — «могущественный», который заменяется на атрибут «бессильный»: в арабском это также имена действительные, которым соответствуют два независимых процесса, выраженных «положительными» словами (без морфологического отрицания). Однако этот анализ лишь с оговоркой применим к третьей паре «живой-мертвый»: соответствующие арабские слова *ḥayī* и *mayīyūt* морфологически не являются именами действительного, и необходимо определенное усилие, чтобы истолковать их в процессуальном ключе. Это — очень интересный случай, который демонстрирует правило универсализации логики смысла в нашем мышлении: принятый способ смыслополагания применяется не только к вещам, которые «органичны» для него (в нашем случае — к собственно процессам), но распространяется и на другие, которые начинают рассматриваться в той же логике в модуле «как если бы» (так мы применяем субстанциальную логику к вещам, которые не являются субстанциями; а здесь процессуальная логика применена к атрибутам, которые, строго говоря, не связаны однозначно с процессуальностью).

он *не* выражал эту позицию и либо допускал логическую ошибку и формулировал тавтологию, думая, что говорит нечто содержательное, либо на самом деле утверждал реальность божественных атрибутов. И я знаю, что, если он мыслил процессуально, он выражал эту позицию, а его мысль сформулирована последовательно, кристально чисто и совершенно отчетливо.

Что означает фраза «Смысл того, что Бог знающий, — что Он не невежественный»? Она ничего не означает до того, как мы применили технику логико-смыслового анализа. Когда думают, что могут «открыть» содержание данной (или любой другой) фразы, не обращая внимания на эту технику, на самом деле подставляют, не замечая этого, привычную логику смысла, молчаливо считая ее единственно возможной и трактуя высказывание (не только это — любое) как субъект-предикатный комплекс, выстроенный по законам субстанциально-ориентированного смыслополагания. Понять, что значит высказывание, значит показать его выстроенность по законам смыслополагания и, если нельзя (как в разобранным случае) точно решить, какая из возможных логик смысла лежит в его основании, показать альтернативы и исследовать все вытекающие следствия.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Набросок понимания сознания как смыслополагания — так можно обозначить суть проделанной работы. Ключевые категории здесь — смысл и осмысленность. Смысл понимается как чистая связность, или, что то же самое, как чистая целостность. Та связность, которую мы обнаруживаем и в мире (связность характеристик вещи, дающая вещь — удивительный факт, достойный восхищения: почему вместо набора красок мы имеем *вещи*?), и в нашей речи (связность субъекта и предиката фразы, запараллеливающая связность мира), возможна благодаря чистой связности и служит ее разворачиванием. Связность мира и связность речи могут быть поняты из чистой связности; осмысленность может быть понята из смысла, но не наоборот: связность нельзя построить из несвязных единиц, связность может быть только изначальной. Вот почему мы можем объяснить мир, исходя из анализа сознания, но не наоборот. Целостность, которую мы обнаруживаем в мире, может быть понята только как след чистой целостности, ее нельзя выстроить из того, что изначально не обладало связностью и не было причастно целостности.

Что значит, что мы обнаруживаем в мире целостность? Я имею в виду удивительный факт: мир, в котором мы живем, ведет себя в соответствии с законами аристотелевской логики; мы не можем себе представить, к примеру, что некий предмет может быть белым и не белым одновременно в одном и том же смысле; или не можем представить (вслед за Витгенштейном), что «пятно в поле зрения» может быть лишено цвета: оно обязано его иметь, в соответствии с положительной формулировкой закона исключенного третьего. Это — непреложные законы, и мы знаем о них почти две с половиной тысячи лет. Сказать, что мир ведет себя в соответствии с ними, значит сказать, что предикация устроена строго определенным образом и не может быть устроена иначе, с нарушением этих законов. Между тем предикаты ведут себя именно так потому, что включены в конкретизированную целостность, развернутую как противоположение-и-объединение; отношения отрицания (противоречия) и объединения однозначно заданы конкретной трактовкой противоположения-и-объединения, т. е. конкретной трактовкой чистой целостности.

Что нового было сказано на предшествующих страницах, что нового мы узнали в сравнении с тем, что давно известно? Всегда считалось, что базовые законы аристотелевской логики приложимы к миру «вообще», что они универсальны; если брать именно мир, в котором мы живем и как он дан человеку, в их универсальности невозможно сомневаться. Именно на этом в конечном счете основана многовековая вера в универсальность разума, его общечеловеческую природу и, следовательно, фундаментальную универсальность истории человечества. Однако мы увидели, что видеть мир субстанциально значит давать одну из (по меньшей мере двух) возможных его интерпретаций. Законы известной нам аристотелевской логики — это не законы устройства «объективного» мира, а законы устройства смыслополагания. От этого они не перестают быть объективными: как мы видели, их невозможно нарушить; от этого они перестают быть законами «объективного мира». Видеть мир субстанциально значит не открывать истину, законосообразность, устойчивость (и т. д.) мира; это значит открывать истину, законосообразность, устойчивость (и т. д.) смыслополагания.

Что от этого меняется? Почти все. Субстанциальная интерпретация текучести мира — лишь одна из возможных; не менее возможна и не менее истинна процессуальная интерпретация *того же самого*. Объективность, данность, независимость от интерпретаций и тому подобные характеристики нельзя сохранить для субстанциальной или процессуальной интерпретаций мира; если их и можно сохранить, то

только для *текучести мира*, для того, что еще не остановлено именем (т. е. не вынута из временного потока: мы видим и здесь параллель между миром и речью, параллель, с которой мы встречались постоянно и которая объясняет, почему наша речь устроена именно так, как она устроена). Ведь именно текучесть инвариантна для двух равно возможных вариантов ее интерпретации, субстанциального и процессуального; при этом сама текучесть мира не содержит ничего, что отдавало бы предпочтение одному варианту перед другим. Они равноистинны; и эта равноистинность несовместимых интерпретаций строго одного и того же бросает серьезный вызов привычному пониманию истинности (вернее, ее разным пониманиям вплоть до конструктивизма), а точнее, требует привести эти *инаковые* интерпретации, субстанциально-ориентированную и процессуально-ориентированную, к *тождести*, применив принцип *то же иначе*. Истинность инвариантного текучего мира как будто порождает истинности обоих вариантов его интерпретации, субстанциального и процессуального, относящихся один к другому как *то же иначе*. (Точно так же понимание номинально одной и той же фразы возможно в двух равноистинных вариантах, субстанциально-ориентированном и процессуально-ориентированном, и истина *самой* фразы — это нечто иное в отношении истин двух равноистинных ее интерпретаций, соотносящихся как *то же иначе*). Между тем мы пока умеем мыслить только остановленное; только то, что возможно благодаря именам, а не глаголам; мы умеем мыслить субстанциально или процессуально, но мы пока не умеем мыслить то, что инвариантно в отношении этих вариантов. Понять соотношение равноистинных вариантов, т. е. субстанциальной и процессуальной интерпретаций одного и того же (а такое разветвление на варианты *всегда* возможно и *всегда* имеет место в нашей смыслополагающей деятельности, неважно, осознаем мы этот выбор или делаем его бессознательно), — это новая задача, открывающая совершенно новые горизонты.

Итак, процессуальная интерпретация мира не менее истинна, чем его субстанциальная интерпретация. Каждый отдельный человек может мыслить и так, и эдак, хотя обычно мы получаем привычку мыслить или так, или эдак от своей культуры. Это — культурная, не врожденная (не естественно обусловленная) привычка. Речь у нас шла о строгой логике; но понятно, что почти никто и почти никогда не мыслит строго логически. Это, конечно, верно; но верно и то, что все прочие модусы мышления получают свою определенность именно в соотношении с этим «нормативным», логически-истинным модусом. В этом смысле

каждый из вариантов мышления, субстанциально-ориентированный или процессуально-ориентированный, универсален: не в том смысле, что все как один мыслят одинаково и логически-выверенно, а в том, что истинность или неистинность, степень отклонения от логически-выверенной истины задаются на основе одних и тех же критериев, пока мы находимся в пределах какого-либо из вариантов организации мышления, определяются в своей конкретности именно им и меняются целиком, если принят другой вариант организации мышления.

Традиционная формальная логика не улавливает того различия и той возможности равноистинной двувариантной интерпретации одного и того же, о которой шла речь в этой работе. Это значит лишь, что традиционная формальная логика недостаточно строга: предпосылки субстанциально-ориентированного мышления принимаются ею молчаливо, как сами собой разумеющиеся. Расширить возможности логики за счет того, чтобы ввести в обсуждение эти логико-смысловые предпосылки, определяющие ход смыслополагания, сделать логику инструментом анализа смыслополагания — еще одна захватывающая задача.

Исторически существующие культуры, например, арабо-мусульманская, не обязательно совпадают в своих границах с теоретически сконструированной культурой как способом смыслополагания. Тем интереснее посмотреть, где, насколько и как такое (не)совпадение имеет место. Есть законы больших чисел; и есть законы культуры. Культура нивелирует индивидуальные различия и вводит их в некое русло. Вот тут, в этом пункте и появляется логика культуры как интегрант индивидуальных, часто разнонаправленных импульсов смыслополагания. Исходя из законов больших чисел и соответствующих статистических распределений, мы не можем сказать, каким будет рост первого встречного на улице и во сколько он(а) войдет в метро. Но исходя именно из этих законов, мы совершенно точно предскажем распределение роста тысячи первых встречных и изменение потока людской массы в метро на протяжении дня. Культура — такой же поток, это вовсе не индивидуальные случаи; хотя поток складывается из единичных случаев, он обладает свойствами, которыми не обладает индивид. Устойчивость культуры — это устойчивость того способа смыслополагания, который «отвечает» за основной вектор ее развития.

МЕХАНИЗМ ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТИНЫ КАК КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИЙ ПРИНЦИП

(Ю. Е. Федорова)

Истина одна, однако она проявляется по-разному и, тем не менее, эта единственная истина не появляется дважды.

Ибн Араби

Выбранное в качестве эпиграфа изречение крупнейшего арабского мыслителя средневековья Мухьи ад-Дина Ибн Араби (1165—1240) представляет собой яркий пример точного, логически выверенного философского тезиса. Во-первых, высказывание Ибн Араби содержит формулировку принципа *тавхид* — важнейшего постулата ислама о единстве и единственности Бога (Истинного, ар. *ал-хакк*), во-вторых, утверждает, что истина есть абсолютная константа, несмотря на наличие разных форм ее проявления, и в-третьих, прекрасно характеризует выбранную нами исследовательскую стратегию — через комплексный анализ базового понятия «истина» эксплицировать основополагающий, системообразующий принцип исламской культуры, благодаря которому она всегда сохраняет свое «я», свою самость.

Нельзя не признать тот неоспоримый факт, что в разных культурах действуют разные механизмы мировосприятия и отличные способы осмысления мира, иначе о каком многообразии мировых культур мы могли бы вести разговор? Попытки найти объяснение тому, что же обеспечивает различие культур и является одним из главных факторов их возникновения и развития, в истории мировой философской мысли предпринимались неоднократно. Достаточно вспомнить концепции культурно-исторических типов крупных русских мыслителей Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, теорию локальных цивилизаций немецкого философа О. Шпенглера, цивилизационную концепцию английского историка А. Тойнби и концепцию «столкновения цивилизаций» американского социолога и политолога С. Ф. Хантингтона. Тем не менее вопрос о том, что обуславливает жизнеспособность культуры,

продолжает оставаться открытым и актуальным, несмотря на то, сколько бы типов культур или цивилизаций ученые ни выделяли, и в каких бы терминах — «диалога» или «столкновения» — ни описывали бы процессы межкультурного взаимодействия.

Хотелось бы подчеркнуть один принципиальный момент: в настоящей статье под понятием «культура» мы понимаем определенный способ смыслополагания¹. Мы исходим из представления о том, что каждая культура вырабатывает в своих недрах базовые понятия, на основе которых она функционирует и развивается. Данные понятия тесно связаны между собой и находят проявление во всех сферах культуры, в том числе в философии, литературном творчестве, искусстве и пр. Зачастую нам представляется, что речь в разных культурах идет приблизительно об одном и том же явлении или философском понятии. К примеру, такие универсальные понятия, как «истина», «единство» и др., обладают этим статусом только потому, что присутствуют в любой культуре, и смысл, который вкладывают в эти понятия, в своей основе един для всех, вне зависимости от культурной принадлежности. Но на деле оказывается, что все обстоит несколько иначе, т. к. в каждой отдельной культуре могут действовать особые механизмы порождения или выстраивания смысла.

В связи с этим можно предположить, что стратегия цивилизационной безопасности России, в первую очередь, должна быть направлена на сохранение культурного единства через признание множественности составляющих ее культур как различных способов смыслополагания. Очевидно, что тема культурного многообразия России чрезвычайно обширна, поэтому в настоящем исследовании мы проведем краткий анализ одного из аспектов смысловой организации исламской культуры и обратимся к рассмотрению основополагающего принципа исламской культуры, связанного с осмыслением истины.

* * *

Для начала попытаемся определить, благодаря чему исламская культура существует как некая целостность, что делает исламскую культуру именно исламской и отличает ее от европейской. Очень часто ответ на этот вопрос сводится к констатации того факта, что существует какая-то особая «восточная» ментальность, которая и обуславливает особенности исламской культуры и определяет основной

¹ Подробнее о понимании культуры как способа смыслополагания см. статью А. В. Смирнова «Сознание как смыслополагание. Культура и мышление» в настоящем издании.

вектор ее развития. Все многообразие мировых культур объясняется существованием принципиально различных способов мировосприятия, обусловленных, в свою очередь, ментальными особенностями. Однако само понятие «ментальность» с трудом поддается четкому и однозначному определению. Ментальность (от лат. *mens, mentis*) — это определенный тип мышления, образ мыслей людей, принадлежащих к той или иной культурной общности в конкретный исторический период². В основе ментальности лежит некий набор взаимосвязанных элементов, представлений и идей. Появление в сознании одного из них приводит в движение всю гамму чувств, связанных с этим элементом, и вызывает у человека неосознанное стремление действовать определенным образом. Более того, ментальность отражает глубокие, фундаментальные различия в способах мышления.

Возникает закономерный вопрос: как в таком случае, являясь представителем одной культуры, можно понять носителей иных ментальных черт, другой культуры, к примеру, исламской? Насколько проницаема для нашего понимания эта культура? Опираясь на существующие научные исследования, можно выделить несколько основных подходов к решению данной проблемы. Каждый из них представляет собой определенную стратегию анализа существующих реалий исламской культуры.

Первый из подходов, универалистский, исходит из предпосылки существования универсальных, общечеловеческих законов мышления, единых для всех без исключения. В этом случае специфичность той или иной культуры не является препятствием для ее подробного анализа и изучения и воспринимается как некое «незначительное отклонение» от общекультурных закономерностей формирования и развития (А. В. Сагадеев, Т. Ибрагим, Л. Масиньон и др.). Несмотря на формальные различия, все мировые культуры на глубинном уровне обладают универсальными характеристиками, выявление которых позволяет исследователям изучать их, познавать и сравнивать.

Противостоящий универализму партикуляризм прежде всего ставит перед собой задачу подробного описания конкретных особенностей изучаемой культуры. Методологическую основу партикуляризма составляет представление о культуре как о специфической, строго организованной системе, все компоненты которой связаны между собой жесткими иерархическими отношениями. Связь между компонентами в любой отдельно взятой культуре строится по своим внутрен-

² Визгин В. П. Ментальность // Новая философская энциклопедия (НФЭ). Т. 2. М.: Мысль, 2001. С 525.

ним законам. В результате чего объяснить сущностное своеобразие иной культуры путем простого проецирования понятийной системы нашего языка на существующие реалии данной культуры, не исказив содержательных отношений между ее компонентами, оказывается невозможным. Поэтому предпринимаются попытки объяснения реалий мусульманской культуры при помощи анализа тех понятийных структур, которые были сформированы в ее среде. К примеру, российский востоковед А. А. Игнатенко в работе «Зеркало ислама» посредством анализа конкретной категории и метафоры *зеркало*³ выявляет характерные особенности исламского образа мысли, связанного с ретроспективностью и проявляющего себя в области философии, теологии, этики и др.

Хотя позиция сторонников партикуляризма оказывается более уязвимой по сравнению с тезисом универсалистов, нельзя не отметить и основного недостатка последнего. Дело в том, что рассуждая в духе универсалистов, мы не учитываем одно очень важное обстоятельство, а именно «двуаспектность» основных областей теоретического мышления в арабо-мусульманской культуре⁴, на которую указывает А. В. Смирнов в работе «Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры». В течение длительного времени арабские мыслители воспринимались лишь как продолжатели античной традиции, активно использовавшие достижения древнегреческой мысли, а сама арабо-мусульманская философия носила статус чисто комментаторской. Внимание заострялось лишь на одном аспекте формирования арабо-мусульманской философии. Но значительные успехи, достигнутые к настоящему времени в арабистике, позволяют утверждать, что неправомерно говорить о мусульманской философии лишь как о специфически переработанной аристотелевской традиции. В недрах самой исламской цивилизации было создано нечто принципиально отличное от античной традиции и несводимое к ней, предназначенное для решения иных теоретических задач (речь идет о специфически мусульманских направлениях в философии, таких как: мутазилизм, ранний ишракизм, суфизм).

Поэтому необходимо упомянуть о еще одной стратегии исследования реалий арабо-мусульманской культуры, связанной с «воссозданием смыслового поля интерпретируемой культуры»⁵, предложенной

³ Игнатенко А. А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. С. 18.

⁴ Смирнов А. В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. Семиотика и изобразительное искусство. М.: ИФРАН, 2005. С. 84.

⁵ Там же. С. 88.

А. В. Смирновым и апробированной на арабоязычном философском материале. Изучая исламскую культуру через тексты, мы в первую очередь работаем в области значений, пытаясь сначала понять, а затем адекватно передать на языке перевода то, что было высказано мусульманами с использованием иных, чем наши, языковых схем. Поэтому ключевой здесь оказывается осуществляемая в этой культуре процедура смыслополагания, понимание механизма которой и помогает объяснить, почему мы не можем изучать исламскую культуру, некритически используя понятийный аппарат, выработанный в нашей культуре. В рамках данной стратегии на первый план выходит понимание механизма наделения смыслом, который изначально очерчивает круг всех возможных значений конкретного понятия.

Основополагающим понятием для исламской культуры безусловно является «истина», причем, это замечание справедливо и в отношении многих других культур. Это и есть та отправная точка, с которой начинает разворачиваться категориальная сетка культуры, а потому можно предположить, что именно механизм осмысления «истины» является культуuroобразующим принципом исламской культуры и лежит в основе ее смысловой организации. Но важно помнить, что мы увидим принципиально иное понимание и трактовку этого понятия по сравнению с тем представлением об истинности, какое сформировалось у нас, как представителей западной культуры.

* * *

Сразу отметим, что в нашем исследовании речь идет именно о классическом понимании истины как единой, логически непротиворечивой и понятной для всех, в отличие от постмодернистских трактовок этого понятия. Сложившееся в западной культуре традиционное понимание «истины» сводится к следующей формулировке: истина — это строгий, логически верный, четко сформулированный тезис, который адекватно отражает сущностные характеристики какого-либо предмета или явления, иначе говоря, «идеал знания и способ его достижения (обоснования)»⁶. Эта трактовка истины связана с представлением об иерархичной и многоуровневой структуре реальности. Один из уровней реальности именуется «явлением», а другой «сущностью». Сущность характеризуется как «внутреннее содержание предмета,

⁶ Касавин Т. И. Истина // Новая философская энциклопедия (НФЭ). Т. 2. М.: Мысль, 2001. С. 169.

выражающееся в устойчивом единстве всех многообразных форм его бытия»⁷ и детерминирующее свойства конкретного предмета, его отношения с другими объектами. Явление представляет собой «то или иное обнаружение предмета, внешние формы его существования»⁸, обусловленные его сущностью. Вследствие этого, сам процесс познания действительности понимается как сложный и многоступенчатый.

Постепенно сложилось убеждение, что обыденное, привычное восприятие вещей часто оказывается поверхностным, не схватывает их сути, что, в свою очередь, порождало стремление проникнуть в глубинные, более ценные с точки зрения истинности, слои реальности. И только познание сущностных особенностей предмета могло в полной мере претендовать на статус истинного. И как результат подобных мыслительных построений, предпринятых в рамках западной традиции, мы можем наблюдать использование понятий «явление» и «сущность» как строго противоположных.

Однако эти понятия оказываются неразрывно связанными друг с другом в силу того, что одно из них предполагает другое: нет сущности без ее проявления, и нет явления без сущности. Но данное обстоятельство вовсе не говорит о том, что «явление» и «сущность» могут совпадать друг с другом. Более того, явление выражает только одну из сторон сущности и никогда не совпадает с ней полностью. В явлении, кроме необходимых, общих и существенных, присутствует целый ряд случайных, индивидуальных и изменчивых признаков, поэтому по объему свойств оно превосходит сущность, но в отношении возможных способов реализации сущность значительно богаче своего проявления.

Подобная неразрывная связь явления и сущности как раз и служит неперемным условием возможности всякого познания. В данном случае познание понимается как некое движение, в процессе которого вслед за фиксацией внешних, поверхностных, наблюдаемых свойств предмета происходит постепенное раскрытие причин его возникновения и существования, закономерностей развития и т. д. Познание сущности достигается через познание ее проявлений. Более того, познание представляет собой прежде всего поэтапное углубление нашего знания. Сначала оно движется от явлений к сущности, а далее углубляется от сущности первого порядка к сущности второго порядка и т. д.,

⁷ Сущность и явление // Новая философская энциклопедия (НФЭ). Т. 3. М.: Мысль, 2001. С. 682.

⁸ Там же. С. 3.

стремясь более полно обосновать причинные связи, закономерности, тенденции изменения и развития.

На первый взгляд может показаться, что понимание истины в исламской культуре не должно резко отличаться от представления об истине в западной культуре. Но так может показаться только на первый взгляд, если мы оставим без должного внимания вопрос об их содержательном различии. Это различие проявляется в механизме осмысления истины в исламской культуре как соотношения понятий «явное» и «скрытое». Чтобы описать понятия «явное» и «скрытое», мы рассмотрим одно из основных положений исламской теории познания. Любая вещь понимается как имеющая две стороны: «явную» (*захир*) и «скрытую» (*батин*). Причем, понятием «явное» (*захир*) описываются все те свойства и качества вещи, которые доступны непосредственному восприятию, а «скрытое» (*батин*) включает в себя тот смысл, который оказывается «спрятанным» за чувственно познаваемой наружностью вещи и постигается исключительно разумом.

Можно выделить и характерные черты понятий «явное» и «скрытое», позволяющие выявить особенности их соотношения. Во-первых, *захир* и *батин* составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга. Во-вторых, ни *захир*, ни *батин* по отдельности не обладают исключительным статусом истинности. В-третьих, и *захир*, и *батин* оказываются одинаково значимыми в отношении того, что они утверждают. А. В. Смирнов отмечает:

[...] лишь вкупе и в возможности взаимного перехода «зāхир “явленное” ⇔ бāтин “скрытое”» они создают истинность утверждаемого ими смысла, причем это понимание распространяется не только на сами эти термины, но и на любые пары, которые могут быть описаны как находящиеся в соотношении «зāхир “явленное” — бāтин “скрытое”»⁹.

В исламской культуре ни *захир*, ни *батин* в отдельности не могут выступать как подлинная характеристика вещи, как свидетельство ее истинности. Ведь «скрытое» постольку может считаться «скрытым», поскольку наличествует «явное» как отличное от него, таким образом, ни одно из них не существует без другого. А под истиной понимается такое соотношение *захир* — *батин*, когда одно из них адекватно представляет другое, гармонично взаимодействует с ним.

⁹ Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 85.

Опираясь на приведенное выше описание понятий *захир* и *батин*, необходимо отметить, что «явное» и «скрытое» вещи обнаруживают тесную взаимосвязь, обуславливают друг друга. Ни одному из них не может быть отдано предпочтение перед другим, в отличие от «явления» и «сущности», первое из которых всегда воспринимается как менее истинное и, следовательно, менее ценное и подлинное. Указанные «равно — значимость и равно — истинность» *захир* “явленного” и *батин* “скрытого”¹⁰ как раз и служат показателем их содержательно-го отличия от категорий «явление» и «сущность». Таким образом, мы видим, что понятия «явное» и «скрытое» не могут быть сведены к понятиям «явление» и «сущность», разработанным западной культурой.

* * *

Теперь мы рассмотрим, каким образом работает механизм осмысления истины через соотношение категорий *захир* “явное” — *батин* “скрытое”. Этот логико-смысловой процесс можно иллюстрировать на примере любой из сфер исламской культуры (философия, литература, искусство), поскольку данные категории пронизывают каждую из них.

Прежде всего обратимся к мусульманской философской традиции и рассмотрим, каким образом проблематика, связанная с осмыслением истины¹¹, стала стержнем философской рефлексии на мусульманском Востоке. Каждая из школ, последовательно сменявших друг друга в истории классической исламской философии, особенно тщательно подходила к осмыслению проблемы истины, пытаясь найти ответ на два ключевых вопроса: 1) что такое истина? (как должно мыслить это понятие); 2) как можно познать истину?

В арабском языке для обозначения истины служат термины «*хакк*» (верный, установленный) и «*хакика*» (истинность, достоверность), образованные от корня *х-к-к*, который передает смысл «быть действительным, реальным, устанавливать истину». «Истина» в персидском языке передается термином *хакикат* и имеет коннотацию того, что утверждено (*сабит*) как безусловное (*кат'*) и несомненное / достоверное

¹⁰ Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 84.

¹¹ См. подробнее: Smirnov A. Truth and Islamic Thought // A Companion to World Philosophies / Ed. by E. Deutch, R. Bontekoe. 1st ed. Blackwell publishers, 1997. P. 437—447.

(*йакин*)¹². В классической средневековой исламской мысли под истиной¹³ понимается такое соотношение «явного» и «скрытого» (*захир* и *батин*), когда одно из них адекватно представляет другое, гармонично взаимодействует с ним. Под «явным» может пониматься как «вещь» (*шай*), так и «высказанность» (*лафз*), а под скрытым — «смысл» (*ма'нан*). Истина (*хакика*) утверждается в правильности и равноправии перехода «явное — скрытое» и связывается с понятием «утвержденность» (*субут*). Таким образом, в истолковании понятия «истина» можно выделить два аспекта: 1) гносеологический: истина (достоверность) как главная ценность знания с точки зрения его соответствия реальности; 2) онтологический: истина как осуществленность вещи в бытии, соответствующая в этом смысле понятию «необходимость» (*вуджуб*) вещи.

Представление об абсолютной истине все мусульманские мыслители связывали с божественной реальностью, поэтому и способ разрешения проблемы истины напрямую зависел от того, как они мыслили соотношение Бога и мира. Представители первой философской школы (калама)¹⁴ — мутазилиты осмысливали проблему соотношения Бога и мира в рамках дискуссии о божественных атрибутах. Мутазилиты выделяли «атрибуты самости» (*сифат аз-зат*) и «атрибуты действия» (*сифат ал-фи'л*). Сотворение мира Богом объяснялось через атрибуты «знание», «могущество», «воля» и «жизнь». Мутазилиты также активно разрабатывали проблематику, связанную с логическим аспектом истины. Они обращались к вопросам типологизации суждений, которые могут быть истинными или ложными, определения статуса суждения (истина или ложь), если его невозможно соотнести с реальностью в силу объективных или субъективных причин, и др.

В арабоязычном перипатетизме¹⁵, опиравшемся на античное аристотелевское наследие, понятие истины активно использовалось не только в силлогистике, но и в рамках разработки онтологической проблематики. В основе философской системы Ибн Сины — крупнейшего представителя *фальсафы* — лежит представление о Боге как

¹² Толковый словарь Диххуда, сл. ст. «хакикат». URL: <http://www.loghatnaameh.org/dekhkhoworddetail-56da9a6892ba41fcb07f577d53b2a49e-fa.html> (дата обращения 25.09.2012).

¹³ *Смирнов А. В.* Истина в арабо-мусульманской философии (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1305.html> (дата обращения 25.09.2012).

¹⁴ *Ибрагим Т.* Калам (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1344.html> (дата обращения 25.09.2012).

¹⁵ *Ибрагим Т.* Перипатетизм арабоязычный (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/2298.html> (дата обращения 25.09.2012).

Необходимосущем и первопричине всего сущего. Ибн Сина описывает истину (*хакк*) как одно из основных свойств Первоначала: «Истинный [...] тот, кто является абсолютно истинно всемогущим, кто не нуждается в другой вещи, тот, в ком заключена сущность всех вещей, ибо все вещи исходят от него или от того, сущность чего исходит от него»¹⁶.

В философии исмаилизма¹⁷ осмысление и способ познания истины были обусловлены представлением об особом принципе организации мироздания. Основные положения исмаилитской онтологии были изложены в сочинении «Успокоение разума»¹⁸ (*Рахат ал-акл*) Хамид ад-Дина ал-Кирмани (конец X – начало XI вв.). Универсум представляет собой систему сбалансированных структур, организованных схожим образом. Все сущее в мире принадлежит к определенной структуре и может быть адекватно познано только в рамках этой структуры. Принцип иерархической гармонии, пронизывающий универсум, может быть прослежен на разных уровнях. Познание одной из этих структур позволяет узнать все об остальных, т. к. действует принцип трансляции смыслов между структурами. Структуры универсума разделяются на два типа: «явные» и «скрытые». Исмаилитская теория познания исходит из предположения о том, что «скрытая» структура мироздания (как и любой ее отдельный элемент) познается через «явную».

Выдающийся представитель ишракизма¹⁹ Шихаб ад-Дин Йахйя ас-Сухраварди говорит о двух типах познания истины: непосредственное интуитивное познание и рациональное (дискурсивное) знание. Познание «я» для ас-Сухраварди служит прообразом непосредственного познания истины. Но поскольку большинство людей не в состоянии сразу же познать истину во всей полноте, они вынуждены обращаться к дискурсивному познанию. Полное и совершенное познание истины достигается в состоянии озарения (*ишрак*), которое непосредственно выявляет, раскрывает истину (*хакк*) и не нуждается в проверке.

В философском суфизме понимание истины складывалось по мере эволюции суфийского учения²⁰. Сначала возникли и получили широ-

¹⁶ *Ибн Сина (Авиценна)*. Указания и наставления // Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 340.

¹⁷ *Смирнов А. В.* Исмаилизм (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1299.html> (дата обращения 25.09.2012).

¹⁸ *Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995.

¹⁹ *Смирнов А. В.* Ишракизм (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1330.html> (дата обращения 25.09.2012).

²⁰ *Насыров. И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 11.

кое распространение т. н. «опьяненное» и «трезвое» направления в суфизме, на смену которым пришел философский суфизм Ибн Араби. До формирования теоретического суфизма в исламской философии постулировалась внеположность Первоначала (Бог) порождаемому им ряду вещей (мир). Ибн Араби переосмысливает соотношение «мир — Бог» таким образом, что они становятся взаимозависимыми, параллельными и рассматриваются как условия друг для друга. Для описания подобного взаимоотношения творения и Бога-Истины он использует пару ключевых понятий — «явное» и «скрытое» (*захир* и *батин*). Бог и мир понимаются как два взаимозависимых аспекта миропорядка (*'амр*) — «явный» и «скрытый», «вечный» и «временной», «единый» и «множественный».

Каждая вещь наличествует в двух состояниях: как конкретная реальная сущность и как «утвержденная воплощенность» (*айн сабита*), пребывающая в Первоначале. Каждая вещь в виде *айн* всегда есть сама по себе, будучи в состоянии как существования, так и не-существования: «вещь утверждена в обоих состояниях»²¹. Творение понимается не как создание вещи из ничего, а как перевод Богом вещи из состояния «утвержденной воплощенности» в состояние конкретной сущности мира. Каждая вещь в мире является воплощением божественной реальности, что по сути означает единство бытия (*вахдат ал-буджуд*). В философской системе Ибн Араби Бог не единожды творит мир, в каждом момент времени он воплощается как Творение, и в то же мгновение Творение теряет свою воплощенность и возвращается в Бога. Единственно возможным способом познания «живой» божественной реальности может быть только «смятение» или «растерянность» (*хайра*), что приводит познающего Истину к постоянному отношению явного и скрытого, творения и Творца.

В целом в арабской философии, если не принимать во внимание отдельные нюансы понимания истины в каламе, перипатетизме, исмаилизме и ишракизме, идеалом истины была «уверенность» (*йакин*), т. е. достижение абсолютной, непоколебимой, незыблемой точности и абсолютной достоверности знания. Абу Хамид ал-Газали в сочинении «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мункиз мин ад-далал*) эксплицирует суть данного понимания истины и отмечает, что «... достоверное знание — это такое знание, когда познаваемая вещь обнаруживает себя так, что при этом не остается места для сомнений, а само оно не сопряжено с возможностью ошибки и иллюзии — когда рассудок

²¹ Смирнов А. В. Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 348.

оказывается бессильным дать оценку его достоверности»²². В суфизме Ибн Араби сущностной характеристикой истины становится «процессуальность», смысл которой заключается в том, истина выявляется через соотношение, взаимный переход понятий «явное» и «скрытое» при условии, что одно из них адекватно представляет другое. Именно в равноправии этого перехода и утверждается истина.

* * *

В философии суфизма, помимо арабской, существует еще и иранская ветвь. Последняя возникла и формировалась на основе древнеперсидского зороастрийского наследия и представлена, в основном, памятниками философско-поэтического характера. Так из области чистой философской рефлексии, теоретически отточенной арабскими мыслителями, мы перемещаемся в другую область исламской культуры, в сферу персидской литературы, чтобы проследить, каким образом механизм осмысления истины детерминирует структуру и проблематику в отдельно взятом поэтическом тексте.

Мы принципиально не обходим своим вниманием персидскую литературу, хотя часто можно встретить мнение, что поэтические сочинения не могут служить надежной основой для того, чтобы получить адекватное представление о философских взглядах какого-либо автора. Подобная ситуация отчасти объясняется отношением к персидской поэзии как к образному, неточному, размытому выражению теоретических идей, которому противостоит точность, определенность и строгая однозначность языка философских трактатов. И столь непривычные для нас формы персидского стихосложения вовсе не являются препятствием для постижения конкретных идей. Более того, персидская поэзия представляет собой точное выражение философских положений.

Одним из блестящих образцов персидского поэтического творчества по праву считается поэма «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*), повествующая о путешествии птиц к их царю-Симургу, написанная персидским поэтом и мыслителем конца XII — начала XIII в. Фарид ад-Дином Аттаром. Краткий анализ этой поэмы, выполненный на основе нашего перевода значительной части поэмы (720 бейтов), позволит

²² *Газали*. Избавляющий от заблуждения // *Ибн Рушд*. Опровержение опровержения / Пер. А. В. Сагадеева. Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетей, 1999. С. 53.

наглядно продемонстрировать, как происходит истолкование истины через связанные с этим понятием категории «явное» и «скрытое».

Суть осмысления истины в поэме Аттара «Язык птиц» с учетом ее онтологического и гносеологического аспектов заключается в раскрытии ее процессуального характера. Если брать поэтический пласт смысла, то процессуальность истины раскрывается через связь с понятием пути (*пах*). Именно это понятие лежит в основе поэтического сюжета о том, как птицы отправляются на поиски своего царя — Симурга. Птицы в поэме Аттара символизируют души людей (суфиев), вставших на путь богопознания. Описывая состояние души суфия, который только вступает на Путь, Аттар с историей каждой птицы связывает легенду одного из коранических пророков, точнее, один из эпизодов испытания стойкости их веры²³. Каждый эпизод, посвященный конкретной птице, содержит поэтический конструкт, который связывает воедино два плана повествования: явный (история испытания пророка) и скрытый (борьба с душой, побуждающей к злу). К примеру, в первой главе поэмы Аттар, приветствуя кукушку, включает в текст историю о пророке Хизре:

643. Приветствую тебя, о кукушка, спой же!
И семь небес тебя осыплют драгоценностями.
644. Ведь на шее у тебя ожерелье верности,
Негоже тебе являть неверность.
645. Пока остается от тебя хоть волосок,
Я всю тебя буду считать неверной.
646. Если возьмешь и освободишься от себя,
Разум укажет тебе путь к [сокровенному] смыслу.
647. Когда разум приведет тебя к [сокровенному] смыслу,
Хизр²⁴ принесет тебе живую воду.

²³ Подробный анализ первой главы поэмы см. в статье: Федорова Ю. Е. «Птицы — Взыскующие Истины»: анализ первой главы поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина 'Аттара (XII в.) // История философии. № 18. М.: Ин-т философии РАН, 2013. С. 227—247.

²⁴ Х и з р — один из пророков, наделенный Аллахом способностью совершать чудеса. Существует легенда, что где бы он ни садился в пустыне, повсюду вокруг него вырастала зеленая трава. Именно поэтому его называли Хизром. Возможно, именно он был тем самым мудрым и набожным человеком, который встретился с пророком Мусой, о чем повествуется в аятах Корана (18: 65—82). В среде некоторых мистиков распространено мнение о его бессмертии в связи с тем, что он нашел источник «живой воды» и выпил эту воду. В связи с этим они считают, что он может являться к людям, усердно занимающимся духовной практикой, и помогать им.

Философский смысл поэтического описания птиц заключается в том, что оно позволяет соотнести поэтический конструкт («душа-птица») с конкретным философским понятием («взыскующий [Истины]») и осмыслить его в рамках концепции суфийского пути. Традиционно суфийский путь к Истине начинается с практики усмирения души (*нафс*), затем наступает момент вступления на сам Путь (*тарикат*), движение по которому должно привести к обретению Бога-Истины (*хакикат*). В этом контексте особое значение приобретает поэтический конструкт «Симург», которому на философском уровне поэмы соответствует понятие «Истина» как синоним сверхчувственной реальности. Вот как Аттар описывает Симурга:

678. Несомненно, есть у нас Царь.
Он за горой, а имя ей Каф²⁵.
679. Зовется Он Симург, Повелитель птиц,
Он к нам близок, а мы от Него далеки²⁶.
680. На вершине высокого дерева Его покой.
Его имя невозможно выразить словами.

Симург наделяется теми атрибутами, которые в исламской философии традиционно относят к Богу: вечность, могущество, неизменность, одновременная трансцендентность и имманентность миру и т. д. Согласно исламской традиции, у Бога девяносто девять прекрасных имен, одно из которых, «Истина/Истинный» (*ал-хакк*), довольно часто упоминает Аттар. Так через поэтическое описание Симурга Аттар выходит на важнейшую философскую проблему — проблему богопознания.

В основе суфийской концепции богопознания лежит понятие «путь [к Богу]» (*тарик*). Следование по пути к Богу (*тарикат*) предполагает прохождение череды «стоянок» (*макам*), каждую из которых должен «закрепить» за собой суфий. Рассматривая поэму «Язык птиц» в контексте суфийского учения, исследователи утверждают, что Аттар дает поэтическое описание суфийского пути к Богу как последовательности стоянок, которые и символизируют «семь долин» (*хафт вади*): 1) долина искания (*талаб*); 2) долина любви (*'ишк*); 3) долина [обретения]

²⁵ Гора Каф — легендарная горная цепь изумрудно-зеленого цвета, достигающая огромных размеров и опоясывающая весь мир. В древности иранцы считали, что солнце появлялось и садилось за гору Каф. Позднее, уже в суфийских текстах, под поэтическим образом «гора Каф» понимался божественный, духовный мир, где обитал Симург.

²⁶ Аллюзия на аят: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (50:15).

знания (*ма'рифат*); 4) долина ненуждаемости (*истигна*); 5) долина [признания] единства (*таухид*); 6) долина растерянности (*хайрат*); 7) долина нищеты и гибели (*факр ва фана*). Итак, гносеологический аспект понятия истины выявляется в поэме в процессе описания взаимодействия следующих поэтических конструктов и соответствующих им философских понятий: «истина» и «выскающие истины» (раскрываются в поэме через описание Симурга и птиц), «путь к истине» (рассматривается через описание) «семи долин»).

Вскрытие второго, понятийного пласта смысла, соответствующего поэтическому, позволяет философски обосновать процессуальность истины, которая осмысливается как изменение в понимании соотношения «мир (птицы) — Бог (Симург)», точнее, как поэтапное раскрытие уже существующей изначально и заложенной в онтологии мироздания связи мира и Бога, которая и опосредует возможность познания Первоначала (Бога). Процессуальность истины понимается как движение в познании Бога-Истины от строго-доктринального понимания Бога как абсолютно трансцендентного (в начале поэмы) к суфийскому пониманию Бога как «скрытого» для мира (в конце поэмы).

Онтологический аспект понятия истины высвечивается в ходе разрешения проблемы одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру. Эту проблему Аттар истолковывает с привлечением поэтических конструктов «птицы» (*си мург*) и «царь птиц» (*Симург*), которые находятся друг с другом в отношении зеркального отражения:

4233. Пришел от того Господина безмолвный ответ:
«Этот Господин, сияющий как солнце, — зеркало.
4234. Каждый, кто приходит, видит в нем себя.
Тело и душу, душу и тело видит в нем.
4235. Поскольку вас пришло сюда тридцать птиц,
Тридцать и появилось в этом зеркале.
4236. Если придет сюда сорок или пятьдесят птиц,
Вновь снимите с себя завесу.

Таким образом, разрешение указанной выше проблемы Аттар видит в понимании «зеркальности», т. е. неинаковости Симурга в отношении птиц. Описание зеркального соотношения данных поэтических конструктов позволяет ему, уже в философском плане, выстроить такое понимание соотношения мира и Бога, при котором преодолевается идея об инаковости Бога миру, но не утверждается их совпадение. Аттар выстраивает поэтический текст таким образом, что Симург (Бог) оказывается зеркален в отношении птиц (мира). Одновременно он и олицетворяет божественную реальность, и символизирует истинную

сущность человека («сокровенность» — *сирр*). Образ зеркала позволяет Аттару предложить решение проблемы об одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру за счет утверждения процессуального характера соотношения «Бог — мир». Узнавание птицами в Симурге, как в зеркале, себя и Симурга вне себя — это непрерывный процесс, который, с одной стороны, носит гносеологический характер (узнавание = познание), а с другой — задает принцип выстраивания онтологии мироздания. Обе стороны миропорядка, явная и скрытая, птицы и Симург, мир и Бог, сопологаются горизонтально (а не вертикально, иерархически) и служат условием существования друг друга. Так зеркальность соотношения «тридцать птиц (*си мурге*) — царь птиц (*Симурге*)», которая проявляется как в визуальном аспекте (идентичность написания), так и в звуковом (схожесть звучания), выражает суть аттаровского понимания единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*).

Благодаря учету слитности гносеологического и онтологического аспектов категории истины удастся эксплицировать суть суфийской трактовки истины как соотношения *захир* — *батин*, в котором Бог есть «скрытое» для мира, а мир есть «явное» для Бога. Как уже отмечалось, в суфизме развита концепция «растерянности» (*хайра*) как способа познания и как способа выражения истины. Она предполагает постоянный переход (в этом смысле истина процессуальна) от тезиса к его противоположности и обратно. Выявить истину может только непрерывный взаимный переход. Выявление истины, т. е. раскрытие истинного смысла поэмы «Язык птиц», также носит процессуальный характер и представляет собой непрерывный переход от поэтического пласта смысла поэмы к понятийному (философскому).

* * *

Искусство — еще одна область исламской культуры, на примере которой можно проследить, как реализуется механизм осмысления истины. Более того, тот факт, что исламское искусство наделено этой особой функцией трансляции принципа утверждения истины, во многом объясняет его специфичность. Анализ первых работ по описанию, каталогизации отдельных памятников и артефактов, созданных в середине XIX в., изучение трудов, посвященных систематизации исламского искусства, позволил исследователям²⁷ прийти

²⁷ См. работы Э. Грубе, О. Грабара, А. Пападопуло, Р. Эттингхаузена и Т. Х. Стародуб, и др.

к заключению, что исламское искусство имеет ряд специфических черт, которые отличают его как от европейского искусства в целом, так и от религиозного искусства Европы в частности.

К примеру, арабский искусствовед Ассифа ал-Халлаб отмечает, что характерной особенностью исламского искусства всегда считалась его имперсональность, т. е. «отсутствие интереса к человеку как к личности, направленности на фиксацию его душевных переживаний, мыслей, чувств»²⁸. Наряду с имперсональностью исламского искусства, она выделяет также и его «бессюжетность», понимаемую как «игнорирование природы в качестве самостоятельного сюжета или образа, как объекта подражания»²⁹. Природа рассматривается как один из элементов мироздания и потому не признается в качестве самостоятельного художественного сюжета и присутствует только как его образующий элемент. Мусульманский художник воспринимает природу не как самостоятельную реальность, значимую с эстетической точки зрения и по этой причине заслуживающую изображения, а как четко выстроенную систему взаимосвязанных элементов, указывающих на Истинного (*ал-хакк*), т. е. на Бога-Творца.

В силу того, что живопись и скульптура находились под влиянием серьезных ограничений, продиктованных особенностями ислама, прикладное искусство, особенно искусство орнамента, занимало значительное место в культуре мусульманских народов. В первую очередь это связано с проблемой изобразительности в исламском искусстве, которая всегда стояла очень остро. Существует ряд абсолютных запретов, к которым относятся: 1) запрет изображать Бога, который закономерно следует из зафиксированного Кораном утверждения: «Скажи: “Он — Аллах — един, Аллах вечный; не родил и не был рожден. И не был Ему равным ни один!”»³⁰; 2) запрет на изображение Мухаммада; 3) запрет на создание икон. Важно отметить, что в Коране нет абсолютного запрета на изображения живых существ. Однако «подобные изображения возможны как предмет роскоши, воплощающие красоту, предназначенную для эстетического наслаждения, любования»³¹.

²⁸ Аль-Халлаб, Ассифа. Эстетические основы исламского орнамента. Российская Академия Художеств. НИИ теории и истории изобразительного искусства. М., 1999. С. 39—40.

²⁹ Там же. С. 39—40.

³⁰ Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. Сура 112.

³¹ Аль-Халлаб, Ассифа. Эстетические основы исламского орнамента. Российская Академия Художеств. НИИ теории и истории изобразительного искусства. М., 1999. С. 32.

Категорически осуждается поклонение идолам (*тамасиль*), создание которых рассматривается как попытка придать Богу сотоварища и воспринимается как прямой вызов строгому и последовательному монотеизму ислама.

Было бы в корне неверно объяснять специфичность исламского искусства, опираясь на базовые принципы европейского искусства. Принципиально обходящее своим вниманием человека, исламское искусство специфично тем, что в нем главенствует понятие, смысл, а не конкретный сюжет, тема или образ. Оно ориентировано на решение особых задач, т. к. является средством визуального воплощения отвлеченных, трудноуловимых понятий, передачи засвидетельствованных в Коране религиозных формул, таких как утверждение истины, выражением которой выступает принцип единобожия — *тавхид*. Исламское искусство выступает как некая целостность, огромную, если не основополагающую роль, в котором играет орнамент, включаемый во все виды художественной деятельности, связывающий все элементы искусства, обеспечивая их соподчиненность и взаимную согласованность между собой.

Исламский геометрический орнамент складывается из последовательных сочетаний разнообразных линий, изгибов, пересечений, кругов и прочих фигур. Но вот что важно: сам орнамент не сводится к представляемому им узору. Орнамент не есть простой узор или рисунок в буквальном понимании этого слова. Более того, орнамент — это тот специфический способ, каким произведение орнаментального искусства говорит нам о том, что на нем визуально не представлено. Таким образом, подлинное видение того, что на самом деле выражает геометрический орнамент, лежит за пределами нашей способности видеть. Сам орнамент, по сути, является своеобразным полем знаков-символов, правильно истолковать которые поможет понимание особенностей исламской культуры в целом. Для нас будет иметь первоочередное значение не форма орнамента или его структура, а сам процесс понимания того, что в нем скрывается за видимым линейным узором, точнее, общая направленность, устремленность геометрического изображения на выражение того, что в нем сокрыто.

Система орнамента, ритмически повторяющаяся в бесконечном переплетении геометрического и растительного узоров и подчиненная законам математической закономерности, получила от европейских исследователей название — арабеска³². Возникнув в VIII—IX вв.,

³² «Арабеска» — термин французского происхождения, вернулся в арабский язык как «арбаса» с тем же значением «арабский», но ограниченный сугубо

арабеска стала воплощением специфики исламского художественного мышления, неким опознавательным знаком, позволяющим нам сразу же определить, что перед нами произведения именно исламского искусства. В чем же причина того, что искусство орнамента оказалось столь значимым для мусульман?

Нельзя забывать, что исламское искусство, хотя и не является средством прямого распространения религиозных убеждений, тем не менее выступает как носитель принципа *тавхид*, и в силу этого берет на себя функции «свидетеля», удостоверяющего единство и истинность самой религии. «Искусство для мусульман, — пишет Т. Буркхард, — «свидетельство божественного существования» в том смысле, что оно прекрасно без демонстрации признаков субъективно-индивидуального вдохновения. Его красота должна быть безлична, и в этом смысле абстрактна, универсальна»³³. Теперь попытаемся проследить, как специфически исламское понимание истины находит свое воплощение в логике построения геометрического орнамента.

Геометрический орнамент представляет собой сложное двуплановое художественное образование, один план в котором представляет видимое изображение, другой же невидим. Тем самым орнамент в обобщенном виде являет нам структуру любой вещи, которая имеет две стороны: «явную» и «скрытую». Сам орнамент как раз и существует через их сообщение. Взаимодействие двух указанных планов мы можем описать только лишь с учетом «места» их пересечения. Пересечение этих двух планов дает некую точку, в которой сходятся видимое и невидимое изображения, и относительно которой происходит их взаимный переход, благодаря чему орнамент и существует как некая целостность.

Без сомнения, бегло рассматривая произведение орнаментального искусства, мы вряд ли сможем моментально выхватить то, что оно выражает, так искомый нами принцип единства не лежит на поверхности, не дан нам сразу. Более того, его не удастся уловить, если мы

этническим его пониманием. На практике термин «арбаса» может обозначать как растительный, так и геометрический или эпиграфический орнамент, либо орнамент смешанных форм. Другое, более общее арабское название исламского орнамента — *ар-раки* — это имя действия (масдар) от глагола *ракаша*, который означает «разукрашивать». Рисунок орнамента типа *ар-раки* отличается особой пластичностью, мягкостью и обладает такой гибкостью, что способен заполнять поверхность любых очертаний. Кроме того, есть еще понятие *захрафа*, которое чаще всего употребляется, когда говорят именно об орнаменте.

³³ Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада: принципы и методы. М.: Алетейя, 1999. С. 131.

будем следовать привычным для нас правилам созерцания и попытаемся схватить единство путем механического соединения в единое целое отдельных элементов узора. Мы не получим целой, законченной картины, орнаментальное изображение в наших глазах будет постоянно дробиться, заставляя нас подчиниться его собственной необозримости и бесконечной текучести, создавая тем самым значительные трудности для нашего восприятия. Мы не увидим исламский орнамент до тех пор, пока будем созерцать его, опираясь на визуальный опыт, выработанный в недрах европейской культуры. Так как в подобном случае мы сознательно или бессознательно игнорируем ту логику построения и восприятия геометрического орнамента, которая используется самими представителями исламской культуры и позволяет им видеть в орнаментальном изображении единство там, где мы даже не предполагаем его обнаружить. Дело в том, что они воспринимают орнамент как некий переход, движение от декоративной стороны изображения к смысловой, содержательной. Подобное движение создает некое необозримое пространство между внешним, визуально воспринимаемым рисунком и внутренним изображением. Рассуждая о специфике исламского орнамента, Ассифа ал-Халлаб отмечает:

Замкнутое само по себе и бесконечно повторяющееся движение от внешнего к внутреннему и от внутреннего к внешнему стирает формальные рамки произведения и определяет особый характер композиции, которая не имеет ни начала, ни конца³⁴.

Именно это как раз и демонстрирует нам рисунок орнамента, а сам принцип истинности обнаруживается лишь в этом движении, взаимном переходе «явного» и «скрытого», который и дает нам ту или иную вещь как некое единство, целостность. Как же осуществляется подобная процедура перехода, без которой невозможно расшифровать орнаментальное изображение? Откуда начинается орнаментальный узор?

Если мы будем тщательно всматриваться в рисунок геометрического орнамента, наш взгляд обязательно привлечет широко распространенная в исламском искусстве звездчатая фигура — розетка, сама логика построения которой поможет нам увидеть механизм осмысления истины как утверждения единства. Что же моментально выхватывает наш глаз в звездчатом мотиве орнамента? Ответ напрашивается сам собой: мы сразу же фокусируем свое внимание на некоторой центральной

³⁴ Аль-Халлаб, Ассифа. Эстетические основы исламского орнамента. Российская Академия Художеств. НИИ теории и истории изобразительного искусства. М., 1999. С. 24.

точке, которая словно втягивает в себя все изображения, и нас, созерцающих орнамент. Точка имеет исключительное значение для понимания смысловой структуры геометрического орнамента. Самим своим существованием она поддерживает равновесие явного и скрытого планов изображения, будучи все время как бы вне этих двух планов.

Задача мусульманского художника — показать нам этот переход «явного» в «скрытое», этот механизм осмысления истины и действие принципа единства, поэтому он всячески стремится сосредоточить внимание зрителей на тех областях изображения, где он осуществляется. Наиболее распространенным в исламском искусстве приемом для достижения данной цели является «цветовой контраст»³⁵. Расположенные рядом, контрастные по цвету, элементы орнаментального узора сразу же привлекают к себе наше внимание и уже своим положением подталкивают нас к осуществлению процедуры перехода от одного цветового элемента к другому, затем к третьему, и так до бесконечности. Таким образом, мусульманский художник заставляет нас увидеть переход, который визуалью на орнаментальном изображении не представлен, тем не менее, без возможности подобного перехода не существовал бы геометрический орнамент.

Другим, изблюбленным приемом осуществления процедуры перехода в исламском искусстве является сам процесс «переплетения линий»³⁶, составляющих орнаментальный узор. Нас увлекает ритмическое движение, создаваемое узором орнамента, и мы начинаем видеть, как осуществляется связь между «явным» и «скрытым», и объединяются в единое целое все элементы структуры произведения. В этот момент у нас в сознании как раз и реализуется нечто такое, к чему нас и приводит эта процедура перехода, столь важная для исламского мировосприятия. Это «нечто» рождается благодаря взаимному переходу «явного» в «скрытое», это «то «скрытое» (*батин*), к которому отправляет «явное» (*захир*)»³⁷, т. е. «смысл». Смысл — это не раз и навсегда данная, фиксированная идея или значение, это некий «процесс» перехода внешнего, явленного во внутреннее, неявное. А сам орнамент как раз и иллюстрирует эту процедуру указания на смысл, который не схватывается сразу, а выявляется лишь в процессе взаимного перехода «явного» в «скрытое». Основополагающим элементом в исламском орнаменте, как и во всем исламском искусстве, становится не его внешняя форма

³⁵ Смирнов А. В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. Семиотика и изобразительное искусство. М.: ИФРАН, 2005. С. 191.

³⁶ Там же. С. 191.

³⁷ Там же. С. 227.

(*захир*), и не скрытое за ней содержание (*батин*), а их совокупность как утверждение истины (*ал-хакк*) и воплощение единства и единственности Бога (*тавхид*), т. е. сути самой исламской религии.

* * *

Итак, мы рассмотрели, каким образом механизм осмысления истины реализуется в основных сферах исламской культуры, таких как философия, поэтическое творчество и орнаментальное искусство. В ходе исследования нам удалось выяснить, что понятие «истина» в исламской культуре напрямую связано с категориями «явное» (*захир*) и «скрытое» (*батин*), которые, в свою очередь, являются основными категориями теоретического мышления представителей исламской культуры.

Специфика осмысления истины в исламской культуре была выявлена в контексте общего развития мусульманской философской мысли на примере основных философских школ, а также в рамках отдельно взятого поэтического текста. Важно подчеркнуть, что любой текст — это четко зафиксированная мысль, поэтому исследовать культуру, понимаемую как способ смыслополагания, возможно, в первую очередь, через обращение к литературным памятникам. В результате философского анализа текста механизм взаимодействия категорий предстает как бы в «чистом виде», вне зависимости от языковых структур текста, которые лишь иллюстрируют его. Тогда становится очевидно, что выбор автором определенных поэтических средств и методов не был случайным, а был обусловлен теми мыслительными особенностями, той логикой смысла, на основе которой выстроена его культура. В поэме Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» особенности осмысления истины могут быть сформулированы в следующих положениях. Во-первых, истина процессуальна, она тесно связана с понятием «странствия» и рассматривается как изменение в понимании соотношения «мир-Бог» («птицы — Симург»), точнее, как поэтапное раскрытие уже существующей изначально связи «птицы — Симург». Во-вторых, истина проявляется в процессе самопознания. Этот процесс истолковывается Аттаром метафорически и сравнивается с самонаблюдением, которое человек осуществляет, глядя на себя в зеркало. Анализ зеркального соотношения «птицы-Симург» позволяет нам эксплицировать одно из важнейших положений гносеологии суфизма: самопознание — это путь к богопознанию. В-третьих, истина зеркальна. Эта зеркальность в соотношении «тридцать птиц (*си мурд*) — царь птиц (*Симург*)» проявляется как в визуальном аспекте (идентичность написания), так и

в звуковом (схожесть звучания). Установление отношения зеркальности применительно к данным поэтическим конструктам, позволяет Аттару задать новый способ описания соотношения «мир-Бог», т. е. избегая пантеистических построений, снять дихотомическое разделение на два полюса «Бог» и «мир».

Искусство исламского орнамента рассматривалось нами не только как специфическая форма художественной деятельности или один из видов искусства. Наша задача сводилась к тому, чтобы показать, что орнамент в тех или иных его формах, является, в первую очередь, источником нашего знания о мусульманской культуре и лежащих в ее основе механизмов смыслополагания. Выбор пал на геометрический орнамент не случайно. Во-первых, именно с геометрического орнамента начинается наше знакомство с мусульманской культурой, проникновение в духовную атмосферу исламской цивилизации. Во-вторых, орнамент в значительной мере отвечал задачам нашего исследования, т. к. оказался прекрасным примером для демонстрации столь существенной для мировосприятия мусульман взаимозависимости «явного» и «скрытого», их абсолютной согласованности и взаимного перехода.

Нам удалось выяснить, что истоки исламского искусства в целом, и орнаментального творчества в частности, лежат в мировоззрении мусульман. А ключевой установкой для них является установка на утверждение истинности, как следствие религиозного постулата о единстве и единственности Бога (*тавхид*). В европейской культуре единство дано нам сразу, поскольку уже в процессе созерцания художественной формы нами схватывается смысловое содержание произведения искусства, ведь именно она и несет этот смысл. В исламской культуре понимание единства оказывается принципиально иным, т. к. оно, как основополагающий принцип, не доступно непосредственному восприятию. Истинное значение того или иного произведения мусульманского искусства оказывается скрытым (*батин*) под его визуальной, декоративной формой (*захир*). Любое изображение в исламском искусстве изначально выстраивается как имеющее два плана (внешний и внутренний), вот почему искомый нами принцип единства обнаруживает себя лишь в ходе последовательного, пошагового восприятия, в процессе «перехода» от явного плана изображения к скрытому. Более того, тот факт, что осмысление «истины» осуществляется в исламской культуре посредством соотнесения данных понятий «явное» и «скрытое», и объясняет принципиальную разницу в представлениях об истине как культуурообразующем принципе в исламской и европейской культурах, а значит, и принципиально иной способ организации каждой из них.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИРАНА: ВЗГЛЯД ИЗ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

(А. А. Лукашев)

В современном мире этно-религиозный фактор является мощным средством продвижения геополитических интересов везде, где есть условия для его использования. В качестве примеров можно привести вооруженные конфликты в Косово, Ливии, Сирии и др. Особенно остро вопрос сосуществования носителей различных религиозных и этнических идентичностей стоит в России — полиэтническом федеративном государстве, где проживает значительное количество представителей всех мировых религий. Российская Федерация — достаточно сильное государство, чтобы противостоять внешним вызовам (здесь основную роль играет наличие ядерного вооружения), но внутренние конфликты способны стать угрозой для его целостности.

Наиболее сложным регионом с этой точки зрения является Северный Кавказ, часть населения которого до сих пор болезненно воспринимает присоединение Кавказа к России, произошедшее в XIX в., и видит в нем акт колониализма и попрания национальной гордости. Этот этнический конфликт зачастую обостряется религиозным фактором: ислам — религия благополучия, ситуация, когда мусульмане находятся в зависимости от иноверцев — противоестественна, это — результат притеснения мусульман и повод для ведения военного джихада, а потому Северный Кавказ объявляется территорией войны (*д̄ар ал-харб*), а военные действия против федеральной власти призваны сделать его *д̄ар ас-салām*¹. Таким образом, исламская

¹ Тезисы о *дар ал-харб* и *дар-эс-салам* (орфография сохранена, *д̄ар ас-салām* — «территория благополучия») были озвучены в видеообращении Доку Умарова о создании Кавказского Эмирата. Целиком обращение отсутствует в свободном доступе, но цитируется на ряде интернет-ресурсов, напр.: URL: <http://getsukage.livejournal.com/5904.html> (дата обращения 09.12.2013), и др. Эта позиция подвергается обоснованной критике в том числе и российскими мусуль-

риторика зачастую используется в регионе для продвижения идеологии сепаратизма и этно-религиозной нетерпимости. Наиболее ярким представителем этого явления является движение «Имарат Кавказ», цель которого заключается в отторжении части территории России и создание там исламского государства на основе салафитской идеологии. У движения есть двуязычный (русско-турецкий) сайт, находящийся в свободном доступе², и другие средства идеологического воздействия³. Своими противниками Имарат Кавказ видит сторонников республиканского пути развития Чечни (Ичкерии) в составе Российской Федерации, поддерживающих руководство Чеченской республики в лице Кадырова Р., а также саму Российскую Федерацию как одно из колониальных государств, мешающих единению мусульман во всемирную умму, и Иран как предлагающий шиизм в качестве идеологической альтернативы⁴.

Действительно, Иран в последние годы ведет активную просветительскую деятельность среди российских мусульман: издаются переводы шиитских хадисов на русский язык⁵, а также труды авторитетных шиитских мыслителей. Тем не менее влияние Ирана на территории России на данный момент невелико: российские мусульмане — преимущественно сунниты, они в большей степени обращены к таким государствам, как Турция и Саудовская Аравия. Между тем и сама Турция в культурном плане традиционно находилась под сильным влиянием Ирана. Это касается, прежде всего, художественного творчества и суфизма, который был в последствии перенят мусульманскими народами Кавказа и Урало-Поволжского региона как национальная форма бытования ислама.

В самом современном Иране в культ возведена постклассическая исламская мысль в лице шиитских авторов Садр ад-Дина Ширази (Мулла Садра), Мир Дамада и др., работает целый институт, занимающийся творчеством Муллы Садры⁶, активно исследуются его труды. Существенно меньшее внимание уделяется классическому периоду

манами. URL: <http://islam-wasatiya.ru/dokumenty/fetvy/127-doc2-vetfa.html> (дата обращения 09.12.2013).

² URL: <http://www.kavkazjihad.com/ru/> (дата обращения 02.12.2013).

³ URL: <http://youtu.be/-YfwMp-UH74> (дата обращения 02.12.2013); <http://youtu.be/2ReTPvZZAJU>. (дата обращения 02.12.2013) и др.

⁴ URL: <http://www.kavkazjihad.com/ru/stati/fakty-i-mneniya/ramadan-v-istorii-den-24-osvobozhdenie-kavkaza-ot-irana.html> (дата обращения 25.11.2013).

⁵ URL: http://islamology.ru/library/2008/10/post_4.shtml (дата обращения 02.12.2013).

⁶ URL: <http://www.mullasadra.org/> (дата обращения 02.12.2013).

иранской мысли в связи с тем, что он предшествовал шиитизации Ирана и большинство представителей этого периода не были шиитами, хотя и с критикой шиизма не выступали. Отсутствие шиитского призыва в произведениях классической иранской мысли делает их не столь чуждыми современным российским мусульманам.

Другим фактором, позволяющим воспринимать классическое персидское наследие не как нечто совершенно чуждое национальным культурам мусульманских народов России, является значительное количество общих мифологических персонажей и сюжетов, происходящих из доисламского прошлого Ирана и мусульманских областей России.

Мусульманские области современной России (Кавказ, Урало-Поволжский регион) исторически находились на периферии иранского мира еще с доисламских времен.

Уже в третьем веке до нашей эры весь древнекавказский мир развивался в общении с иранскими народами, исповедовавшими зороастризм. Под влиянием культуры этих народов происходило формирование этнолингвистического и этнокультурного облика многих народов Восточного Кавказа и прикаспийских степей⁷. Национальной политике Сасанидов большинство дагестанских народов обязано получением письменного языка⁸, но и до Сасанидов иранское присутствие в Дагестане отчетливо прослеживается в топонимах. Например, название города Дербент, несомненно, иранского происхождения. Оно переводится как «запертая дверь». По одному из преданий город был основан легендарным царем иранцев Лохраспом, по другому — Фаридуном (авест. Траятаона) — победителем чудовища Ажидахаки⁹.

Впоследствии вся история Дагестана как окраины Иранской империи была тесно связана с иранской культурой. Дагестанцы разделяли основные перипетии истории Ирана. Если исламизация центральных и западных областей Ирана прошла довольно быстро, отдельные зороастрийские области на Кавказе едва ли не до XVIII в. сопротивлялись исламизации. До 1902 г. в храме огнепоклонников Сураханы (совр. Азербайджан) горели вечные огни¹⁰.

Схожая ситуация прослеживается и в Урало-Поволжском регионе. В башкирском языке, принадлежащем к тюркским языкам, также

⁷ Курбанов Г. М. Зороастризм в средневековом Дагестане. Историко-философские аспекты. Махачкала, 1998. С. 8.

⁸ Там же. С. 31.

⁹ Там же. С. 22.

¹⁰ Там же. С. 70—71, 80.

присутствует значительное число иранизмов, и если многие иранизмы можно объяснить как опосредованное заимствование через тюрок, то традиционные топографические названия, такие как г. Стерлитамак, р. Ашкадар, горный хребет Ирандык и др.¹¹ несомненно, являются признаком иранского присутствия на этой территории. На уровне фольклора зороастрийская символика используется до сих пор (образы Ахримана (Яримана), быка и др.).

Кочевые народы юга Сибири долгое время жили недалеко от границ персидской империи Ахеменидов и Сасанидов (уже в период существования зороастризма как имперской государственной религии), испытывая не только культурное влияние, но и вступая в конфликты с могущественным соседом. В пехлевийских и новоперсидских текстах («Книга деяний Ардашира сына Папака», «Предание о сыне Зарера», «Шахнаме» и др.) народы, населявшие в том числе и Урало-Поволжский регион, фигурируют под названием «Туран», встречаются и непосредственно упоминания одного из башкирских племен — Бурджан¹². В эпосе же Фирдоуси «Шахнаме» до нас дошла драматичная история борьбы Ирана и Турана. Этим, возможно, объясняется специфическое использование отдельных иранских мифологем в башкирских эпосах «Урал-батыр» и «Акбузат». В частности, там присутствуют элементы зороастрийской дуалистической картины мира. Например, в башкирских эпосах формирование мира таким, каков он есть сейчас, — результат борьбы двух братьев-богатырей: Урала и Шульгена. Первый олицетворяет добро, а второй — зло, что дает нам возможность соотнести их с Ахура Маздой и Ахриманом — также братьями-персонализациями добра и зла в зороастризме. В башкирских эпосах встречаются и непосредственно персонажи иранской мифологии, например, Кахкака (пехл. Дахак, Аждахак, авест. Ажидахака, новоперс. Аждаха, также Беварасп). В башкирском эпосе это — земной богатырь, превратившийся в двенадцатиглавого дива. В иранской мифологии — трехглавый змей, самый сильный из творений Ахримана, также упоминаемого в дагестанском и башкирском фольклоре. Интересен тот факт, что многие мифологемы древней иранской культуры заимствуются башкирами как негативные. Например, попав в царство

¹¹ Аминов З. Г., Амаева Л. А. Древнеиранский компонент в традиционной культуре башкир // Панорама Евразии. № 1. Уфа, 2011.

¹² Первые упоминания племени относятся к III в. К IV в. оно вступает с Ираном в вассальные отношения (Хамидулин С. И. Бурджаны в истории Евразии. Уфа, 2013. С. 4, 10, 94, 95, 103).

злого падишаха Катила (ар. «убийца») Урал успешно сражается с быком, который является основой государства Катила:

Быка приведите сюда,
Который поддерживает мой дворец¹³.

Для иранцев мифологема быка весьма важна: он является первым животным на земле и верным спутником человека. Из праха этого быка восстают все животные. В древней столице Ирана — Персеполе изваяние быка используется как опора стен и колонн дворца. Таким образом, в Персеполе бык в прямом смысле слова поддерживает дворец, и увидеть это до сих пор может любой посетитель окрестностей Шираза.

Как мы упоминали выше, Урало-Поволжский регион входит в область, называемую в эпосе Туран. В отличие от Ирана, где государственной религией был зороастризм, в Туране господствовал митраизм. И хотя зороастризм и митраизм имеют значительное число общих элементов, именно в отношении к мифологеме быка обнаруживаются существенные различия, в частности, если в Зороастризме бык — верный спутник первочеловека и погибает он по вине Ахримана, в Митраизме гибель быка — результат жертвоприношения, совершенного Митрой. И здесь Хамидулин С. И. совершенно справедливо видит параллель с эпосом «Урал-батыр», где одноименный герой побеждает быка¹⁴.

Использование иранских мифологем в башкирском эпосе не ограничивается приведенными примерами¹⁵, но, поскольку в наши задачи не входит сравнительный анализ фольклора башкир и иранцев, нам достаточно показать, что имела место рецепция отдельных мифологических сюжетов и персонажей, что, безусловно, является свидетельством сближения иранской и башкирской культур.

¹³ Урал-батыр, башкирский народный эпос. Уфа, 2005. Строки 1045—1046 (С. 130).

¹⁴ Хамидулин С. И. Бурджаны в истории Евразии. Уфа, 2013. С. 164—181.

¹⁵ Подробнее об иранском компоненте в башкирской культуре см. Аминов З. Г., Ямаева Л. А. Элементы древних иранских верований в традиционном сознании башкир // Иран-наме. № 4. Алматы, 2010. URL: http://www.urgaza.ru/index.php?nma=catalog&fla=stat&cat_id=12&page=1&nums=213 (дата обращения 30.12.2013); Мажитов Н. А. Топонимика — важный источник по древней истории башкирского народа (взгляд историка — археолога) // Где Европа встречается с Азией: проблемы истории. Уфа: 2011. С. 43—54. Мажитов Н. А., Султанова А. Н. История Башкортостана. Древность. Средневековье. Уфа, 2009; Хамидулин С. И. Бурджаны в истории Евразии. Уфа, 2013 и др.

Иранское влияние не ограничивается территорией современного Башкортостана. Значительный материал нам также дают археологические находки на территории современного Татарстана.

Такие памятники древней суваро-болгарской архитектуры, как «Чертово городище» в городе Елабуга, «Сунгелеевское городище» в Аксубаевском районе Республики Татарстан, являются примерами зороастрийской архитектуры на территории России¹⁶. Богатый материал дали артефакты, поднятые со дна реки у подножия горы Меречен в 2007 г.: более 1000 керамических черепков, куски шлака от плавки железа, левые челюстные кости быка и овцы. Последние использовались как приношения богу Хаоми¹⁷ — одному из важнейших божеств древнеиранского пантеона. По аналогии с иранскими храмами огня эпохи Сасанидов суваро-болгары выстраивали свои святилища (они также поклонялись огню): это были квадратные в плане сооружения, называемые чордаг¹⁸ (отсюда русское «чердак» и «чертог»).

Исследователи также отмечают значительное сходство между молитвами, сохранившимися в авестийском каноне, и молитвами огню у чувашей. Их подробный сравнительный анализ представлен в книге Трофимова А. А. «Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура»¹⁹. Не имея возможности подробно останавливаться на этом вопросе, отметим наиболее значительное: в приведенных Трофимовым А. А. чувашских молитвах содержатся обращения к *Аша* — одному из важнейших персонажей зороастрийской мифологии. На русский он обычно переводится как Истина, но несет более широкое значение: кроме всего прочего, это — универсальный закон, которому подчиняется все живое²⁰.

Также у чувашей сохранилась древнеиранская мифологема «моста-разлучителя», развитая впоследствии в зороастризме²¹. У иранцев он назывался «Чинвад» или «Чинвар». На этом мосту происходил суд над душами умерших. Данная мифологема оказалась настолько сильна, что сохранилась и в мусульманской традиции, где соответствующий мост

¹⁶ Трофимов А. А. Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура. Чебоксары, 2009. С. 33, 36.

¹⁷ Там же. С. 79—80.

¹⁸ Там же. С. 29.

¹⁹ Там же: С. 87—90.

²⁰ Кроме приведенных М. Бойс предлагает также переводы «порядок», «справедливость», «праведность» (*Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи. СПб., 2003. С. 26).

²¹ Трофимов А. А. Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура. Чебоксары, 2009. С. 96, 138—152.

назывался по-арабски *сырат* — «путь», «проход». В обрядовой практике чувашей также сохранились многие зороастрийские мифологемы, как, например мифологема дня «Чудотворения» (авест. *фрашегирд*) — момента перехода человеческой истории от второй (нынешней) эпохи — к третьей, когда произойдет возрождение мира в его первоначальном совершенстве, а зло будет повержено. В чувашской обрядовости это выразилось в важнейшем ритуале — «добывание нового огня», когда жрец в ритуале возжигания огня повторяет последовательность процесса обновления мира, зафиксированную в зороастрийских текстах²². Перечисленные моменты не исчерпывают зороастрийские темы в народных верованиях чувашей, значительный материал, обосновывающий присутствие в фольклоре чувашей иранского компонента, дают, например, календарные сюжеты и многие другие темы, описанные в уже упомянутой работе Трофимова А. А.

Сама исламская культура после завоевания арабами Ирана впитала отдельные элементы иранских национальных верований. Несомненным является влияние зороастризма на философию ас-Сухраварди (XII в.)²³, в суфийской поэзии активно использовалась зороастрийская образность (о чем более подробно будет рассказано в основной части настоящего исследования). До сих пор авторы из разных областей исламского мира используют зороастрийскую образность в своих произведениях. В качестве примера можно привести стихотворение ливанского философа, литератора XX в. Джубрана Халиль Джубрана «У дверей храма», начинающееся словами: «Я очистил губы свои священным огнем²⁴, чтобы говорить о любви»²⁵, не говоря уже о многочисленных примерах из иранской литературы.

Конечно, не стоит переоценивать значение непосредственно зороастрийского учения для культуры современного Ирана и исламских областей бывшего СССР. Как религиозное течение зороастризм уже давно уступил свое место исламу. Однако и сам ислам в рассматриваемом регионе, как уже отмечалось выше, впитал отдельные его элементы.

²² Трофимов А. А. Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура. Чебоксары, 2009. С. 121—123.

²³ Сам Сухраварди хотя и дистанцировался от зороастризма как религиозного учения в силу его дуалистичности, выстроил философскую систему, основанную на противопоставлении света и тьмы.

²⁴ *Священный огонь* — важный атрибут зороастрийского учения. В литературе образ священного огня часто является указанием на зороастризм как поклонение огню.

²⁵ URL: http://mmhfarraj.blogspot.com/2011/10/blog-post_23.html (дата обращения 21.11.2011).

Эта рецепция, тем не менее, не распространялась на вероучительные вопросы и касалась преимущественно художественного аспекта духовного творчества. Сами исламские авторы (например, Сухраварди, Шабистари и др.), используя зороастрийские сюжеты, подчеркивают, что не принимают, не заимствуют дуалистическое учение зороастрийцев. Они со всей очевидностью осознают, что зороастризм как учение неприемлем для исламского мировоззрения, и привлекают в своих работах лишь образный пласт своей национальной культуры, формировавшейся еще в зороастрийский период.

В средневековом Иране под воздействием национальной (зороастрийской) культуры сформировалось специфическое направление исламской мысли — персидский суфизм. Это было яркое, поэтически богатое явление духовной жизни мусульманского Востока. Оно было, с одной стороны, вполне исламским, постулируя строгое единобожие, а с другой — впитало значительное количество образов и мифологем доисламской древности. Персидская суфийская традиция была настолько яркой, что оказала сильнейшее влияние на все соседние культуры. Особенно оно было заметно в культурах тюркских народов мусульманского Востока.

К XVIII в. эта культурная традиция уже давно воспринималась как национальная на значительной территории от южного Ирана до Северного Кавказа.

К началу XX в. у мусульманских народов России существовала своя культурная и духовная традиция, уходящая корнями в персидский суфизм. Первые суфийские проповедники появились в Уральских горах, в бассейне реки Дунай еще в XIV в. н. э., а с XIX в. наибольшей популярностью среди российских мусульман пользовалось братство Накшбандия, развивавшееся под сильным влиянием иранской культуры.

Отношение суфийских шейхов к центральной власти не было однозначным. Во время войны на Кавказе 1763—1864 гг. суфии воевали с обеих сторон. Имеется, однако, версия, в соответствии с которой сторонникам Шамиля отказывается в принадлежности к суфизму в виду того, что приверженцы кавказского имамата не практиковали суфийские духовные практики, а лишь использовали форму отношения *шайх-мурид* для организации военных отрядов. Они также практиковали громкий зикр, служивший аналогом строевой песни, в отличие от их противников-тарикатистов, практиковавших тихий зикр — «зикр сердца»²⁶. Во время

²⁶ Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Понимание ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Пер. В. О. Бобровникова. М., 2003. С. 278—295.

же русско-турецкой войны 1877—1878 гг. российские суфии хотя и имели связи со своими турецкими единоверцами (от последних, например, известный шейх Зайнулла Расулев получил разрешение на преподавание учения Накшбандия), занимали лояльную позицию по отношению к царской власти и занимались преимущественно образовательной деятельностью. Во время Второй мировой войны Абдрахман Расулев — глава духовного управления мусульман — призывал советских мусульман бороться с агрессией Германии.

Причиной лояльности значительного числа суфиев по отношению к центральной власти, несмотря на все сложности их взаимоотношений (к числу таковых следует отнести, в первую очередь, экономические трудности, связанные, в основном, с отъемом земель под крепости, фабрики и хозяйства переселенцев), стало то, что культура российского ислама еще в XIX в. столкнулась с целым рядом культурных вызовов, и проблема экспансии европейской культуры оказалась далеко не самой опасной для традиционной культуры российских мусульман.

Наиболее болезненным стало развитие салафитского, «ваххабитского» движения, жестко противопоставлявшего себя суфизму и отвергавшего значительное число его ценностей. Суфии приравнивались ваххабитами к неверным, что вносило раскол в мусульманскую общину. В этой связи работы российских суфиев, таких как Зайнулла Расулев и Саид-афанди аль-Чиркави, изобилуют критикой учения Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и Ибн Таймийи, на учение которого Ибн Абд аль-Ваххаб опирался. Острота противостояния проявлялась в том, насколько охотно и некритично представители обоих направлений ислама принимали информацию, порочащую противника. В этой связи показательны две работы на арабском языке: «Суфийская мысль» (против суфиев) и «Воспоминания английского шпиона в исламской стране» (против ваххабитов). Обе работы изобилуют очевидными фальсификациями, но с готовностью принимаются противниками критикуемого учения²⁷.

«Ваххабиты» отождествили традиционные формы бытования ислама на территории России с неверием и язычеством, что стало равноценно объявлению войны традиционному российскому исламу. Поэтому Саид-афанди отводил им место «подставок под адскими котлами», а Зайнулла Расулев уделил немало внимания в своих работах критике учения Ибн Таймийи.

²⁷ Саид-афанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. Махачкала, 2010. С. 121—127.

Свои религиозно-философские взгляды Расулев и Чиркави развивали в контексте традиционного суфийского учения о единстве бытия, общего для средневековой суфийской персидской и арабской традиций. Расулев пишет, что «Бог — везде и во всем»²⁸, а его учитель в Стерлибашевском медресе, башкирский суфийский поэт Шамс ад-Дин Заки (1822—1865) утверждает, что «Все, кроме Него, — ложь и тлен и ничто не существует, кроме Него»²⁹ (эти концепции будут подробно рассмотрены нами ниже на примере творчества средневековых суфийских поэтов Шабистари и Баба Кухи Ширази), активно пользуется суфийской средневековой поэтической метафорикой³⁰, что свидетельствует о его эрудиции в этой области. Чиркави, хотя и был не столь образован, как Расулев, вполне в согласии со средневековой традицией описывает творение вселенной как последовательное творение светов, что сближает его не только с суфизмом, но и с ишракизмом — направлением мусульманской философии, ощутившем наибольшее влияние зороастрийской культуры.

Культурная связь исламских народов на территории России со средневековым Ираном, очевидно, не сводится к религиозной сфере, хотя там она проявляется в наибольшей степени, взять хотя бы тот факт, что башкирские и дагестанские суфийские братства возводят свою духовную преемственность (*силсила*) к иранским шейхам. Обнаруживается интерес к персидской культуре и у людей вполне светских.

Ярким примером тому может служить творчество советской дагестанской поэтессы Марьям Ибрагимовой. Сегодня ее творчество преподносится как суфийское³¹, и, хотя правомерность отнесения ее к суфийской традиции остается под вопросом, факт влияния на ее творчество персидской поэзии неоспорим.

Наибольшее влияние на ее «восточные» стихи оказал персидский ученый и поэт Омар Хайям (1048—1131). Сам этот факт является показателем того, что автор была вынуждена знакомиться с персидской поэзией по европейским (вероятнее всего, русским) переводам. В персидской культуре Хайям известен больше как ученый, а не как поэт,

²⁸ *Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накишбанди*. Избранные произведения / Пер. с араб. И. Р. Насырова. Уфа, 2001. С. 9. Здесь и далее нумерация дана по pdf файлу, размещенному на <http://smirnov.iph.ras.ru/local/rasuli.pdf> (дата обращения 30.03.2012).

²⁹ *Шамс ад-Дин Заки*. Касыды // *Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накишбанди*. Избранные произведения / Пер. с араб. И. Р. Насырова. Уфа, 2001. С. 42.

³⁰ Там же. С. 41—43.

³¹ *Ильсов Х. И.* Суфийские образы и мотивы в творчестве Марьям Ибрагимовой // Вестник дагестанского научного центра. № 35. 2009. С. 63—69.

он и сам не был склонен переоценивать свой поэтический дар. В Европе же он стал пользоваться особой популярностью в связи с тем, что раньше других был переведен на европейские языки и не требует от читателя глубокой вчитанности в традицию.

Вернемся к Марьям Ибрагимовой. По форме большинство ее стихотворений — рубаи (прослеживается влияние Хайяма), заимствованы отдельные элементы газели (подпись автора в конце произведения), часто встречаются образы средневековой персидской поэзии (саз³², бокалы, силки, ювелир, мотылек, пламя и др.). Однако, когда автор пишет о разлуке (весьма распространенный мотив в суфийской поэзии), в ее стихотворениях угадываются личные переживания, а не рефлексия над проблемой отношения Единого и множественного; Бога и мира, человека:

В твоих глазах
Полдневный зной Гянжи.
Твои усы хоть на руку вяжи,
В плену надежд,
В долине Приэльбрусья,
В разлуке гор сумею ли прожить?

Тем не менее, персидская поэзия была не только суфийской. В ней было место и исключительно любовной лирике. Таким образом, тот факт, что ее произведения не всегда можно связать с суфизмом, не отрицает влияния персидской поэзии на ее творчество.

Ярким примером того, как поэтическое произведение, наполненное суфийскими образами, может быть по сути своей совсем не суфийским, служит следующее ее стихотворение:

Снег падает устало. Ночь мрачна.
Войди, Хайям, здесь, в доме, я одна.
Мы посидим, но только без вина,
Ведь я не пью, ты — все испил до дна.
Не о любви пойдет сегодня речь,
Не о волненье сладком тайных встреч.
И ты не в силах песнями зажечь
В душе остывшей каменную печь...
Столетия изменили времена,
Народы пробудились ото сна,
Святых идей теория ясна,
В материи бессмертна жизнь одна...

³² Саз — народный музыкальный струнный инструмент.

Стихотворение как бы составлено из трех рубаи (что само по себе немислимо для средневековой персидской поэзии). Первые два четверостишия — преамбула к четвертому, где высказывается философская идея о том, что материя уничтожима, а бессмертием обладает только сама жизнь. Этот тезис может быть понят вполне в соответствии с суфийским учением, где Живой (*ал-хай*) — одно из девяноста девяти имен Аллаха (это — общеисламский тезис) и Он является единственным живым и сущим в полном смысле слова.

Используя же весьма распространенный в персидской поэзии образ мотылька и свечи, советская поэтесса вкладывает в него смысл диаметрально противоположный тому, что был закреплен в каноне суфийской поэзии, где мотылек, символизирующий мистика, стремится к огню свечи (к Богу) и сгорает в нем без остатка, как бы растворившись в божественной самости. В стихотворении М. Ибрагимовой прямо противоположная картина:

И я умела беззаботно петь,
И мне хотелось превратиться в твердь.
Как мотыльку, мне подпалили крылья,
Чтоб возле лампы не порхала впредь.

Огонь не дает лирическому герою соединиться с собой, «опалив ей крылья» и лишив способности к полету. Эта мысль хорошо понятна и естественна в условиях СССР, когда многим поэтам приходилось «наступать на горло собственной песне», но лишена необходимого внутреннего плана произведения, столь важного для классической суфийской традиции.

Таким образом, хотя творчество Марьям Ибрагимовой и нельзя считать вполне суфийским, очевидно, что в поисках культурного своеобразия для своей поэзии она обращалась за вдохновением к доступной ей персидской традиции, ощущая связь между дагестанской и персидской культурами.

Подводя итог, отметим, что Кавказ и Урало-Поволжье находились под культурным влиянием Ирана столько, сколько можно проследить их историю. Таким образом, национальные культуры значительного числа мусульманских народов бывшего СССР теснейшим образом связаны с культурой не только средневекового, но и древнего Ирана. Этим объясняется интерес многих представителей российского ислама к классической иранской культуре. Как видно из приведенных примеров, обращение к иранскому культурному контексту шло как по линии содержания (Зайнулла Расулев, аль-Чиркави), так и по линии формы (Марьям Ибрагимова), что говорит о значении Ирана не только

для духовной, но и для светской культуры российских мусульманских регионов.

Что же культурное наследие средневекового Ирана может дать нам сегодня?

Современный российский ислам сталкивается с целым рядом вызовов. Это — и реформаторство в духе Мухаммада Абдо, и радикальный ислам салафитского толка, и секуляризация самой культуры исламских народов, отход от ислама как такового. В этих условиях средневековая персоязычная классика способна обогатить культурный ландшафт российского ислама, серьезно пострадавший за годы советской власти, и укрепить позиции традиционного ислама в России по отношению к специфическим вызовам, с которыми сегодня имеет дело весь исламский мир.

Одной из наиболее острых проблем, связанных с исламом на территории России, является вопрос сосуществования мусульман и представителей других этно-религиозных групп. Здесь важную роль играет вопрос этно-религиозной толерантности, которому, в частности, уделено значительное внимание в подпрограмме «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России» государственной программы Российской Федерации «Региональная политика и федеративные отношения»³³, что является свидетельством внимания к данному вопросу со стороны федеральной власти.

При всей кажущейся привлекательности идеи толерантности, на практике ее реализация зачастую оказывается далекой от совершенства. Во внутривнутриполитических событиях в большинстве европейских государств отмечаются негативные последствия развития идеологии толерантности, связанные, в частности, с нарушением прав и свобод человека³⁴. На наш взгляд, это — естественный ход вещей, когда базовой ценностью провозглашаются права отдельной личности. Такой подход, с одной стороны, не позволяет удовлетворить интересы всех членов общества, а с другой — создает условия для доминирования интересов меньшинства над интересами большинства населения. Наиболее ярким примером является активная социальная позиция ЛГБТ сообщества в Европе, добившееся значительных прав, несмотря на негативное отношение к ним социального

³³ URL: <http://government.ru/docs/1017> (дата обращения 25.01.2014).

³⁴ URL: <http://www.mid.ru/bdomp/ns-dgpch.nsf/03c344d01162d35144257951044415b/44257b100055de8444257c60004a6491!OpenDocument> (дата обращения 24.01.2014).

большинства³⁵. Впрочем, такая ситуация является возможной при определенной политической воле³⁶.

В России наблюдается своеобразное развитие идеологии толерантности. С одной стороны, толерантность по европейскому сценарию не принимается ни социальным большинством ни политическим руководством страны (вспомним так называемый «антигейский закон»³⁷), несмотря на довольно активную позицию ЛГБТ сообщества в России вообще³⁸ и по данному закону в частности³⁹. С другой стороны, развитие толерантных отношений между представителями различных этнических и религиозных групп является одной из важных задач, закрепленных в той же государственной программе Российской Федерации «Региональная политика и федеративные отношения».

Попробуем разобраться, что есть толерантность (нас в первую очередь интересует феномен социальной и религиозной толерантности) и какую роль в социо-культурных отношениях играет нетерпимость?

Термин «толерантность», при всей своей популярности, с трудом поддается определению. С одной стороны, мы сталкиваемся с проблемой адекватной трансляции этого термина как иноязычного. Он был калькирован с английского ввиду отсутствия адекватного соответствия в русском языке, а отсутствие точного эквивалента в русском языке говорит об отсутствии соответствующего референта в культуре, иными словами, толерантность не является продуктом русской культуры, и неудивительно, что значительная часть российского общества с непониманием относится к толерантности.

Ситуация усложняется тем, что на данный момент окончательно не решена проблема о границах толерантности: где толерантность перестает быть самой собой? Может ли быть толерантность нетолерантной? Использование же толерантности как средства идеологического воздействия совершенно разными силами делает невозможным ее определение исходя из фактического словоупотребления.

Тем не менее все участники диалога сходятся в том, что толерантность следует отличать от терпимости, их отличие заключается

³⁵ URL: <http://itar-tass.com/mezhdunarodnaya-panorama/932717> (дата обращения 02.02.2014).

³⁶ URL: <http://www.online812.ru/2010/06/30/017/> (дата обращения 24.01.2014).

³⁷ URL: <http://asozd.duma.gov.ru/main.nsf/%28Spravka%29?OpenAgent&RN=44554-6&02> (дата обращения 24.01.2014).

³⁸ URL: <http://www.kp.ru/online/news/1446793/> (дата обращения 24.01.2014); <http://www.lgbtnet.ru/ru/library> (дата обращения 24.01.2014).

³⁹ URL: http://www.lgbtnet.ru/sites/default/files/issledovanie_vliyanie_zakona.pdf (дата обращения 24.01.2014).

в том, что толерантность предполагает активную социальную позицию и не сводится к пассивному терпению всего, что с человеком происходит.

Наиболее крайняя позиция выражена К. Поппером как парадокс толерантности: «неограниченная толерантность с необходимостью ведет к исчезновению толерантности»⁴⁰. Следовательно, необходимо задать границы толерантности, и Поппер делает это с предельной жесткостью, предлагая поставить противников толерантности вне закона и приравнять их к убийцам, работорговцам и др. преступникам⁴¹. Такая парадоксальная формулировка создает условия для размывания понятия «толерантность». Каждый член конфронтации может утверждать свое право на нетерпимость, ссылаясь на нетолерантность к себе своего оппонента.

Существуют и более мягкие позиции, но проблема в целом не снимается: неограниченная толерантность нежизнеспособна и это наглядно продемонстрировано в приведенном выше парадоксе.

Важным вопросом в дискуссии о социальной толерантности является вопрос о необходимости принимать чужие ценности. Именно эту проблему противники идеологии толерантности обозначают как наиболее острую: предполагает ли толерантность принятие чуждых ценностей? Энциклопедия «Википедия»⁴² предлагает противоречивый ответ на этот вопрос, который частично отражает сложность проблемы: в разных местах статьи говорится о том, что толерантность не предполагает принятия иной системы ценностей, и о том, что — предполагает: «Она (толерантность. — *А. Л.*) не означает также принятия (курсив мой. — *А. Л.*) иного мировоззрения или образа жизни... В то же время толерантность не должна предоставлять другим права быть нетолерантными. Толерантность означает уважение, *принятие* (курсив мой. — *А. Л.*) и правильное понимание других культур, способов самовыражения и проявления человеческой индивидуальности»⁴³. С одной стороны, такой подход к проблеме толерантности не претендует на идеологическое насилие и формально

⁴⁰ Popper K. R. The Open Society And Its Enemies. URL: <http://www.inf.fu-berlin.de/lehre/WS06/pmo/eng/Popper-OpenSociety.pdf> (дата обращения 24.01.2014). P. 543.

⁴¹ Там же. P. 544.

⁴² Данный ресурс привлекает нас не как источник надежного определения, но как репрезентативный пример подачи идеи толерантности.

⁴³ URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D2%EE%EB%E5%F0%E0%ED%F2%E D%EE%F1%F2%FC> (дата обращения 15.12.2013).

не требует принять определенные взгляды или ценности (сексуальные меньшинства, например, не требуют сделать свою форму сексуальных отношений обязательной для всех), но и не дает возможности выразить свою позицию, если она заключается в неприемлемости той или иной системы взглядов или ценностей⁴⁴. Зачастую это сопровождается и правовым насилием⁴⁵.

Таким образом, здесь мы видим два «принятия»: «принятие» как разделение убеждений и «принятие» как признание права за другим человеком быть именно таким, каким он хочет, что и производит путаницу в определении. Если первого принятия толерантность от человека не требует, то второе принятие является его обязанностью, это — демаркационный вопрос, он прочерчивает линию, за которой кончается терпимость толерантности. Как бы то ни было, семантически и в русском, и в английском языке это слово не обещает «легкой жизни» тому, кто разделяет идею толерантности. В русском языке оно соотносится с терпимостью, то есть терпению чего-то неприятного и для субъекта неестественного (естественное и приятное не требует терпения). В знаменитом словаре Уэбстера это слово объясняется через *endurance*⁴⁶ — способность переносить (боль, страдание). Не следует забывать и о медицинском аспекте значения слова, весьма популярном среди противников идеологии толерантности и данном как основное в БСЭ — «отсутствие или ослабление иммунологического ответа на данный антиген» и сводящееся в значительной степени к неспособности организма адекватно реагировать на инородные компоненты. Состояние тотальной толерантности противоестественно для любого живого организма и ведет к его гибели, таким образом он нуждается в средстве противодействия отдельным совершенно инородным по отношению к нему элементам — механизме резистентности. Нечто подобное можно сказать и о социально-культурной области: полная толерантность совершенно невозможна в реальном мире (об этом говорит и К. Поппер в приведенном выше парадоксе толерантности), любая идеология и культура нуждается в некотором ресурсе нетерпимости, который бы позволил задать ей определенные границы, оформил ее как отдельное явление, подобно тому как форма задает границы материи, благодаря чему мы имеем все множество материальных тел. Мы увидели это на примере самой идеологии толерантности, которая

⁴⁴ URL: <http://rln.fm/arhiv/politics/foreigner/1021-netolerantnaya-tolerantnost.html> (дата обращения 15.12.2013).

⁴⁵ URL: <http://lenta.ru/news/2012/06/08/marriage> (дата обращения 15.12.2013).

⁴⁶ Webster's new collegiate dictionary. London, 1951. P. 893.

имеет свои границы и совершенно нетерпима к тому, что находится за ними.

Таким образом, если стоит задача снятия культурной конфликтности в том или ином обществе, неверно подменять ее толерантностью. Сама по себе толерантность не тождественна бесконфликтности, напротив, идеология толерантности зачастую является источником социальной напряженности, когда в жертву ей приносятся мировоззренческие ценности значительной части населения.

Как было показано выше, ни одна культура, ни одно общество не может быть всецело толерантным. Всегда есть нетерпимость, которая задает границы культуры или общества, за которыми находится то, что члены общества или культуры считают совершенно неприемлемым для себя. Культурный конфликт возникает тогда, когда сталкиваются нетерпимости различных культур⁴⁷. Четкое видение границ между тем, что культура или общество считает для себе приемлемым, а что — совершенно недопустимым, является одним из условий конструктивного межкультурного диалога.

На материале средневековых персидских текстов мы провели эксперимент по выявлению объектов толерантности и нетерпимости в мировоззрении авторов соответствующих текстов. Данный анализ интересен тем, что предлагает иную архитеконику толерантности и нетерпимости, нежели та, с которой мы привыкли сталкиваться в повседневной жизни. Для нас привычно и естественно, например, выстраивание отношений «я — другой» с представителями иных конфессий. Контур религиозной толерантности у нас приблизительно совпадает к конфессиональным контуром.

В средневековой персидской поэзии мы обнаруживаем целый комплекс текстов, которые демонстрируют высокую степень иноконфессиональной терпимости, и, взятые вне своего философского контекста, они создают видимость предельной религиозной толерантности. В качестве примеров можно привести творчество таких авторов, как Баба Кухи Ширази, Аттар, Руми, Шабистари и др. Это — целая традиция суфийской поэзии, где широко используется положительный образ иноконфессиональности, будь то носители взглядов (христианин, зороастриец) или атрибуты неисламской религии (напр. *зуннар*, идол, колокол, храм, монастырь, синагога). Важной чертой таких произведений

⁴⁷ Количество исключительно культурных конфликтов относительно невелико, общество существенно более остро реагирует на социальные и экономические вызовы, однако и в последних культурный фактор часто привлекается как катализатор протестных настроений.

является смешение иноконфессиональных образов в одном контексте: в рамках одного произведения можно встретить и зороастрийскую, и христианскую, и языческую символику, причем иноконфессиональные образы оказываются взаимозаменяемыми, что свидетельствует об индифферентности авторов к конкретным вероучительным особенностям данных религий. Все эти образы указывают на некий единый смысл. Этот смысл — иноконфессиональность как таковая, нахождение вне социальных границ ислама. Основные герои таких произведений — социальные маргиналы, которые в развалинах (*харабат*) занимаются винопитием, общаются с иноверцами — также социальными маргиналами, поклоняются различным предметам (тракуемым как идолы) и в итоге получают опыт мистического богопознания. Ярким примером такой истории является притча о старце Сан‘ане Фарид ад-Дина Аттара из поэмы «Язык птиц»⁴⁸. Ее сюжет сводится к тому, что исламский аскет, старец Сан‘ан отправился в Рум и там, увидев прекрасную христианку, оставил исполнение исламской обрядовости и начал поклоняться ей. Наиболее интересным для нас является тот отрывок, где старец последовательно отбрасывает атрибуты исламского благочестия и заменяет их атрибутами иноконфессиональности: он отбрасывает четки, чтобы повязать *зуннар*, вместо *минбара* обращается к лику христианки и т. д.

Аналогичную ситуацию мы видим в газелях Баба Кухи Ширази:

01. Я препоясался зороастрийским зуннаром
В знак служения старцу магов.
02. Денно и ночью сажу пред дверьми храма.
Денно и ночью склоняюсь перед кумирами.
03. Благочестие, молитва, поминание [Бога] и помыслы
Не направлены ни на что, кроме чаши багряного вина.
04. Еще в предвечности я сделал в ухе своей души
Кольцом локон христиан.
05. Я увидел в храме христианина:
В руке — чаша, а сам — как небесная луна.

⁴⁸ Перевод и анализ текста приводится в статьях Федоровой Е. Переход «явное — скрытое» как механизм формирования смысла поэтического текста: беседы шейха Сан‘ана с его учениками в поэме ‘Аттара «Язык птиц» // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А. В. Смирнов. *Orientalia et Classica: Труды Ин-та восточных культур и античности*. Вып. XXVII. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 469—490 и Лукашева А. А. Проблема иноверия и онтологические интуиции средневекового персидского суфизма // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1. М., 2010. С. 451—471.

06. Рассмеялся мне в лицо, как солнце.
И увидел я ясно, как он стал душой моей души.
07. Оказался я как пылинка
Перед солнцем красоты Возлюбленного.
08. Наполнил кубок и сказал: вышей,
Чтобы ясно увидеть в своем сердце Истину.
09. Выпил и увидел то, что он сказал:
Явление Истины было явным и скрытым.
10. Как только выпил каплю того вина Кухи,
Исчез он в пучине бескрайнего моря.

Первая половина газели посвящена иноконфессиональности, причем указывается, что иноконфессиональная обрядовость пришла у лирического героя на смену обрядовости мусульманской: «Благочестие, молитва, поминание [Бога] и помыслы // Не направлены ни на что, кроме чаши багряного вина». Создается иллюзия предельной толерантности, если не приверженности всем упомянутым религиозным направлениям. Однако тот факт, что все иноконфессиональные образы употребляются «вперемешку», приводит к мысли об индифферентности автора к конкретным религиозным различиям неисламских религий. Очевидно, что перечисленные религии для него суть нечто одно, а именно — *куфр*, неверие. Автору, очевидно, важно, что это именно вне исламской обрядовости лирический герой осуществляет акт познания Истины.

Во второй половине газели речь идет непосредственно об опыте познания Истины. Причем активно используется суфийская терминология, предназначенная именно для описания отношений между человеком и Богом: песчинка-солнце, капля-море, [влюбленный]-Возлюбленный. Становится совершенно очевидно, что речь идет не о сомнительном времяпрепровождении с иноверцами, а о мистическом опыте познания Истины. Важным маркером того, что познание осуществляется все-таки в контексте ислама, является указание на то, что «явление Истины было явным и скрытым». Явный и Скрытый суть два из девяноста девяти имен Аллаха, а сами понятия явного и скрытого занимают важное место в исламской культуре⁴⁹.

Это рождает вопрос о том, как исламскому автору (Баба Кухи Ширази является одним из классиков суфийской поэзии) удастся сочетать свою приверженность исламу и столь активное использование иноконфессиональной образности. Ответ на этот вопрос дает другой

⁴⁹ URL: http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicitn/nphenc/yav_nd.htm (дата обращения 13.01.2014).

классик персидской суфийской поэзии Махмуд Шабистари на страницах поэмы «Цветник тайны». Эта поэма является попыткой изложения основных вопросов суфийского учения в поэтической форме, и ее автор показывает, что ответ на вопрос о характере иноконфессиональной образности в суфийской поэзии коренится в особенностях восприятия традицией отношений между человеком и Богом. Приведем наиболее репрезентативный отрывок из поэмы Шабистари, раскрывающий специфику этих отношений:

710. Оставь речи «То, что кроме Аллаха»!
Своим разумом отдели это от того.
711. Какие у тебя сомнения в том, что это [множество]
подобно фантазии,
Что подле единства двойственность совершенно невозможна
(*'айн мух̄āl*)?!

В 710-м бейте речь идет об отношении мира к Богу. «То, что кроме Аллаха» — такое представление о мире, которое предполагает его наличие наряду с Аллахом и их несводимость друг ко другу: разделение универсума на Бога и все остальное.

Шабистари исходит из представления о том, что кроме Бога ничего нет, а значит, и о мире нельзя сказать, что он — «нечто кроме Аллаха», мир — Его неотъемлемая явленность — то, что видимо и познаваемо, в противовес непознаваемой самости (*z̄ām*).

Все, что не является Богом, небытийно и вследствие этого — ложно, а поскольку мир обладает бытием, он не может быть ложным и не может быть чем-то иным по отношению к Богу. Это и имеет в виду призыв оставить речи «то, что кроме Аллаха» и «отделить это от того», то есть отделить Бога от ложных представлений о Нем как существующем наряду с миром или как-то от мира отделенном. Для Шабистари, исходившего из представлений о предельном монизме бытия, тождественного Богу, любая двойственность или множественность внутри универсума есть нарушение основного принципа ислама — *тавх̄ида* (единобожия), что становится условием для признания им неверными даже тех мусульман, которые считают мир чем-то иным по отношению к Богу⁵⁰. Тот факт, что Шабистари использует термины «мир» и «Бог»,

⁵⁰ Подробнее см. Лукашев А. А. Ибн Араби и Махмуд Шабистари: два подхода к решению проблемы соотношения единого и множественного // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 252—263. Лукашев А. А. Проблема иноверия и онтологические интуиции средневекового персидского суфизма // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1. М., 2010. С. 451—471.

не говорит о том, что он принимает их разделенность или различность. О мире он говорит как о чем-то умозрительном:

09. Увидел он мир как нечто умозрительное⁵¹,
Как единицу, что получила распространение в числах⁵².

Тот факт, что человек говорит «мир и Бог», является показателем того, что единство скрыто для него, в акте же познания Истины он видит, что нет ничего, кроме Бога, а любая двойственность, будь то двойственность человека и Бога или Бога и мира — иллюзия и ложь. Невозможно также соединение, например, человека с Богом, поскольку для соединения нужна разделенность, против которой и выступает Шабистари:

450. Здесь невозможны воплощение (хулӯл)⁵³ и соединение (иттиҳād),
Ибо [полагать] двойственность в единстве есть сущее заблуждение
(‘айн далāl)⁵⁴.
451. [Мысли о] воплощении и соединении возникают от «иноного» (зайр),
Но единство как таковое возникает от движения [путника по пути].

Наиболее сложной для понимания здесь является последнее полустишие, где говорится о том, что единство возникает от движения пут-

⁵¹ *Нечто умозрительное* — (амр и ‘тибарӣ). Диххуда комментирует этот термин как то, что не имеет внешнего бытия за пределами разума субъекта. URL: <http://www.loghatnaameh.com/dehkhodaworddetail-c167b15319c246fa8ae6d79d0a3dc4b6-fa.html> (дата обращения 04.09.2010). Этот термин встречается также у грамматистов, философов и мутакаллимов. Комментатор произведения Мухаммад Лахиджи трактует данный байт как говорящий о том, кто узнал, что не существует иного сущего, кроме Единого. Все множественное бытие есть Его проявление.

⁵² *Единица, что получила распространение в числах* — весьма распространенная метафора в мусульманской философии, использующаяся для описания соотношения множественного и единого бытия. Хотя чисел бесконечное множество, все они суть многократное повторение единицы ($3 = 1 + 1 + 1$). Таким образом, в данной метафоре мир — это множество чисел. Это множество — «умозрительно» (амр и ‘тибарӣ), т. к. оно — многократное повторение единицы. Единица же — метафора Единого Бога. В итоге в мире нет ничего кроме Бога, являющегося в каждой вещи множественного мира.

⁵³ *Воплощение* (хулӯл) — представление о том, что Бог мог воплотиться в конкретном человеке. К сторонникам этой доктрины исламские авторы традиционно относят христиан, алавитов и отдельные группы суфиев.

⁵⁴ Данное высказывание контрастирует с философскими построениями Ибн Араби, утверждавшего важность двойственности в дискурсе о возможном и необходимом бытии. Подробнее см.: Смирнов А. В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн ‘Араби // Ишрак. № 3. М., 2012. С. 45—47.

ника по пути. Мухаммад Лахиджи предлагает следующую трактовку данного полустияшия:

Всякий раз, когда путник по пути очищения движется в обратном направлении (от познания Бога к познанию мира. — А. Л.), проявление (*таджалли*) самостного единства: воплощения (*та'ийунат*) и образы (*нуқуш*), представляемые (*муваххим*) как умножение и увеличение числа [сущностей], стираются (*махв*) и уничтожаются (*фāни*)..., и становится ясно, что множество (*касрат*), дуализм (*иснинийат*) и инаковость (*зайрийат*) — все умозрительны (*и'тибāри*), и кроме единой Истины нет иного сущего (*мавджуди*)⁵⁵.

Таким образом, очевидно, что средневековый автор, излагая свои взгляды, не может обходиться без таких понятий как мир, человек, вещь и т. д. Однако эти понятия для него — умозрительные, не имеющие соответствия вне ума того, кто ведет рассуждение. В действительности же нет ничего, кроме Истины, Бога, и именно к этому мистическому знанию-переживанию ведет человека путь суфийского познания.

В бейте 711, приведенном выше, Шабистари подтверждает тезис о Боге как единственном сущем, говоря, что двойственность универсума (его разделенность на мир и Бога) есть «чистая ложь», а соответствующие представления человека об универсуме фантазийны.

В другом месте, уже применительно к отношениям между мистиком и Богом он говорит о ложности представлений об их инаковости. Иными словами, пока мистик видит себя как «я», а Бога как «ты» или «он», если он познает Бога как иное, он находится в плену иллюзий. Познание осуществляется, когда стирается грань между человеком и Богом, а остается только Бог:

446. В присутствии Истины нет двойственности⁵⁶,

В том присутствии нет никаких «я», «мы», и «ты».

447. И «я», и «мы», и «ты», и «он» суть одно,

Ибо в единстве нет никакого различия (*тамциз*)⁵⁷.

То, что предстает взору, то, что называют «мир» — не ложь, не иллюзия. Иллюзорным является представление о том, что это —

⁵⁵ Мухаммад Лахиджи. Мафатих ал-и'джаз фи шарх-и Гулшан-и раз. Тихран: 1371. С. 320.

⁵⁶ Бихрӯз Сарватиан предлагает переводить слова *джанāб* и *ҳадрат* как «порог» и «присутствие» соответственно. Таким образом, дословным переводом будет «На пороге присутствия...» (*Махмӯд Шабистарӣ*. Гулшāн-и раз/ тақдих аз шарҳ-и сāде аз Бихрӯз Сарватиан. Тихран, 1384. С. 207).

⁵⁷ *Различения (тамийз)* — досл. «отличия», разделенности на множественное, которую предполагает наличие отношений между «я», «ты», «мы», «он» и др.

множественность, что это — нечто иное Единому Богу. Разница между миром и божественной самостью условна. Бог, Истина не делится на самость и мир, мир есть то в Боге, что зримо и познаваемо, в то время как самость незрима и непознаваема. Этому отношению можно уподобить любой объект мира, который сам по себе является единым, но мы не можем без дополнительных инструментов увидеть его одновременно со всех сторон и внутри. В любом объекте всегда будет что-то ускользающее от нашего зрения. Так же и в данном случае: мир и самость как явное и скрытое не суть какие-то разделенные полюсы или области (это бы привнесло разделение в божественную природу) это — то в Едином Боге, что зримо и познаваемо, и то, что незримо и непознаваемо.

Поскольку же в мире не найти ничего, кроме Единого Бога (а последний не может содержать в себе множественность или инаковость), то нет принципиальных препятствий для поклонения мусульманина Единому Богу, будь то место (мечеть, монастырь, синагога, капище, зороастрийский храм) или предмет (идол как любая сущая вещь).

958. Пока перед твоим взором иные⁵⁸ и иное,

Будь ты в мечети — это все равно что в монастыре⁵⁹.

959. Если поднимется пред тобою покров иного,
Станет для тебя мечетью уголок монастыря.

(Шабистари)

Везде дом любви, будь то мечеть или синагога⁶⁰.

(Хафиз)

Это не является свидетельством того, что поэты отождествляли ислам с другими религиями или подвергали сомнению сам ислам.

⁵⁸ *Иные* — *aḡīār*, мн. ч. от *ḡāīr* «иное, чужое», эта форма мн. ч. применительно к слову *ḡāīr* используется только в персидском языке.

⁵⁹ В данном бейте речь идет о том, что ислам, единобожие предполагает видение Бога как единственного объекта поклонения. Если же человек обращен к чему бы то ни было, кроме Бога («иные, иное»), он — не мусульманин. В этом контексте показательно упоминание монастыря, что рассеивает иллюзию об особенной религиозной толерантности к иноверцам. Для Шабистари вера может быть только одна — ислам, все остальное, включая христианство — неверие. Равно и использование лирическим героем иноконфессиональной символики не должно вводить в заблуждение: мусульманин, как человек, обращенный лишь к Богу, может надевать зуннар, поклоняться идолам и находиться в монастыре, но при этом он остается именно мусульманином, а не становится в подлинном смысле христианином, зороастрийцем или язычником, что для Шабистари одно и то же неверие без разделение на «людей писания» и всех остальных немусульман.

⁶⁰ *Хафиз ШПирази*. Диван аш'ар. Газаль. № 80 // Дурдж 2. CD edition.

То, о чем они говорили и было для них настоящим исламом. Как было сказано в приведенном 959-м бейте из поэмы «Цветник тайны», уголок монастыря станет мечетью, только если «поднимется покров инога», то есть, когда перед человеком откроется божественное единство, в котором нет инаковости, нет ничего, кроме Бога. Если же этого не происходит, человек, и будучи в мечети, оказывается неверным («все равно что в монастыре»). Показательно, что Шабистари не использует деление на мусульман и «людей писания». Дихотомия очевидна: ты либо мусульманин, либо неверный (в данном случае — христианин), либо в мечети, либо в монастыре, только мечеть и монастырь различаются здесь не как «культовые сооружения», а как состояние души человека, познавшего или непознавшего Истину.

Для Шабистари то, о чем он говорит — именно ислам, и он настойчиво утверждает это в своем произведении:

965. Снова, каждое мгновение, принимая веру,
Становись мусульманином, мусульманином, мусульманином.

В основе этих рассуждений лежит идея единобожия, являющаяся основой исламского вероучения. Ее онтологическое измерение мы вкратце рассмотрели выше. Суфийская традиция рациональности стремилась достичь в своих рассуждениях предельного единобожия. Одно из решений предложил Шабистари, сказав, что нет ничего, кроме Бога, а в этом случае монастырь — ничем не хуже мечети. Объектом поклонения для мусульманина может быть даже идол, если мусульманин понимает, что этот идол проявление Бога:

864. Кумир здесь — проявление⁶¹ любви и единства,
Повязывание зуннара — это договор⁶² служения.

⁶¹ *Проявление (мазхар)* — досл. с ар. — «место проявления». В персидском языке чаще имеет значение «проявление». Речь идет о том, что все вещи мира суть явное Бога.

⁶² *Договор* — от глаг. «*ақада*» — «связывать». Таким образом, мы видим здесь игру слов: повязывание зуннара — связывание [себя] служением. Этот образ отсылает нас к зороастрийской религиозной практике, где завязывание узла было ежедневной религиозной обязанностью, сопровождавшейся молитвословиями. Клятва и договор занимали весьма важное место в духовной жизни иранцев еще до возникновения зороастризма. Верховными божествами пантеона тогда были Варуна (возможно, от индоевропейского корня *вер* «связывать») и Митра (возможно, от индоевропейского корня *мей* «меняться») (*Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи.* СПб., 2003. С. 27), ассоциировавшиеся с клятвой и договором соответственно. Впоследствии Митра занял лидирующее положение. Этот бейт отсылает нас также к Коранической цитате: «Некогда Господь твой из сынов Адама, из чресел их, извлек потомков их и повелел им дать

865. Так как неверие и вера [оба] зиждутся (*қайм*) на бытии (*хастӣ*),
Единобожие становится тем же, что и идолопоклонство⁶³.
866. Раз [все] вещи суть места проявления (*мазхар*) Бытия,
То [ведь] и кумир — одна из этих вещей!
867. Подумай хорошенько, о, человек разумный —
Ведь кумир в отношении Бытия — не ложен.
868. Потому что его творец — Всевышний Господь,
[А] все, что явилось от Благого — благое.
869. Бытие, там, где оно есть — чистое благо,
А если в нем [есть] зло, оно — от другого⁶⁴.
870. Если б знал мусульманин, что такое кумир,
Знал бы, что в идолопоклонстве — религия (*дин*).
871. И если бы многобожник познал, [каков его] кумир,
Разве заблудился бы он в своей вере?!
872. Он не увидел в кумире ничего, кроме внешнего творения,
По этой причине он и стал по шариату неверным⁶⁵.

исповедание о себе самих. «Не есть ли Я Господь ваш?» Они сказали: — Да; исповедуем это. Это было для того, чтобы вы в день воскресения не сказали: мы не были в состоянии постигнуть это» (Коран / Пер. Г. С. Саблукова. 7:171). Таким образом, в данном случае под договором имеется ввиду первоначальное знание единобожия.

⁶³ В данном бейте Шабистари вновь высказывает мысль о том, что нет ничего иного Богу. В этой связи, чему бы ни поклонялся язычник, он поклоняется Единому Богу, ибо наряду с Ним ничто не существует. Следовательно, если вещи мира суть проявления Единого Бога, грань между язычеством как поклонением вещам мира и единобожием как поклонением Единому Богу стирается.

⁶⁴ В данном бейте Шабистари высказывает довольно распространенную в суфизме идею об абсолютности блага и относительности зла. Например, Ибн Араби в «Геммах мудрости» на примере отвратительности чеснока для Мухаммада, а также того, что «натюра скарабея терпит ущерб от запаха розы» говорит об объективной благодати всего сущего, а зло объясняет субъективными причинами (*Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993. С. 283—284). Также и Шабистари, для которого любая вещь есть проявление Бога, закономерно утверждает объективное благо всего сущего. Зло же коренится в восприятии мира как чего-то иного по отношению к Богу.

⁶⁵ *Внешнее творение* — *хальқ зāхир*, сотворенная вещь. В данном бейте Шабистари проводит черту между верой и неверием. Выше, в бейте 865 он отождествил единобожие с идолопоклонством с точки зрения объекта поклонения. Бейт 872 показывает, что автор не стирает границу между единобожием и идолопоклонством вовсе, он наполняет это различие новым содержанием: само поклонение идолам не делает человека неверным, ведь идол, как и любая другая вещь, есть форма проявления Бога. Язычником человек становится, когда видит в вещи лишь саму вещь, не воспринимая ее как явное Бога. Такой человек воспринимает мир как нечто существующее наряду с Богом и нарушает тем самым коранический запрет на придание Богу сотоваришей, а это уже делает его неверным.

873. Тебя также, если не увидишь в нем скрытую Истину,
Не назовут по шариату мусульманином.
874. К исламу в переносном смысле⁶⁶ стал питать отвращение
Тот, кому явлено истинное неверие⁶⁷.
875. В каждом кумире сокрыта душа,
Под неверием сокрыта вера.
876. Неверие постоянно восхваляет Истину,
Он сказал: «Нет ни одного существа...»⁶⁸ — какое здесь может
быть возражение?!

⁶⁶ *Ислам в переносном смысле (ислām маджъзӣ)* — имеется в виду ислам лишь по названию. Для Шабистари формальное следование предписаниям ислама без принятия положения о том, что нет ничего, кроме Бога, не является исламом в подлинном смысле слова.

⁶⁷ *Истинное неверие (куфр-и хақиқӣ)* — развитие темы «ислама в переносном смысле», начатой в первом полустиих данного бейта. Автор использует игру слов, основанную на противопоставлении филологических терминов *хақиқа* (прямой смысл слова) — *маджъз* (переносный смысл слова). Таким образом он противопоставляет ислам в переносном смысле слова, как то, что называется исламом, на деле же им не является, и неверие в прямом смысле слова, или истинное неверие, как то, что называется неверием, в действительности же коррелирует с истинным мировоззрением. Лаждиджи объясняет это следующим образом:

В исламской религии (*дӣн*) так [заведено], что бытие возможных (*мумкинāt*), однозначно иное бытию необходимого и каждое [из этих бытий] до своей степени ('*алья ҳаддих*) единично (*мунфарид*) и самостоятельно (*мустақил*). Если же ты говоришь: «если не увидишь в идоле скрытую истину, тебя не назовут по шариату мусульманином» эти слова противны (*хилāф*) исламской религии и являются неверием. [Шабистари] отвечает, что считать необходимое бытие и бытие возможных совершенно раздельными (*ғайр ҳам*) — ислам в переносном смысле (*маджъзӣ*) и не [ислам] истинный... истинное неверие [же] — ... не видеть сущего, кроме истинного бытия Единого и считать бытие сущих стертým (*махв*) и потребленным (*мустахлак*) этим бытием... Бытие необходимое проявилось посредством возможных (*мумкинāt*) и кроме бытия Единого бытия нет» (*Шамс ал-Дин Муҳаммад Лахиджӣ*. Мафāтиҳ ал-и'джаз фӣ шарҳ-и Гулшан-и раз. Тихрāн: 1371. С. 540).

Таким образом, мы видим, что Шабистари противопоставляет «истинное неверие» как то, что воспринимается как неверие, но на деле оказывается истинным исламом и «ислам в переносном смысле» как то, что воспринимается как ислам, но на деле им не является. Первое заключается в видении миропорядка таким образом, что в нем нет ничего иного Богу, второе — в иллюзии разделенности Бога и мира.

⁶⁸ «Семь небес, земля и все, что есть на них, хвалят Его: нет ни одного существа, которое не воссылало славы Ему, хотя вы и не понимаете хваления их. Истинно, Он кроток, прощающий» (Коран / Пер. Г. С. Саблукова. 17:46).

877. Что мне говорить, [если считают], что я далеко отошел
от [основного] пути —
«Оставь их»⁶⁹, после того как пришло [приказание:] «Скажи
“Аллах!...”»⁷⁰.
878. Кто украсил лик кумира таким великолепием?!
Кто стал бы идолопоклонником, если не пожелала бы Истина?!
879. Он и сотворил, Он и сказал, Он и был.
Благое сотворил, благое сказал и благом был.
880. Единого зри, Единого исповедуй, Единого знай!
Этим завершились основа и ветвь веры⁷¹.
881. Не я говорю, узнай это из Корана!
Нет различия в творении Милостивого⁷².

Данный отрывок значителен и по объему, и по количеству «запакованных» в него смыслов. Однако в рамках настоящего исследования мы не можем дать его подробный анализ, поэтому ограничимся рассмотрением наиболее важных моментов.

Приведенный отрывок из поэмы Шабистари посвящен иноконфессиональным образам, поэтому в его начале дается их краткое определение. В нем идол — «символ любви и единства», а зуннар — символ «служения [Истине]».

⁶⁹ *Оставь их* — выражение встречается в Коране шесть раз преимущественно в контексте призыва оставить неверных, упорствующих в своих убеждениях до Судного дня, когда их неправота станет очевидной (Коран: 6:112; 6:137; 23:54; 43:83; 52:45; 70:42).

⁷⁰ «Скажи “Аллах!” Потом оставь их забавляться в их пустых разговорах» (Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. 6:91). В бейте ответ тем, кто упрекает Шабистари в отходе от «правильного» ислама, составлен из выражений, многократно встречающихся в Коране.

⁷¹ *Основа, ветвь (асл, фар')* — термины, употребляемые в *фикхе*, классической арабо-мусульманской филологии и философии. Наряду с конкретными значениями в каждой из этих наук пара понятий основа-ветвь приобретает метаэстетический статус, когда служит для упорядочения терминологии и обобщенного описания рациональных процедур получения знания (Смирнов А. В. Асл // Новая философская энциклопедия. URL: <http://iph.ras.ru/elib/3671.html>. 03.01.2013). Описание через *асл* и *фар'* позволяет дать универсальную систему знания, где каждое отдельное положение может быть отнесено либо к основе, либо к ветви. В данном бейте Шабистари говорит о том, что единобожие заключает в себе всю полноту истинной веры — ислама.

⁷² Здесь — аллюзия на Коран: «Ты не видишь ли ты расстройство?» (Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. 67:3). Слово *тафъвут*, переводимое Крачковским как «несоразмерность», имеет в арабском языке также значение «различие». В персидском языке это значение стало основным.

Далее (бейт 865) автор сам указывает на связь проблемы соотношения веры и неверия с онтологией, утверждая их (веры и неверия) подобие в причастности бытию. В бейте 866 Шабистари определяет термин «идолопоклонничество» как поклонение вещам мира. Продолжая рассуждение, он выводит из благости Творца благость мира, а из благости мира — благость всех его представителей, всех вещей мира, которые воспринимались им как идолы.

Шабистари доказывает благость идола как божественного творения. Из этого следует противоречие между благостью идола и злом идолопоклонничества. В бейтах 871—873 поэт пишет о том, что идолопоклонничество как заблуждение есть неправильное восприятие идола лишь как вещи, но не как проявления Бога. Соответственно, для него идолопоклонничество — отсутствие видения вещи как явной стороны единой Истины. В результате «официальная» принадлежность к исламу перестает играть роль единственного критерия правоверия, так как, руководствуясь изложенной логикой (мусульманин — тот, кому открыто единство истины, исчерпывающей собой бытие, идолопоклонник — тот, кому видится нечто, существующее наряду с Богом), даже мусульманин, не видящий за вещами мира Бога — идолопоклонник (бейт 873). Вместе с тем, поклонение идолу, за которым видится Единый Бог, не делает человека неверным.

Это позволяет Шабистари называть систему своих взглядов «истинным неверием» (*куфр-и хақїқї*) и активно пользоваться иноконфессиональной образностью. Вместе с тем, единоверцев, не принимающих эту систему взглядов, называют идолопоклонниками, а их веру — ложным исламом или «исламом в переносном смысле»:

874. К исламу в переносном смысле стал питать отвращение
Тот, кому явлено истинное неверие.

В средневековой суфийской литературе лирический герой мог принимать вино богопознания из рук и зороастрийца, и христианина, и язычника.

01. Прошлой ночью пред рассветом я пошел в кабак,
Чтобы обрести образ и известия⁷³ о труппах⁷⁴.

⁷³ *Обрести образ и известие* — увидеть и услышать.

⁷⁴ *Труппы (харāбат)* — развалины, где жили представители религиозных меньшинств, торговавшие в том числе и вином.

02. В святилище магов⁷⁵ увидел юношей-магов:
Один был, словно солнце, другой — подобен луне⁷⁶.
03. Искренне и чисто обнял он меня,
Прижался грудью к моей груди в чистоте среброгрудый.
04. Целовал меня в губы и протянул чашу.
Сказал: «Не знаем мы иного искусства, кроме этого!»
05. Испил я кубок из той очистительной чаши,
Увидел в душе след сияния встречи.
06. В один миг раскрылись тайны безначального и бесконечного.
Отворились мне врата мира тайн.
07. Взял [юноша-маг] душу [мою] за ухо и дал другую чашу.
Сказал: «Узнай меня в себе и во всяком человеке!»
08. Сказал Кухи: «Я объединяю имена и атрибуты,
Все, что ты видишь в мире: сухое и влажное, доброе и злое!»
(Баба Кухи Ширази)⁷⁷

В приведенной газели⁷⁸ использованы как эротические, так и гедонистические и иноконфессиональные образы. Таким образом, здесь задействован весь комплекс эпатажной символики. Хотя в газели и описываются возлияния с зороастрийцами, поцелуи и объятия, через упомянутые образы поэт описывает состояние (*х̄āl*) мистического озарения. Вино и юноши символизируют Истину, так как через метафору опьянения и любви персидские поэты передавали переживание познания Истины. Таким образом, лирический герой познает Истину благодаря вкушению «вина Истины». В гносеологическом акте человек познает Истину самой Истиной. Таким образом, Истина является для рассматриваемой традиции единственным субъектом познания.

⁷⁵ *Magi* — в эпоху зарождения зороастрийского учения маги были одним из индоевропейских жреческих племен, впоследствии они влились в зороастрийскую общину. С приходом ислама слово «маг» стало синонимом слова «зороастриец».

⁷⁶ Солнце и луна в персидской поэтической традиции находятся в отношении противопоставленности (*муқ̄абала*), подобно категориям внешнее — внутреннее, и могли использоваться как их метафоры. В персидской поэзии встречается также их (символов солнца и луны) раздельное употребление. В этом случае они являются метафорами красоты.

⁷⁷ Персидский текст приводится в кн.: *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М. 1965. С. 281.

⁷⁸ Здесь — аллюзия на Коран: «Ты не видишь ли ты расстройство?» (Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. 67:3). Слово «*таф̄āvут*», переводимое Крачковским как «несоразмерность», имеет в арабском языке также значение «различие». В персидском языке это значение стало основным.

Здесь, если первые бейты и могли быть интерпретированы профанно-гедонистически (при том, что для носителя культуры их смысл совершенно ясен), то в шестом бейте мистический характер газели становится очевидным. С вкушением вина Истины перед суфием открываются «тайны безначальности и бесконечности», то есть Бога. Заканчивается газель призывом, обращенным к лирическому герою, увидеть Бога в каждом человеке и его (лирического героя) восклицанием: «Я объединяю имена и атрибуты, // Все, что ты видишь в мире: сухое и влажное, доброе и злое!», что есть показатель особого вида познания, когда стирается грань между познающим и познаваемым. Мистик становится Истиной, объединяющей в себе бытие во всей его множественности. При таком понимании Истины, видении ее во всяком человеке, в любой вещи, в качестве проводника божественного знания можно воспринимать любого человека, в том числе и иноверца.

Именно к этой мысли подталкивает читателя использование автором символов других религий (зуннар, потир). Иноконфессиональность, как и любая другая инаковость, воспринималась мистиком как завеса множественного мира, через которую он уже познал единую Истину (Бога), имеющую мир как внешний план и божественную самость — как внутренний.

Важно, что ни автор, ни лирический герой, несмотря на все богатство инкокфессиональной символики, не перестают считать себя мусульманами. Автор через инкокфессиональную образность раскрывает содержание учения о единобожии (*тавхид*). Для автора Бог — не только един и единственен, но наряду с ним ничто иное не может иметься, и именно поэтому мир оказывается неиным Богу. Именно это для авторов — истинный ислам, и здесь же проходит водораздел между исламом и неверием. Именно об этом, по мнению Шабистари, повествуется в Коране, и к этому призывает человека шариат:

954. Если один миг не соблюдешь шариат,
В двух мирах останешься без веры⁷⁹.

Человек является мусульманином, если он утверждает божественное единство так, что Бог оказывается единственным сущим, вне зависимости от того, к какой конфессии человек формально принадлежит и, напротив, если человек не разделяет таких убеждений, он — неверный, пусть даже он формально и является мусульманином.

Каков же статус тех, кому автор отказывает в мусульманстве?

⁷⁹ См. также приведенные выше бейты 880—881 из поэмы «Цветник тайны».

Их он называет чернью, невеждами (*'амма*) и отказывает им в антропологическом статусе, отождествляя не только с животными, но и с камнями, отводит им таким образом самое низкое положение в иерархии бытия:

898. Ты полностью повернут к тварному — берегись!
Не поддавайся этой болезни!
899. Когда ты якшаешься с невеждами⁸⁰, ты превращаешься
в животное,
Да что там в животное — сразу превращаешься в камень⁸¹!
900. Не дай Бог тебе иметь дела с невеждами!
Ибо тогда внезапно потеряешь [человеческую] природу
(*фитрат*)⁸²

При этом Шабистари весьма жестко трактует ислам, для него путь к Истине один и по своей тонкости сродни острию меча:

602. Середина — словно *путь прямой*⁸³,
По обе стороны от нее — пропасть ада⁸⁴!

⁸⁰ *Невежды* (*'амма*) — досл. «чернь», в противопоставлении избранным (*х̄ясс̄*). В данном случае речь идет не о социальном происхождении, а о степени знания Истины, поэтому дан перевод «невежды».

⁸¹ *Превращаешься в животное* — (*масх гардй*), *превращаешься в камень* — (*фасх гардй*), также *переносн.* — «становишься полным невеждой»; *масх* «превращение» и *фасх* «расторжение» — термины учения о переселении душ и частичном и полном воплощении, которое, по мнению аш-Шахрастани, встречается у «магов-маздакитов, индусов-брахманов, философов, сабиев» (*Шахрастани М.* Книга о религиях и сектах. М., 1984. С. 154). Под *масх* обычно понимают превращение в животных, под *фасх* — превращение в минерал.

⁸² *Потеряешь [человеческую] природу* (*фитрат*, ар. *фитра*) — досл. «внезапно перевернешься по отношению к [человеческой] природе», то есть станешь противоположностью человеку — животным. В контексте мусульманской культуры термин *фитра* «природа» обозначает истинную, «мусульманскую» природу человека. Таким образом, для автора не быть мусульманином тождественно не быть человеком вовсе. Сама же приверженность исламу трактуется им как признание Единого Бога единственным сущим.

⁸³ *Путь прямой* (*сират ал-мустақим*) — аллюзия на первую суру Корана: «Веди нас путём прямым» (пер. Г. С. Саблукова. 1:5).

⁸⁴ Образ прямого пути, по обе стороны которого — адская бездна, отсылает нас к зороастрийской мифологеме моста Чинвад, по которому души следуют в загробный мир. Души грешников падают с этого моста в адскую бездну. В мусульманской традиции этот мост называется «мост Сырат». В Коране слово *сират* употребляется двадцать раз, однако нигде нет указаний на то, что *сират* — мост. Коранический *сират* — прямой путь, от которого нельзя отклоняться. Это в некотором смысле сближает его с мостом, что и стало условием для рецепции образа мусульманской традиции.

603. По тонкости и остроте он — волос и меч⁸⁵,
 Ни обернуться на нем, ни задержаться.

а также,

536. Каждого, чей мазхаб⁸⁶ — не джабаритский⁸⁷,
 Пророк назвал подобным неверному⁸⁸.

537. Подобно тому, как гебр назвал [одно] — Яздан
 (Ахура Мазда. — А. Л.), и [другое] — Ахриман⁸⁹,
 Так же и невежественный дурак[-кадарит] сказал «я и он»⁹⁰.

Как мы видим из приведенных текстов, толерантность Шабистари имеет четкие границы и, например, зороастрийское учение лежит вне той области, на которую его толерантность распространяется, несмотря на все обилие иноконфессиональной и, в том числе, зороастрийской образности. Критерием разделения людей на мусульман и неверных (по сути, разделения на людей и нелюдей) является не формальная принадлежность к исламу, но утверждение единобожия (*тавхид*) которое заключается для него в видении Бога как единственного существа, наряду с которым ничего нет. Граница между исламом и неверием задается нетерпимостью, которая предполагает отторжение любого мировоззрения, предполагающего наличие мира как существующего наряду с Богом. При этом трудно не заметить, что фокус критики здесь направлен в первую очередь на мусульман. Он не критикует зороаст-

⁸⁵ Здесь мы видим продолжение метафоры моста Чинвад, который, согласно зороастрийским представлениям, для грешников был тонким, словно лезвие, а для праведников — шириной в девять копьев, см. (Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и символов. СПб., 2004. С. 257). В данном случае мы имеем дело с частичным заимствованием мифологемы. В интерпретации Шабистари этот мост всегда тонок.

⁸⁶ *Мазхаб* (досл. «путь») — в узком значении — одна из мусульманских религиозно-правовых школ. Основные: *ханафийя*, *маликийя*, *шафи'ийя*, *ханбалийя* и *джа'фарийя*. В более широком значении (в каковом этот термин и употребляется в данном бейте) — «учение», «образ мысли». В энциклопедии ислама как основное значение дано «a way of thinking».

⁸⁷ *Джабариты* — мусульманские мыслители, полагавшие Бога единственным действующим, а человека — «принуждаемым» к своим действиям.

⁸⁸ Данное полустигия является аллюзией на хадис: «Кадариты — маги [для этой уммы...» [Абу Дауд 4691].

⁸⁹ Здесь имеется в виду зороастрийское деление на благое и злое деяние, где персонафикацией первого выступает Ахура Мазда, а второго — Ахриман.

⁹⁰ «Я и он» — в издании Дизфулияна — «мы и я». Здесь Шабистари вновь критикует кадаритов за идею двойственности действующего начала. Для него единственное истинно существе — Бог, следовательно, он — и единственный действитель.

рийцев за то, что они — зороастрийцы, резкой критике подвергаются мусульмане за то, что, формально следуя исламу, они имеют зороастрийские дуалистичные убеждения, предполагающие наличие чего-то, существующего наряду с Богом.

В условиях многонационального государства — Российской Федерации такая позиция способна, с одной стороны, снять в отдельных случаях межэтническую напряженность, связанную с враждебным восприятием мусульманами иноверцев в координатах «мы-они» (в системе взглядов Шабистари формальная принадлежность к той или иной конфессии не играет определяющей роли), а с другой, — укрепить позиции российского суфизма в отношении внутриисламских вызовов XXI в.

К ВОПРОСУ О ТОЛЕРАНТНОСТИ В ИСЛАМЕ

(И. Р. Насыров)

Постановка вопроса

Проблема сосуществования различных культур и религий в обществе особенно актуальна для Российской Федерации, где исторически в течение веков совместно проживают многочисленные народы, сосуществуют разные культуры и религии. Сегодня в общественном сознании очень остро воспринимается проблема взаимоотношений российского государства и православного большинства страны с мусульманской общиной России. Поэтому вопрос о цивилизационной безопасности России можно ставить не просто как проблему сосуществования в Российской Федерации представителей различных религий и культур, но, в первую очередь, как проблему сосуществования представителей православной и мусульманской общин. Это объясняется, во-первых, тем, что православные христиане и мусульмане представляют самые крупные конфессиональные общины в России. Напряженные взаимоотношения между современным западным миром и мусульманским Востоком часто понимают на Западе как противостояние между христианством и исламом. Все это придает актуальность вопросу о толерантности в исламе.

Усиление исламского фактора происходит на фоне роста роли религии в российском обществе после 70-летнего периода гонений на нее в СССР. «Исламский вопрос» в современной России также чрезвычайно актуален из-за нестабильности на Северном Кавказе, конфликтов представителей этнических диаспор и русского населения на почве трудовых интересов и на бытовом уровне, случаев дискриминации мусульман-кавказцев и подачи информации об исламе в некоторых российских СМИ в искаженном и неприглядном виде¹.

¹ Уже стало привычным, что после очередного теракта на территории Российской Федерации российские мусульманские лидеры спешат делать заявления о том, что ислам является «религией любви и мира», а их оппоненты задаются риторическим вопросом, почему теракты совершаются от имени только исламской религии.

Ситуация осложняется разногласиями внутри российской мусульманской общины. В российском исламе, как и во всем исламском мире, существует много течений и направлений (традиционализм, радикальный ислам, исламский модернизм, переживает возрождение суфизм (исламский мистицизм), бурно развивается неосуфизм). Каждое из этих направлений предлагает свои ответы на вызовы современности. Позиции сторон расходятся, и порой прямо противоположным образом, по вопросу о месте и роли религии в политике, экономике, обществе, семье и т. д. Все это происходит на фоне роста популярности среди мусульманской молодежи России «исламской идентичности». Многие молодые российские мусульмане отказываются идентифицировать себя с российским обществом, полагая, что им достаточно идентифицировать себя с «русской мусульманской общиной».

Поэтому вопрос о толерантности в исламе сводится к вопросу о том, есть ли у ислама внутренний ресурс для ослабления религиозной конфронтации в исламском мире в целом и в России в частности?

Наша позиция основывается на принципиальном положении, что ислам обладает большим ресурсом толерантности и терпимости. Вопрос о месте ислама в духовном пространстве России и перспективах российской мусульманской общины в многонациональной и многоконфессиональной Российской Федерации следует рассматривать — 1. с точки зрения доктринальных положений исламской религии; 2. в историческом контексте.

Следует признать, что вопрос о толерантности в исламе не является искусственным, так как он возник по причинам объективного характера. Глобализация, или процесс всемирной экономической, политической и культурной интеграции и унификации современного мира, интенсифицирует процесс стандартизации культурных норм и ценностей в планетарном масштабе. Разные культуры и раньше вступали во взаимодействие, то есть и прежде имело место сближение культур разных народов. Но особенность современных процессов взаимодействия культур состоит в том, что глобализация, утверждая технологическое превосходство Запада, провоцирует последний и к культурной гегемонии, что воспринимается представителями иных, не-западных цивилизаций как угроза своей культурной и этнической идентичности. Сегодня стало очевидным, что наряду с позитивными сторонами глобализации (всемирный рынок труда и капитала, общемировая система связи и информации, современные транспортные сети, распространение демократических норм, качественно новый уровень общения между культурами и т. д.) есть

и те, что называют вызовами глобализации, к числу которых относятся не только требования к странам быть открытыми, создавать условия для конкурентоспособности своих экономик, но и угрозы для культурной и национальной идентичности перед лицом гегемонии одной (западной) культуры. Остро встает вопрос о мере усвоения стандартов западной культуры, выход за пределы которой влечет опасность утраты национальной и религиозной идентичности. А потому проблема взаимодействия культур в условиях глобализации — это, по существу, проблема сохранения культурных и национальных традиций не-западных народов при неизбежности «открытия» себя Западу, или проблема оптимального соотношения своих культурных традиций с западными ценностями.

Глобализация также остро поставила вопрос о сосуществовании в одном месте представителей разных культур и религий. К прежней проблеме терпимости большинства к немногочисленным «чужакам», сектам, конфессиям добавилась проблема совместного проживания больших конфессиональных, этнокультурных сообществ. Развитые страны столкнулись с проблемой мигрантов. В России также ежегодно растет количество мигрантов, в том числе нелегальных. Значительная их часть прибывает из республик Средней Азии, а также северокавказских республик Российской Федерации. Большинство мигрантов, особенно мусульмане, не воспринимают страны, где они нашли приют, как «плавильный котел», и желают сохранить свою этническую, культурную и конфессиональную идентичность. Идет неуклонный процесс «ориентализации» городов на Западе и в России. Скромные результаты аккультурации мигрантов заставили в Европе заговорить о крахе политики мультикультурализма и об «исламской угрозе» западной цивилизации.

Все это привело к политизации вопроса о месте и роли ислама в России и в мире. Если раньше на первом месте конфликты в мире рассматривались как производные борьбы идеологических систем (капиталистической и социалистической), то сегодня говорится о конфликте религий.

Но можно ли вопрос о цивилизационной безопасности России ставить как вопрос сосуществования религий на территории нашей страны, в первую очередь христианства (православия) и ислама?

На наш взгляд, подобная постановка вопроса является ошибочной. Во-первых, признание относительной самостоятельности духовных факторов (религия, мораль и т. д.) в обществе не должно вести к абсолютизации их роли в общественном развитии. В самой постановке

вопроса о невозможности сосуществования христианства и ислама заложено молчаливое допущение о принципиальной несовместимости ислама с демократическими ценностями, его агрессивного отношения к иным мировоззренческим системам.

Такой подход крайне уязвим для критики, поскольку основан — 1. на ошибочном представлении об изначально агрессивной природе ислама и 2. на преувеличении роли религии в современном российском обществе.

Причина несостоятельности тезиса о несовместимости ценностей ислама с православной религиозной традицией этнического большинства России (русских) — ложность самого тезиса об агрессивной природе ислама, якобы несовместимой с «религией любви», христианством. В пользу несостоятельности тезиса о несовместимости ислама с современным правовым полем российского государства говорят нижеследующие обстоятельства.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В ИСЛАМЕ

Доктрина ислама и его религиозно-философская мысль содержат открытость, универсальность и веротерпимость. Открытость ислама раскрывается через Коран как послание ко всему человечеству, ко всем людям, вне зависимости от их языков, цвета кожи и т. д. Универсальность ислама состоит в том, что Коран утверждает метафизическое единство/равенство людей как творений единого Бога. Ислам отличается строгим монотеизмом, его религиозная система основана на представлении о единственном и едином Боге (Аллах). Ислам признает свою общность с другими монотеистическими религиями, восходящими к авраамической традиции (иудаизм и христианство). Отрицая национальную ограниченность иудаизма и христианские идеи о троичности Бога, первородном грехе и т. д., ислам, тем не менее, утверждает положительный образ библейских пророков и христианской религии.

Отсюда веротерпимость и толерантность в исламе, которая встроена в саму систему исламской доктрины. Идеи равноценности всех направлений в исламе и терпимости не были чужды раннему исламскому теологу Ахмаду ибн Ханбалу (780—855), главному систематизатору исламского традиционалистского вероучения. Его идеями о необходимости сохранения чистоты вероучения вдохновляются сторонники современного исламского фундаментализма. Так вот, в своей трактовке исламского вероучения (*'акида*) он пишет, что «мы не обвиняем

в неверии никого из “людей единобожия” (*ахл ат-тавхид*), даже если они совершили тяжкие грехи»².

Ахмад ибн Ханбал под «людьми единобожия» подразумевал мусульман. Сам же термин «люди единобожия» в исламской религиозной традиции содержит отсылку к общемусульманскому представлению о том, что иудаизм и христианство в своем первоначальном виде ничем не отличались от ислама и что только впоследствии они были искажены поздними поколениями иудеев и христиан, в результате чего те отошли от строгого единобожия.

Суфизм, мистическое направление в исламе, сумел сохранить потенциал универсальности ислама, его толерантность и веротерпимость. Ал-Газали (1058—1111) в своей работе «Возрождение религиозных наук» (*Ихйа ‘улум ад-дин*) утверждает, что хотя у людей разные способы поклонения Богу, все они правы³. Также Ибн ‘Араби (1165—1240) пишет в «Геммах мудрости» (*Фусус ал-хикам*), что Бог «везде, и что нет ничего, кроме вероисповеданий. Значит, каждый прав, а потому заслуживает награды [свыше], каждый же заслуживший награду счастлив, а потому каждый счастливый сподобился довольства своего Господа, даже если какое-то время претерпит муку в тамошнем мире»⁴. Учение Ибн ‘Араби о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) настаивает на сущностном единстве человечества и укрепляет положение Корана о метафизическом равенстве/единстве людей.

Философия суфизма предполагает веротерпимость в соответствии со своим принципом «невозможно поклоняться ничему, кроме истинного Бога». Любая вещь, взятая в вечностном аспекте своего существования, является неинной Абсолюта, Истине (Богу). Следовательно, всякое поклонение нужно рассматривать как поклонение Истине, Богу. С этой точки зрения любое вероисповедание истинно, но при обязательном условии, что не претендует на эксклюзивизм, на исключительное право владения истиной, предполагая, таким образом, иные вероисповедания в качестве собственного условия⁵. Хотя этот тезис

² *Ибн Аби Йа‘ла Абу ал-Хусайн, Мухаммад*. Табакаат ал-ханабила. Эр-Рияд. Т. 1. 1999. С. 350.

³ *Ал-Газали*. *Ихйа ‘улум ад-дин*. Бейрут: Дар ал-киتاب ал-‘араби. Т. 2. Б. г. С. 39.

⁴ *Ибн ‘Араби*. *Фусус ал-хикам*. Бейрут: Дар ал-махаджжа ал-байда, 2001. С. 140.

⁵ *Смирнов А. В.* Суфизм // Новая философская энциклопедия [НФЭ]. Т. 3. С. 673.

вызвал и вызывает крайне негативную реакцию у мусульманских традиционалистов, на современном Западе он был воспринят положительно частью интеллектуалов, с точки зрения которых философия суфизма сумела выйти за рамки конфессиональных ограничений и стать надконфессиональным духовным учением.

Суфизм сыграл огромную роль в распространении ислама в ранее неисламизированных или слабо исламизированных странах. На периферии мусульманского мира, где ислам только начинал распространяться и где отсутствовали, кроме суфизма, другие идейные течения, ислам отождествлялся с суфизмом. Это в полной мере относится к той части территорий бывшей Российской империи — Средней Азии, Поволжью, Среднему и Южному Уралу, Западной Сибири, Северному Кавказу и Азербайджану — где коренным населением являются мусульманские народы. В Средней Азии и в Волго-Уральском регионе, в Западной Сибири и на Северном Кавказе именно суфии, первые исламские проповедники, часто брали на себя миссию идеологов многовекового процесса исламизации местного населения, затем становясь основными носителями и толкователями мусульманских законов и обрядов для населения этих регионов. Суфизм превратился в прочный компонент мировоззрения и мировосприятия мусульман многих регионов России.

Затрагивая тему разных направлений ислама и вопрос о толерантности в исламе в целом, нельзя оставить без внимания широко обсуждаемую в России на разных уровнях тему «традиционного ислама в России». Вопрос о «традиционном исламе в России» не является надуманным. Необходимо четко различать ислам и экстремистские течения и группировки, сторонники которых прикрываются псевдоисламской фразеологией. Но при этом следует избегать соблазна помещать ислам в прокрустово ложе понятий, (как, например, «ортодоксия» и «ересь»), выработанных при изучении западного, то есть христианского мира. В противном случае поиски «ортодоксального» («правильного», «традиционного») ислама могут привести к абсурдной ситуации, например, попыткам поставить вне закона на территории Российской Федерации какое-нибудь направление ислама только лишь на том основании, что его видные представители несколько столетий назад имели несчастье вести сугубо богословские споры с авторитетными сторонниками исторически распространенного направления ислама в России, например, суфизма. Более того, на разных исторических этапах одно и то же направление ислама могло выступать то в роли гонителей, то в роли гонимых в обществе

(например, мутазилизм⁶), выражать и социальный, и политический конформизм и одновременно идти в авангарде борьбы с колониализмом (представители суфизма в XIX в. в лице сторонников имама Шамиля на Северном Кавказе, шейха 'Абд ал-Кадира ал-Джаза'ири в Алжире, и, наоборот, Кунта-Хаджи (1830—) в Чечне с его квиетизмом; более того, суфии братства тиджанийи в Алжире в XIX в. стали, по сути, коллаборационистами, сотрудничая с колонизаторами, а сенегальские представители этого же братства и в это же время боролись с европейскими колонизаторами и т. д.).

В любом случае, принципиальное значение для понимания вопроса о «традиционном исламе» имеют следующие особенности ислама: 1. отсутствие института церкви и, соответственно, церковной идеологии, 2. признание законотворческой роли только за Богом и, соответственно, отсутствие ортодоксии и ереси в том смысле, как они понимаются в христианстве, 3. религиозный и правовой плюрализм в рамках единого исламского мировоззрения. В исламе нет церкви, следовательно, в исламе нет утвержденной общеобязательной догматики. Отсутствие идеологического и организационного основания каких-либо процедур, аналогичных отлучению от церкви или объявлению анафемы, послужило основой для свободного развития религиозной мысли, что стало причиной возникновения в исламе большого количества вероисповедных групп и направлений, которые трудно назвать расколами или ересью в том смысле, как они понимаются в христианстве.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В РЕГИОНАЛЬНОМ (РОССИЙСКОМ) ИСЛАМЕ

Говоря о принципах открытости и веротерпимости исламского учения, следует сказать, что доктринальное положение ислама, согласно которому иудеи, христиане и мусульмане являются представителями религии единобожия и что «Бог — один», находит свое выражение и в региональных формах ислама на протяжении столетий, — как на уровне «высокого ислама», так в «народном» (бытовом) исламе.

⁶ Мутазилизм представляет ранний (философский) этап калама, первого крупного направления арабо-мусульманской философии. Калам возник как доктринальное учение, или дисциплина, использующая рационалистический подход в обсуждении основоположений мусульманского вероучения и решении спорных религиозных проблем. Уже на первом своем этапе развития в лице мутазилизма калам превратился в философское направление: в сферу интересов мутазилитов входили вопросы метафизики, теории познания и этики.

Известно, что мусульманские правители Золотой Орды не проводили политику по искоренению религии своих подданных-христиан, например, жителей покоренных русских княжеств. Первые татаро-монгольские правители, язычники, воспринимали христианство в целом индифферентно, а мусульманские золотоордынские ханы (начиная с Узбек-хана, правившего с 1313 по 1341 гг.) относились к православному христианству как к религии единобожия, даже делали послабления представителям православного духовенства (освобождали священников и монахов от налогов и т. д.).

После завоевания Иваном IV (Грозным) Казани, ликвидации татарских ханств и постепенного включения в состав Русского государства земель многих мусульманских народов, начинается новая эпоха во взаимоотношении России, православного государства, и исламского мира. Разгром Казанского ханства дал старт политике насильственного крещения народов Поволжья, продолжавшейся вплоть до второй половины XVIII в.

Несмотря на относительный успех христианизации в Поволжье (крещение языческих народов (угро-финские народности (мордва, марийцы, удмурты) и чувашский народ) прошло в целом успешно), полностью реализовать крещение татар не удалось, а попытки христианизации башкир провалились. Причины неудачной политики российских властей по христианизации своих мусульманских подданных заключаются в следующем. Татары и башкиры, в отличие от своих соседей-язычников (мордвы, марийцев, удмуртов, чувашей) исповедовали ислам, монотеистическую религию, обладающую, как и христианство, развитой и стройной доктриной и институциональной системой (вакфы⁷, система образования и т. д.). Другая важная причина состояла в геополитической обстановке, сложившейся к сер. XVIII в. Начиная с 1746 г., российские власти принимают несколько указов, законодательно закрепляющих политику отказа от насильственной христианизации мусульман. Императрица Екатерина II в 1773 г. издала указ «Отерпимости всех вероисповеданий и о запрете архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их

⁷ *Вакф* — неотчуждаемое имущество, предназначенное для определенных целей. «Преращение *вакфа* в основной источник существования культовых учреждений (примерно с XII в.) способствовало профессионализации и консолидации лиц, связанных с мусульманским культом, в особую социальную группу, которую условно можно назвать мусульманским духовенством» (См. *Большаков О. Г.* Вакф // Исламский энциклопедический словарь (ИЭС). М.: Вост. лит., 1991. С. 45.

закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским правительствам», положив конец государственной политике по искоренению ислама. В 1789 г. в Уфе по указу Екатерины II было учреждено Оренбургское магометанское духовное собрание (муфтият) (ОМДС), впоследствии перенесенное в Оренбург.

Следует отметить, что даже во времена самых драматических отношений с Российской империей российские мусульмане сохраняли убеждение, основанное на доктринальных положениях исламской религии, что русские, православные христиане, являются «людьми единобожия», представителями одной с ними религиозной (авраамической) традиции. Данные положения исламского вероучения не ставили под сомнение даже наиболее консервативные мусульманские священнослужители, считавших что все немусульманское — из мира «неверных». Этим объясняется практическое отсутствие антихристианских произведений в мусульманской общине России. Более того, в сочинениях мусульманских авторов Российской империи воспроизводилось положительное отношение к христианству как близкой к исламу религии, выказывалось уважение к Иисусу Христу как одному из наиболее почитаемых мусульманами пророков.

Самым удивительным является то, что среди таких авторов были мусульманские ученые из Башкортостана, ведь башкиры оказали сильное сопротивление экспансии Русского государства и понесли большие потери (людские, материальные, и, несомненно, духовные). Например, башкирский историк Мурад Рамзи (1854—1934) пишет: «В том же году (1761 г. — *И. Н.*) умерла императрица Елизавета и с ее смертью прервалась династия Романовых из царей России. Ее место наследовал Петр III Федорович, и он первый из царей третьей династии (...) его место заняла Екатерина II, известная у мусульман того времени как Эби-патша, то есть Бабушка-царица. Причина этого — ее пронизательность и талант в политике, отказ от политики насильственного крещения и постоянных жестоких притеснений, продолжавшийся со времени завоевания Казани царем Иваном Грозным до ее эпохи, а это период в 210 лет. Мусульмане упоминают ее эпоху лишь с уважением и любовью, пусть даже ее действия основывались на политическом расчете, а не на любви к ним и не на любви к их религии. Вот так свершались справедливость, мягкость, милость и доброта. Благодаря ее правлению начался второй период [в истории мусульман России], период покоя и отдохновения после того, как сошли на нет насильственное крещение и принуждение, был прекращен произвол и распространена справедливость. Также благодаря ее энергичности

прекратилась запись провинностей, были отменены реестры тяжб и прекратились восстания и бунты мусульман. После этого ты не увидишь в истории и следа восстаний и бунтов, более того, мусульманам была оказана всесторонняя помощь в религиозных делах, в постройке мечетей и открытии мусульманского судебного органа под названием Духовное собрание [мусульман]»⁸.

Видный представитель российских мусульман, башкирский суфийский шейх Зайнулла Расулев (1835—1917) посвятил одно из своих сочинений теме второго пришествия Иисуса Христа на землю перед наступлением конца света⁹. Также в других своих сочинениях¹⁰ он неоднократно высказывает глубокое уважительное отношение к Иисусу Христу и христианству как авраамической религии. И это с учетом того обстоятельства, что шейх Зайнулла Расулев провел много лет в царской ссылке¹¹. Но, тем не менее, выпавшие на его долю испытания не сказались на его отношении к христианству как религии единобожия.

Неудивительно, что общая установка российских мусульманских деятелей в отношении христианства как религии, имеющей общие корни с исламом в авраамической традиции, глубоко проникла в сознание рядовых мусульман. Можно привести весьма показательный пример для выявления особенностей религиозного сознания башкир эпохи наполеоновских войн. (С момента вхождения в состав Русского государства башкиры были обязаны нести военную службу,

⁸ *Рамзи М.* «Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вака'и Казан ва булгар ва мулук ат-татар» (Изложение сведений и приумножение преданий о Казани, булгарах и татарских царях). Глава «Завоевание Россией Восточного Закамья и страны башкир и события, которые происходили там после этого завоевания». Оренбург, на араб. яз., тип. изд-ва «Каримов, Хусаинов и К°», 1908 г.). Т. 2. С. 215.

⁹ *Расули (Расулев) ан-Накибанди, Зейнулла.* О втором пришествии 'Исы (Иисуса Христа), мир ему! // Избранные произведения / Пер. с араб. И. Р. Насырова. Уфа: ЦДУМ, 2001. С. 71—75.

¹⁰ *Расули (Расулев) ан-Накибанди, Зейнулла.* Божественные истины // Избранные произведения / Пер. с араб. И. Р. Насырова. Уфа: ЦДУМ, 2001. С. 27; *Расули (Расулев) ан-Накибанди, Зейнулла.* О жизни святого Хизра, мир ему! // Избранные произведения / Пер. с араб. И. Р. Насырова. Уфа: ЦДУМ, 2001. С. 58.

¹¹ См. *Фархшатов М. Н.* «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872—1917): Власть и суфизм в пореформенной Башкирии. Сборник документов / Сост., автор предисл., введения, коммент., прим., указ. и глоссария М. Н. Фархшатов. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. С. 73—76.

а в середине XVIII в. они были официально переведены в военно-казачье сословие. Башкиры участвовали в походах российской армии во время многих войн (Ливонская, Северная (русско-шведская), Семилетняя, наполеоновские войны и т. д.)). Старшина 1-го Башкирского полка Кутлугильдей Темиров в своем письме графу М. И. Платову, генералу и войсковому атаману Войска Донского, пишет, что башкиры 1-го полка делают пожертвование на восстановление Донского монастыря в Москве в сумме одной тысячи рублей ассигнациями. В качестве мотива пожертвования он указывает: «При всем нашем рвении не могли унять их святотатцев (французов), допустили до Москвы, где ограблены древние чудотворные храмы божьи, в чем считаем себя не менее виноватыми», а также то, что: «Бог у всех народов *один* (курсив наш. — *И. Н.*)! Где имя его величественное прославляется, — там все мы поставляем себя»¹².

Основной причиной противостояния между метрополией и мусульманскими подданными являлись факторы социально-экономического и военно-административного характера (захват земель мусульман, наложение непосильных налогов, привлечение к тяжким работам (лашманство) и др.). Историк Мурад Рамзи указывает на социально-экономические причины башкирских восстаний (захват вотчинных (коллективно-наследственных) земель башкир, налоговый гнет и т. д.), возражая попыткам представить вооруженные выступления башкир как проявление слепого фанатизма мусульман. Он пишет: «Но до сих пор в качестве причины [восстаний башкир] продолжают указывать на фанатизм и упрямство мусульман. Борьба [мусульман] в защиту своих прав расценивалась на Западе как проявление упрямства и фанатизма»¹³.

На укрепление культурных связей между мусульманскими народами России и русским народом, следовательно, и на улучшение религиозных отношений, объективно влияли социально-экономические

¹² Перевод письма с башкирского языка к графу Матвею Ивановичу Платову, от 1 Башкирского полка старшины Кутлугильдея Темировича // Русский вестник на 1814 год. Кн. 9. С. 64—66 // Цит. по: *Рахимов Р. Н.* Ислам под военным мундиром (Правовое положение мусульман в Российской императорской армии (XVIII—XIX вв.) // Шариат: теория и практика: Мат-лы Межрегиональной научно-практической конф. Уфа: 26—28 сентября 2000 г. Уфа: ГАУ, 2000. С. 118—119.

¹³ *Рамзи М.* Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вака'и Казан ва булгар ва мулк ат-татар (Изложение сведений и приумножение преданий о Казани, булгарах и татарских царях). Глава «Завоевание Россией Восточного Закамья и страны башкир и события, которые происходили там после этого завоевания». Оренбург, на араб. яз., тип. изд-ва «Каримов, Хусаинов и К^о», 1908 г.). Т. 2. С. 211.

и политические причины. Если до XVI в. можно говорить о цивилизаторской роли исламского мира для мусульман Поволжья и Урала¹⁴, (до XIX в. — для мусульманских народов Казахстана и Средней Азии), то с конца XVIII в. Запад (в лице русской культуры) начинает осуществлять цивилизующее влияние на культуру мусульман России. Например, развитие татарской религиозно-философской мысли сопровождалось растущим интересом к русской культуре и науке. Татарский просветитель Хусаин Фаизханов (1822—1866) в своей беседе с другим татарским деятелем Исмаилом ибн Мусой высказался в пользу изучения русского языка как средства овладения современным знанием: «К тому же существует большая потребность и даже необходимость в изучении русского языка, ибо наша деятельность связана с Русским государством. Рассказывают, что пророк (Мухаммад. — *И. Н.*) — мир ему — сказал: “Ищите знания даже в Китае”. А Китай — это страна, в которой не поднималось знамя ислама^{15»}¹⁶.

И, наконец, нужно указать на то обстоятельство, что в современной России абсолютное большинство людей, считающих себя мусульманами, являются носителями светской культуры и образования. В основе их социокультурного знания находится светское знание, к которому их приобщают с детства, затем в школе и в высших учебных заведениях. К исламу как к средству религиозной самоидентификации они обращаются уже в зрелом возрасте. Иначе говоря, для большинства российских мусульман ислам является частью исторического прошлого их народов, элементом национальной культуры, исторической формой бытования моральных норм своих народов. Ислам для них не является мировоззрением в строгом смысле этого слова. Абсолютное их большинство принимает современную научную картину мира, и вряд ли удастся навязать им средневековую религиозную картину мира. Для мусульманских народов России способом культурной самоидентификации служит этническое начало, а не религия. Например, базовым элементом башкирской идентичности служит этническое начало, которое дополняется исламской религией¹⁷. Даже после исламизации

¹⁴ Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVIII—XIX вв. Казань: Татарское книжное издание, 2001. С. 61.

¹⁵ Имеется в виду, что ислам не стал государственной религией в средневековом Китае.

¹⁶ Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Татарское книжное издание, 2007. С. 83.

¹⁷ Аминев З. Г., Ямаева Л. А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа: Дизайн-Полиграф-Сервис, 2009. С. 161—162.

башкир религия не играла главной роли в их консолидации, оставаясь лишь одним элементом башкирской идентичности, наряду с языком, образом жизни и формой хозяйствования, земельной собственностью, общностью исторической судьбы и территории, и сложившимися на этой основе социокультурными традициями¹⁸.

«Единый» исламский мир: стереотипы и реальность

Восприятие мусульманской общины как единой, одномерной общности, чьи интересы выше национальных интересов конкретных мусульманских народов, — это упрощение, искаженное восприятие реальности. Мусульманская община-нация (*умма*) — это элемент идеологической системы, идеологический феномен, который эксплуатируется как идеологами политической элиты крупных мусульманских этносов и руководителями исламских группировок, так и западными экспертами, такими как Сэмюель Хантингтон. На самом деле, Запад имеет дело не с единой мусульманской общиной, а с конкретными мусульманскими народами, и затрагивает не только исключительно религиозные интересы, но и национальные (политические, социальные, экономические) интересы этих народов. Религиозный фактор является лишь одним из многих аспектов сложного комплекса противоречий между Западом и исламским миром.

Существует стереотип, что исламский фактор обладает гораздо большим потенциалом в исламском мире, чем национальный фактор. Априори полагается, что причина этого состоит в том, что ислам универсален, а национализм партикулярен. Такое представление является ошибочным. Национальные интересы имеются не только у великих наций. Национальные интересы мусульманских народов, как и у других народов, возникают в силу жизненной необходимости, на почве конкуренции за земельные, водные и прочие ресурсы. По мере того, как их территории попадали в сферу интересов Запада, России и Китая, иностранных компаний, возрастала мобильность этих народов, возникала объективная почва для этнонационализма.

Массовые народные движения в арабских странах (Египет, Тунис и др.) в 2010—2011 гг. («арабская весна») подтвердили, что ислам — важный, но не единственный и не главный фактор идентичности мусульманских народов. Также на почве борьбы за природные и эконо-

¹⁸ См. Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа: Гилем, 2002. С. 66.

мические ресурсы интересы конкретного мусульманского народа могут войти в конфликт с интересами другого мусульманского этноса. Кровавые Ошские события 1990 и 2010 гг. в Кыргызстане наглядно продемонстрировали, что в сравнении с нерешенными социально-экономическими вопросами (в Средней Азии вопросы с земельными и водными ресурсами всегда стоят остро) этническая и религиозная близость киргизов и узбеков ничего не значит. В ходе этнических конфликтов в Ошской области убивали друг друга киргизы и узбеки, представители двух тюркоязычных народов, мусульмане-сунниты одного (ханафитского) мазхаба (богословско-правового толка). Какое уж тут «Правoverные ведь братья» (Коран, 49:10).

Вышесказанное говорит о том, что исламский мир не противостоит Западу и России как нечто единое, одномерное и враждебно настроенное. Мир ислама состоит из множества народов, у каждого из которых есть свои национальные интересы. Это служит свидетельством того, что мусульманский мир постепенно движется в сторону утверждения светских начал в обществе¹⁹, и это заставляет сомневаться в тезисе о постсекулярном обществе как реванше религии. Распространению же в последние десятилетия идей религиозного фундаментализма в исламском мире способствует нижеследующее обстоятельство. То, что идея синтеза (слияния) культур не выдержала испытания действительностью, сегодня уже мало кем оспаривается даже в западном мире. Приходит осознание, что идеи о мировом синтезе культур оказались привлекательными, но всего лишь прекраснодушными мечтаниями. Реакцией на это и стал рост фундаменталистских настроений в мусульманском мире. Исламские фундаменталисты утверждают, что политика секуляризма и реформаторства, проводимого, например, в Турции в XX в., есть ложный, тупиковый путь. Соответственно, фундаменталисты настаивают на возврате к истокам ислама. Они отстаивают идею о самодостаточности исламской культуры. Но означает ли это, что мусульманское реформаторство кон. XIX и XX вв. по сути своей было явлением контрпродуктивным и что правы исламские фундаменталисты, утверждающие, что исламский мир должен развиваться по раз и навсегда закреплённому в Коране божественному Закону (шариат)? Если рассматривать культуру как нечто застывшее, как некую монаду, то да. Но столь упрощенный подход к культуре слишком уязвим для критики. Ведь культура при всем том, что обладает некими характеристиками инвариантного характера (универсалии культуры),

¹⁹ Roy O. *The Failure of Political Islam*. Harvard University Press. Cambridge, MA, 1984. P. 198.

все же являет собой живой саморазвивающийся организм. М. Т. Степанянц права, оценивая широко распространенное представление о существовании в культуре статичных, неизменных констант как ошибочное представление²⁰.

По нашему мнению, рассмотрение исламской культуры как способной к развитию, позволяет поставить под сомнение тезис исламских фундаменталистов о неприемлемости «открытия» исламской цивилизации иным культурам в силу якобы ее самодостаточности. Напротив, можно утверждать, что источниками процессов приобщения культур исламских народов к достижениям Запада, начиная с конца XIX и начала XX в., были и до сих пор выступают причины не только внешнего, но и внутреннего характера.

Еще с середины XIX в. бурное вторжение во все сферы жизни исламского мира технических и научных достижений западной цивилизации поставили мусульманские народы перед необходимостью вступать в прямой контакт с Западом. Турция в XX в. стала той мусульманской страной, которая фактически реализовала наиболее радикальный вариант реформ по отделению религии от государства и построения светского общества. Но инициаторы секуляризации и светских реформ в Турции ориентировались не только на философско-идеологические схемы западного образца, как полагают современные оппоненты политике «открытости» исламского мира иным культурам. На самом деле фактически реализовавшийся проект по секуляризации и реформе ислама в Турции в начале XX в. имел основания и в самом классическом исламском наследии.

Во-первых, как отмечалось выше, исламская доктринальная и религиозная традиция содержит открытость, универсальность и веротерпимость. Во-вторых, это необходимость признания историчности социальных явлений. Соответственно, это требует признания историчности любой культуры, в том числе исламской, как исторически преходящих форм человеческого общежития. Это важно для понимания того, что не-западные культуры не являются застывшими неисторическими явлениями, обреченными служить пассивными объектами для «творческого воздействия» на них со стороны западной культуры.

²⁰ Степанянц М. Т. Россия в глобализирующемся мире // Философский журнал. № 1/2008. С. 141.

ОТ ИСТОРИИ «ИСЛАМСКОГО ВОПРОСА» К ЕГО ПЕРСПЕКТИВАМ

Начиная с XVI в., Россия непрерывно расширялась, включая в свой состав территории, населенные многочисленными этносами. Процесс внешней экспансии сопровождался процессом «внутренней экспансии», деятельностью по интеграции гетерогенного в этнокультурном и социально-экономическом отношении пространства в единый социально-политический организм²¹. Составной частью «внутреннего процесса» и являлась политика Российской империи в отношении ислама. Первоначально она носила преимущественно наступательный, агрессивный характер, сводясь к насильственной христианизации. С середины XVIII в. российские власти отказываются от такой политики и рядом законодательных актов придают исламу статус «терпимой религии» инородцев. Фактически это было подтверждением завершения длительного процесса по политической, социально-экономической и военно-административной интеграции в состав Российской империи Волго-Уральского региона, первого обширного мусульманского края, на который распространилась русская власть.

В период с середины XVIII в. и до середины XIX в. российские власти проводили в отношении своих мусульманских подданных мягкую политику, что выразилось в разрешении им создать организационные структуры своей религии в виде Оренбургского магометанского духовного Соборания (ОМДС), исламское книгоиздательство и т. д. «Так происходила адаптация исламских институтов к общеимперскому пространству, определялись границы применения норм шариата в российском правовом поле»²². Однако, начиная со второй половины XIX в., российские власти вновь ведут наступление на права мусульман, практикуют ограничение деятельности глав суфийских братств-тарикатов, а иногда и гонения на них²³. Арестам и ссылкам подверглись видные суфийские шейхи Кунта-Хаджи (1830—) и Зай-

²¹ Щербина А. Влияние интеграционных и модернизационных процессов на Российскую империю (вторая половина XIX — начало XX столетия) // Логос. 5 (44). 2004. С. 202.

²² Загидуллин И. К. Некоторые аспекты институционализации мечетей Среднего Поволжья в общеимперском политико-правовом пространстве (середина XVIII — начало XX в.) // Волго-Уральский регион в имперском пространстве: XVIII—XX вв. М.: Вост. лит., 2011. С. 144.

²³ Фархшатов М. Н. Операция «Ссылка»: шейх Зайнулла Расулев и имперские власти (70-е годы XIX в.) // Волго-Уральский регион в имперском пространстве: XVIII—XX вв. М.: Вост. лит., 2011. С. 177.

нулла Расулев (1835—1917). Оживляется миссионерская деятельность православной церкви, правда в мирных формах (в частности, через создание миссионерских школ по системе иностранческого образования, автором которого был Н. И. Ильминский, церковную полемику с исламом и т. д.).

Причиной смены отношения российских властей к исламу были не только Крымская война 1853—1856 гг., в которой против России в составе коалиции из нескольких стран (Великобритания, Франция, Сардиния) воевала мусульманская Турция, и занятость России во второй половине этого столетия завоеванием Средней Азии, обширного мусульманского региона. Главной причиной ужесточения государственной политики в отношении ислама стала национальная проблема. Процессы модернизации в России, начало которым положили реформы царя Александра II, с неизбежностью распространились и на национальные окраины империи, вызвав мобильность нерусских этносов и рост этнического национализма.

В церковных и правительственных кругах рост национального самосознания мусульманских народов стали связывать с прежней политикой государства по отношению к исламу, которая была, по мнению многих церковников и политиков, слишком либеральной. Некоторые исследователи полагают, что российская правящая элита в начале XX в., в условиях нарастания угрозы революции, должна была решиться на превращение Империи в гражданскую нацию, или в нацию-государство, интегрирующую лояльных представителей нерусских народов, не склонных поддерживать национализм и сепаратизм. «Во многом именно националистическая политика, выразившаяся в административной русификации и принудительной аккультурации, сама явилась мощным фактором, не только не препятствующим росту национализма и сепаратизма, но наоборот, форсировавшим их (национализма и сепаратизма) утверждение как *массовых* (курсив автора. — И. Н.) феноменов»²⁴. Власти видели главную опасность в мусульманских регионах царской России в «панисламизме», идеологии грядущего «восстания» мусульманских народов против цивилизованного мира. Впоследствии выяснилось, что все представления о «панисламистской угрозе» были не чем иным, как просто нагромождением мифов²⁵. Вре-

²⁴ Щербина А. Влияние интеграционных и модернизационных процессов на Российскую империю (вторая половина XIX — начало XX столетия). С. 213.

²⁵ Уже на II Всероссийском мусульманском съезде (июль 1917 г.) произошел раскол между «унитаристами» и «федералистами». Если первые выступали

мя было упущено, и под напором революции и национальных движений связи, поддерживавшие Российскую империю как целостный организм, были разорваны.

Подводя итоги вышесказанному, следует сказать, что необходимость решения проблемы гармонизации взаимоотношений различных конфессий в современной России (в первую очередь, исламской и православной общин) требует отказа от схоластических споров о природе ислама («агрессивная она или нет?» и т. д.). Ислам обладает большим ресурсом толерантности. Коран однозначно осуждает насилие: «В религии нет принуждения» (Коран, 2:256). Отношение мусульман к «людям Писания» (христианам, иудеям) в целом было терпимым на всем протяжении истории.

При оценке места и роли ислама в российском обществе следует исходить из сложившихся реальностей. Сегодня XXI в., а не IV в. (когда император Константин сделал христианство государственной религией Римской империи) или VII в. (когда под эгидой ислама, новой монотеистической религии, Арабский Халифат распространил свою власть и влияние на обширных пространствах от Инда до Гибралтара). Российская Федерация — светское государство. Абсолютное большинство населения России является светским и по образованию, и по мировоззрению. Религия для многих из них является хранительницей моральных норм и устоев, частью их национальных культур и средством этноидентификации.

лишь за национально-культурную автономию мусульман (что сводилось к требованию невмешательства властей в духовные дела мусульман) и были против создания национальных образований на территории России, то вторые («федералисты») выступали за федеративное устройство России, с образованием национально-территориальных автономий (см. *Zenkovsky S. A. Pan-Turkism and Islam in Russia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. P. 145—149, 171; *Кульшарпов М. М. З. Валидов и образование Башкирской Автономной Советской Республики (1917—1920 гг.)*. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1992. С. 24.). Почти сразу «унитаристы» канули в политическое небытие, так как выяснилась утопичность их надежд заставить мусульман воевать и проливать кровь за абстрактные религиозные лозунги. Российских мусульман, как и остальных жителей России, в первую очередь волновали социально-политические и экономические вопросы, а потому они участвовали в гражданской войне в России (1917—1921 гг.) либо на стороне общероссийских партий и движений, в основном социалистического толка (партии большевиков и эсеров), либо на стороне националистических движений мусульманских народов бывшей Российской империи (казахская «Алаш Орда», азербайджанский «Мусават», башкирское национальное движение за автономию Башкортостана и т. д.).

Демонизация ислама, или стремление представить его как агрессивную религию, по природе своей несовместимую с цивилизованным обществом, лишь предоставит дополнительные козыри в руки безответственных людей, готовых реализовать два сценария с катастрофическими последствиями для целостности современного российского государства. Неудачный опыт политики насильственного крещения мусульман Поволжья и Урала в XVI—XVIII вв. и административной русификации, проводимой в Российской империи в начале XX в., а также провал государственной политики атеизации населения СССР указывают на бесперспективность попыток заставить мусульман России отречься от религии и культуры их предков. Попытки создания искусственных административных препятствий выходцам из северокавказских республик, субъектов РФ, для проживания в крупных российских городах (Москва, Санкт-Петербург и т. д.) и русскоязычных областях (путем ужесточения правил временной регистрации и т. п.), также ведут к закладыванию «мины замедленного действия». Фактически это является стремлением к созданию своеобразных гетто, «черт оседлости» для определенной категории российских граждан, а именно, российских граждан северокавказского происхождения.

Но ведь очевидно, что в случае последовательной реализации подобной политики сегрегации граждан РФ по этническим и конфессиональным признакам это может привести к созданию системы апартеида, раздельного проживания разных групп населения России, а в итоге — к распаду Российской Федерации. Очень странными, если не безответственными, являются заявления некоторых представителей РПЦ, что в северокавказском регионе допустимо введение шариатского суда. Например, Всеволод Чаплин, председатель синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества Московского патриархата, заявил, что он не против введения суда шариата на Северном Кавказе при условии, что и православным не будут мешать жить по своей вере²⁶. Такие «юридические новации» очень опасны, так как они могут послужить причиной уничтожения единого правового пространства Российской Федерации, а это — начало конца страны.

²⁶ «В РПЦ считают, что мусульманам нельзя запрещать шариатские суды». URL: <http://www.rusnovosti.ru/news/199407/>; «Всеволод Чаплин: “Я не призывал вводить шариат в России”». URL: http://www.1tvnet.ru/content/show/vsevolod-chaplin--ya-ne-prizival-vvodit-shariat-v-rossii_11120.html.

Исламская религия обладает большим ресурсом толерантности. Достижение гармоничного развития межконфессиональных отношений в России возможно единственно путем обеспечения равенства всех граждан перед законом вне зависимости от происхождения, веры и идейных убеждений, а также посредством обеспечения права каждого народа на сохранение и развитие своей культуры, традиций и языка. История России свидетельствует о том, что ислам никогда не выступал в качестве антисистемной силы и достоин уважительного к себе отношения со стороны российского государства и общества.

РОЛЬ КОНЦЕПТА¹ «ДХАРМА» В ФОРМИРОВАНИИ ЯДРА ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ (Н. А. Канаева)

ВЫЗОВЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ ДЛЯ РОССИИ

Все более настойчиво заявляющая о себе с конца 60-х гг. и значительно ускорившаяся с начала 70-х гг. XX в.² мегатенденция глобализации не только способствует превращению теоретической абстракции «человечество» в экзистенциальную реалию, но и запускает целый ряд амбивалентных процессов в экономике, политике, культуре (в узком смысле этого слова). Она сокращает географические, экономические, социальные, но не культурные расстояния и ставит индивида лицом к лицу с носителями иных культур, в общении с которыми ему явно не хватает опыта и понимания. Глобализация очень часто обнаруживает свою ангажированность и вполне заслуживает даваемые ей эпитеты «новой версии колониализма», «новой формы капитализма» или «турбокапитализма», «постцивилизации»³.

Одним из вызовов глобализации всем локальным цивилизациям, независимо от уровня их экономического и политического могущества, стала проблема цивилизационной безопасности, которая формулируется в целом комплексе вопросов. В США она была поставлена в 90-е гг. С. Хантингтоном как вопрос о столкновении цивилизаций в эпоху многополюсного и полицивилизационного мира, пришедшего на смену миру эпохи «холодной войны» идеологий. Такая постановка проблемы стала результатом анализа обширного материала из облас-

¹ Термин «концепт» (от лат. схватка, зачатие, замысел) здесь понимается как смысловая единица языка, используемая в коммуникации, не имеющая фиксированного смысла (какой имеет понятие) и получающая различные интерпретации в процессе коммуникации (*Неретина С. С.* Концепт // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2009. С. 387—389).

² *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. М., 2004. С. 93.

³ *Щедровицкий П.* Русский мир и транснациональное русское. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/2508>.

ти глобальной истории, политики и экономики⁴. Для России проблема цивилизационной безопасности артикулируется иначе и имеет особое значение, потому что в нашей стране вызовы глобализации наложились на вторую за столетие радикальную смену политического режима и базовых ценностей российской культуры. Это трагическое совпадение активизировало ряд социально-политических и демографических процессов, обнаруживших угрозу исчезновения русской культуры. Исторический опыт говорит, что проблема сохранения локальной цивилизации (культуры) не решается политической самоизоляцией и что проверенным способом поиска решения трудных проблем является знакомство с опытом других осевых цивилизаций (западной, мусульманской, китайской и индийской).

Сходство исторических судеб России и Индии

Объектом теоретического осмысления в настоящей статье стал опыт индийской цивилизации — одной из древнейших (ее истоки — предположительно в III—II тыс. до н. э.), выросшей на чрезвычайно разнообразном этнографическом материале (преобладающую роль в котором играли доарийская Индская цивилизация и индо-арийская культура)⁵. Она впитала в себя и переплавila множество культур, носители которых приходили на Индийский субконтинент и неизменно попадали под обаяние Индии. То, что в создании индийской цивилизации слилась творческая энергия многих этносов, сближает ее с русской культурой и обуславливает прагматический смысл обращения к опыту Индии.

Древность и богатство индийской культуры не сделали ее исключением: сегодня индийскому народу и Правительству Республики Индия под давлением нивелирующего натиска глобализации

⁴ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2005.

⁵ В настоящее время в исторической науке продолжается дискуссия о датировке начала индийской истории, ее акторах и периодизации. Некоторые западные индологи (М. Витцель, Г. Эрдози) и российские историки (Г. М. Бонгард-Левин, А. А. Вигасин и др.) склонны относить ее начало к III тыс. до н. э. и принимают гипотезу арийского вторжения на субконтинент, выдвинутую Максом Мюллером (1823—1900). Индийские историки (в частности, Р. Тхопар, В. Т. Раджшекхар) и другая часть западных историков (К. Клостермайер, Х. Хок, Э. Лич и др.) отвергают теорию арийского вторжения. Подробнее об этом см.: *Klostermaier K. Questioning the Aryan Invasion Theory and Revising Ancient Indian History // ISKCON Communications Journal. Vol. 6. № 1. June 1998. P. 5—16.*

тоже приходится решать задачу сохранения индийской цивилизации с ее уникальным характером и системой жизненных ценностей. При всей сложности задачи, перспективы ее решения в Индии представляются вполне оптимистическими, потому что в основе индийской цивилизации есть такие идеи, которые, по крайней мере, три тысячи лет работали на ее консолидацию и жизнеспособность. Речь, в первую очередь, идет об универсалиях индийской культуры⁶ и их реализации в архитектонике культуры, понимаемой здесь как конструкция взаимосвязанных подсистем с их собственной логикой динамики.

УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ КОНЦЕПТА «ДХАРМА»

Даже поверхностное знакомство с феноменологией индийской культуры обнаруживает в ней универсалию, выполняющую роль связующего центра и норматива функционирования для главных ее подсистем: экономики, духовной жизни (религии, философии, этики, права, науки), политики, социальной структуры, структур повседневности (упомянутая универсалия нормирует образ жизни, пищевые предпочтения и запреты, дресс-коды и т. п.) — это концепт дхармы. Можно с полным правом утверждать, что дхарма — системообразующая и смыслопорождающая категория, идея и архетип⁷ индийской культуры, стержень, на который крепятся все остальные структурные элементы ее ядра⁸. Приведенные ее оценки подтверж-

⁶ Здесь слово «культура» используется в широком смысле и обозначает совокупность многообразных форм человеческой деятельности и ее результатов, отличную от многообразия природы, не созданной человеком.

⁷ В научном аппарате этносоциологии концепт «архетип» имеет хождение. В частности, в этнопсихологических теориях Г. Г. Шпета, Л. Гумпловича, Г. Лебона рассматривается влияние архетипов на формирование национального характера. См.: *Мнацаканян М. О. Нации и национализм. Социология и психология национальной жизни: Учеб. пос. для вузов // Серия «Cogito ergo sum».* М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004. С. 23. В работах таких исследователей как, Эдвард Шилз, Шмуэль Айзенштадт, Светлана Лурье и др. сформулирован важный вывод о наличии у каждого народа эмпирически невыводимых «этнических констант» или «врожденных представлений» (по сути, архетипов), которые вбирают в себя традиции и, в конечном счете, определяют их проявления в повседневной жизни (См.: *Shils E. Tradition.* Chicago, 1981; *Eisenstadt S. N. Tradition, Change and Modernity.* N. Y., 1973; *Лурье С. Историческая этнология: Учеб. пос. для вузов.* М., 1998).

⁸ Ядро культуры — элементы и подсистемы культуры, которые ответственны за жизнеспособность культуры, ее сохранение как самобытной целостной

даются множеством фактов. В первую очередь можно упомянуть то, что с древности вся территория распространения индийской культуры осмыслялась как «территория дхармы», и что символ дхармы — дхармачакра, или колесо Ашоки⁹ — по предложению Махатмы Ганди в 1947 г. был помещен на государственном флаге независимой Индии.

Универсальность концепта «дхарма», детерминируемая его функционированием практически во всех подсистемах индийской культуры, создает большие трудности в его определении в терминах западной культуры. Смысл концепта «дхарма» обусловлен, с одной стороны, его этимологией: он произведен от санскритского корня *dhṛ* — «держатъ», «поддерживатъ», в соответствие с которым «дхарма» есть то, что поддерживает весь мир и человеческую жизнь — универсальный закон, мировой порядок. С другой стороны, поле смыслов концепта включает множество других его смыслов, очевидно производных от первого и явленных в различных контекстах его употребления. В них «дхарма» обозначает как уже упоминавшийся мировой порядок, так и религию, моральные предписания, статусные правила, юридические законы, всякого рода систематизированные учения, благо и т. д. — все, что направляет человеческую жизнь и обуславливает жизнеспособность социального организма.

системы. Оно — основа культурной системы, определяющая все атомарные факты культуры. В него входят: (1.1.) главные мировоззренческие идеи и ценностные критерии (универсалии культуры), проявляющиеся в (1.2.) феноменах культуры — науке, искусстве, религии, морали, праве, философии, экономике, политике и др., в (1.3.) организациях (политической и социальной), в (1.4.) образе жизни и (1.5.) менталитете носителей культуры. Как отмечал А. И. Ракитов, ядро культуры «обладает высокой устойчивостью и минимальной изменчивостью», а его «главная функция — «сохранение и передача самоидентичности социума» (Ракитов А. И. Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России // Вопросы философии. № 4. 1994. С. 14—34; URL: <http://www.philosophy.ru/library/vopros/53.html>).

⁹ Правитель империи Маурьев (в 273—232 гг.) Ашока Маурья — знаковая фигура и для индуистской субкультуры (как член могущественной династии, создавшей сильное государство в Северной Индии), и для буддистской (как сторонник буддизма, много сделавший для его распространения). Дхармачакра исторически стала символом не только индуистской дхармы, но и буддийской. На государственном флаге Индии он является символом универсального мирового закона, а не какого-то частного его проявления, индуистского или буддистского.

КОНТЕКСТЫ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПТА «ДХАРМА»

Дхарма как универсалия начинает формироваться в ведийской религии, что изначально сакрализует все ее коннотации¹⁰. Из ведийской религии через брахманизм (религию жрецов-*бра́хманов*) она переходит и в индуизм, где обретает всю полноту своих смыслов, рационально обосновываемых в системах ортодоксальной философии — шести даршанах: вайшешике, ньяе, санкхье, йоге, мимансе и веданте. Именно в религиозно-философских текстах теоретически доказывается приоритетность дхармы как «блага высшего порядка» в системе четырех жизненных ценностей (*пурушартха*¹¹) брахманистско-индуистского общества. Три другие — *артха* (материальная выгода), *кама* (чувственные удовольствия) и *мокша* (освобождение из круговорота реинкарнаций духовной сущности человека (*атман*, *пуруша*)) — занимают в универсуме позиции, подчиненные дхарме, поскольку также нормируются ею.

Функциональность концепта универсального закона, верифицированная многовековым опытом ведийско-брахманистской цивилизации, превратила дхарму в один из архетипов всей индийской культуры, что подтверждают, в частности, факты заимствования термина буддистами и джайнами. Впрочем, они подошли к этому заимствованию весьма творчески и наполнили «старые мехи новым вином» смыслов. Если брахманисты называли свою религию «*санатана-дхарма*» — «вечный закон» и «*вайдика-дхарма*» — «ведический закон»¹², то неортодоксы присовокупили к дхарме названия своих систем, и буддисты говорят о своей религии как о *буддха-дхарме*, а джайны о своей — как о *джайна-дхарме*. «Мировой порядок» буддистов и джайнов во многих своих характеристиках отличается от индуистского, а учения вырастают как оппозиция ведийской дхарме, продолжившейся в брахманистско-индуистской дхарме. В частности, буддийская и джайнская дхармы нала-

¹⁰ Подробнее об истории формирования концепта см.: Шохин В. К. Дхарма (Дхамма) // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. Ин-т философии РАН: Изд. фирма «Восточная литература», 2009 (далее — Индийская философия. 2009). С. 373—374.

¹¹ Букв. «цели человека». О трансформации понимания пурушартхи и формировании системы жизненных ценностей в индийской культуре см.: Шохин В. К. Пурушартха // Индийская философия. 2009. С. 669—671.

¹² В индуизме, в который около V в. «перерос» брахманизм, для самоидентификации используется термин «*хинду-дхарма*» — «закон индусов». Более подробно об индуизме см.: Канаева Н. А. Индуизм // Индийская философия. 2009. С. 393.

гают запрет на эмоциональную жизнь, в качестве идеала предлагают мудреца, практикующего атараксию — способного «видеть не видя» и «слышать не слыша», — а также игнорируют большинство видов хозяйственно-экономической деятельности. Последнее обстоятельство связано с запретом на названную деятельность как противоречащую ахимсе — правилу невреждения живым существам, с одной стороны, и отрицанием социальной стратификации на варны и джати, с другой. Буддийским и джайнским монахам нельзя добывать себе средства к существованию ничем иным кроме подаяния, мирянам нельзя зарабатывать на жизнь сельским хозяйством, охотой и рыболовством. В брахманских же мировоззренческих системах, рассматривающих человека как существо сакральной природы, упорядочиванию и сакрализации посредством дхармы подвергаются все области человеческой жизнедеятельности, все разновидности труда (даже связанные с убийством живых существ), всем им находятся соответствующие разновидности дхармы (*свадхарма* — букв., собственная дхарма), направляющие человека и поддерживающие универсальный порядок. Не являются здесь исключением сфера эмоциональной жизни (в индийской терминологии — чувственных удовольствий, *кама*) и сфера хозяйствования. Распространение брахманами области действительности дхармы на все подсистемы культуры — материальную и духовную — объясняет, почему так велика роль в формировании архитектоники индийской культуры именно брахманистско-индуистской ее составляющей, и почему индуистская субкультура оказалась более привлекательной, чем неортодоксальные субкультуры (индуистов в Индии около 83 % населения, в то время как джайнов — около 0,5 %, а буддистов — примерно 0,9—2 %). Дхармы двух неортодоксальных религий ограничивают своих адептов в получении чувственных удовольствий от жизни, так как позитивные эмоции «привязывают» к сансаре не хуже негативных. Но сама идея порядка, воплотившегося в устройстве мира и человека, не вызвала у неортодоксов отторжения и была использована, равно как и «опорные» идеи этого порядка: отождествление мирского бытия (*сансары*) со страданием (*дуккха*), идея реинкарнации духовной сущности (называемой *виджняна* — сознание, у буддистов, *джива* — душа, у джайнов) в телах различных живых существ, ее «круговорота» в череде рождений и смерти¹³, направляемого прижизненными деяниями (*кармой*) и их плодами (*пхала*) и идея необходимости спасения (*мокши, нирваны*) из колеса сансары.

¹³ Тоже, кстати, визуализируемая в символе дхармачакры.

ФУНКЦИИ КОНЦЕПТА «ДХАРМА» В ПОДСИСТЕМАХ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Для демонстрации универсального характера концепта дхармы и его роли в формировании ядра самобытной индийской культуры рассмотрим ключевые функции концепта в различных подсистемах. Религиозные истоки концепта дхармы заставляют нас начать вхождение в смысловое поле индийской культуры с рассмотрения его соответствующей «ипостаси» — религии индуизма (*хинду-дхармы, санатана-дхармы*, в автохтонной терминологии). Здесь сразу же необходимо зафиксировать линию исторической трансформации и преемственности главных форм индийской религиозности. Племена ариев, вторгшиеся, согласно одной из исторических гипотез¹⁴, на субконтинент в середине II тыс. до н. э., принесли с собой ведическую религию. Согласно другой гипотезе¹⁵, арии не были эмигрантами, но были коренным населением северо-запада Индии, поскольку нет никаких археологических свидетельств их вторжения в Индию, и ведийская религия является преемницей доарийских культов. Как бы то ни было, никто из исследователей не подвергает сомнению тот факт, что в Арьяварте (санскр. «стране ариев») в результате ассимиляции ведической религии с местными санскритизированными культурами примерно в VII в. до н. э. формируется новая религия — брахманизм, который в свою очередь трансформируется, около V в. н. э. принимает формы, в общих чертах дошедшие до современности, и в XVIII в. получает название индуизма.

Идеологи «вечной дхармы» — брахманы, создавая ее фундамент (в чем они, конечно, никогда не признавались, называя *санатана-дхарму* «*анапурушея*» — «не созданной человеком»), заложили в него не только идею вечного (то есть нерушимого) порядка¹⁶, но и способность дхармы к творческому росту, изменению, ветвлению старых и отращиванию новых ветвей на «древо дхармы» и даже способность к прорастанию из семян индуизма новых религий (например,

¹⁴ Вигасин А. А. Гл. XXII. Древняя Индия // История Востока: В 6 т. 5-е изд. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1995—2009. Т. I: Восток в древности.

¹⁵ Klostermaier K. Questioning the Aryan Invasion Theory and Revising Ancient Indian History // ISKCON Communications Journal. Vol. 6. № 1. June 1998. P. 5—16. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/mullm01/index.htm>.

¹⁶ «Санатана-дхарма» — «вечная» не только потому, что она есть нерушимый порядок бытия, но и потому, что, согласно индуистским идеологемам, она открывает человеку его собственную нерушимую, неподверженную страданиям, то есть вечную, духовную сущность.

религии *смартов* и *сикхизма*¹⁷). Первой «точкой роста», из которой началось прорастание ведийско-брахманистской дхармы в религиозную жизнь субконтинента, стал отмечаемый всеми теоретиками антидогматизм ведической религии, сохранившийся и в индуизме, для которого он стал, как отметил в своей книге «Все об индуизме» неоведантист Свами Шивананда (1887—1963), «фундаментальным качеством». Антидогматизм привел к тому, что индуизм признает не один путь к освобождению, а допускает широкую свободу в выборе символов веры и культовой практики. Индуизм не сталкивает веру и разум: он разрешает каждому рефлексировать, исследовать, вопрошать и мыслить. «Он не порицает даже тех, кто отрицает Бога как творца и управителя мира, кто не принимает существования вечной души и состояние мокши. И они тоже не отвергаются в качестве членов общины»¹⁸.

В неоведанте для объяснения антидогматического характера индуизма широко использовался аргумент о сходстве сути всех религий: они — разные формы одного и того же учения, поскольку все они учат одному и тому же — существованию Абсолюта. Неординарную формулировку этого аргумента можно найти у упомянутого выше Свами Шивананды, использующего понятия родовой и видовой форм религии. Шивананда утверждает, что все религии имеют родовую форму (*саманья-рупа*) и специфическую форму (*вишеша-рупа*). Родовая форма всегда остается неизменной, не меняется ни при каких обстоятельствах. Она не поддается изменениям под давлением времени, места, окружения и индивидуальных отличий. Это и есть *санатана-дхарма*.

¹⁷ Эти синкретические религии являются заметными феноменами современной жизни Индии. Смарты (букв. «приверженцы священного предания-*смирити*»; чтут пять ведических божеств — Шиву, Вишну, Шакти, Ганешу и Сурью), они объединили идеи бхактов (от «бхакти» — любовь и преданность Богу-*Бхагавану*, т. е. Кришне) с поздним ведийским ритуалом и дхармой, зафиксированной в *смирити* и теоретически отрефлексированной ведантой. *Сикхизм* (букв. «религия учеников»; поклонение десяти учителям-*гуру* и священной книге «Ади Грантх», содержащей их поэтические сочинения) стал синтезом элементов *вишнуизма* (поклонения Вишну как главному богу индуистского пантеона), философии адвайта-веданты и мусульманского мистицизма. Подробнее о сикхизме см.: Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. СПб.: Азбука-классика: Петербургское Востоковедение, 2007.

¹⁸ *Sri Swami Sivananda. All About Hinduism* (далее — Шивананда, 1947). Книга впервые издана в 1947 г., ее виртуальное издание находится по адресу: <http://www.sivanandadlshq.org/download/hinduismbk.htm>.

То, что изменяется — это внешний аспект, или ритуал дхармы, который соответствует специфической форме¹⁹.

Антидогматизму в немалой степени способствовало провозглашение дхармы высшей истиной, имеющей трансцендентную сущность в принципе и по отношению к любой ее вербальной формулировке, декларирование правомерности использования любых средств ее выражения для приспособления к особенностям аудитории. Следствием антидогматизма стала относительная религиозная свобода, проявляющаяся в том, что каждый индус имеет право свободного выбора из густонаселенного индуистского пантеона²⁰ своего божества — *шитадэвата*, своего пути к высшей истине. В одной и той же семье и даже одним и тем же человеком могут почитаться разные боги. И в немалой степени антидогматизм индуизма подпитывался отсутствием в нем единой церкви и единого руководства, которые взяли бы на себя труд унификации сакральных положений и выполняли бы репрессивные функции по отношению к «отступникам от догм».

Факт отсутствия единой индуистской церкви обусловлен тем, что до XIX в. у населения страны не было национальной самоидентификации, и, веками практикуя локальные культы, оно не идентифицировало себя как носителей одной религии. Индуизм как термин и как институт вошел в жизнь в конце XVIII — начале XIX в. благодаря британцам. Они заимствовали имевший хождение на Северо-Западе Индии персидский термин «хинду», обозначающий проживавших там людей, и, в свою очередь, восходящий к санскритскому имени реки Инд — Синдху²¹. Англичане добавили к персидскому «хинду» окончание «изм» и назвали индуизмом группу религий, зародившихся на территории страны и исповедуемых большинством населения, не видя

¹⁹ Шивананда, 1947.

²⁰ Индуистский пантеон является результатом переосмысления пантеона ведийской религии и ассимиляции пантеонов местных культов. Согласно индуистской мифологии, боги творятся Абсолютом-Брахманом, но не все сразу и не все непосредственно. Брахман творит одного из трех главных индуистских божеств, образующих Тримурти (Триобраз), — бога-Творца Брахму. Затем уже Брахма творит всех остальных богов (дэва), демонов (асура) и смертных существ. Класс богов, согласно индуистским текстам, включает 33 или 330, или 3303 и т. д. небожителей. Определенности ни в их количестве, ни в распределении функций, ни в статусе богов в священных текстах мы не найдем. Их стройную иерархию выстроил только основоположник двайта-веданты (веданты двойственности) Мадхва (1198—1278).

²¹ *Lipner J. Hindus: Their Religious Beliefs and Practices. Routledge, 1998. P. 7—8.*

в то время между ними большой разницы. Изучение индуизма в дальнейшем показало, что он не является единой религией, и разнообразие включенных в него культов — не результат раскола, а результат процесса санскритизации²² (букв. «окультуривания») местных верований, долгое время существовавших самостоятельно. Санскритизация оперировала оппозицией понятий *санскрити* (культура) — *пракрити* (природа), позже трансформировавшейся в оппозицию дхарма — адхарма. Санскритизации подверглись не только религиозные представления, но аборигенные культуры целиком. Собственно, названный процесс, интенсивная фаза которого пришлось на VI в. до н. э. — VIII в. н. э.²³, в описании М. Н. Шриниваса, который и ввел термин «санскритизация» в научный оборот, выглядит как перенимание аборигенным населением (которому в иерархии, созданной идеологами арийского общества брахманами, отводились самые низкие социальные ступени) брахманского образа жизни²⁴ (в первую очередь, принятие запретов на употребление мяса и алкоголя) и брахманских ритуалов и пантеона. Поскольку процесс заимствования, невзирая на присутствующие в брахманских текстах запреты, происходил довольно часто²⁵, можно заключить, что брахманский образ жизни и реализуемые им культурные ценности в глазах автохтонов выглядели привлекательно. Причину этого легко понять: санскритизация не требовала от носителей автохтонных культур отказываться ни от родного языка, ни от собственных традиций повседневности, ни от собственных религиозных представлений, ни от связанных с ними культовых практик. Она предлагала новое их осмысление и большую упорядоченность на основе брахманистских идеологем (прежде всего, на основе универсалии *дхармы*), вписывала их в структуру более протяженного мира. Воплощенный в ведической религии, принесенной ариями, архетип сакрального порядка-дхармы оказался настолько близким и притягательным

²² Термин «санскрит» (*saṅskṛta*) буквально означает «обработанный», «правильный», «очищенный», что в значительной части совпадает со значениями термина «культура». Санскритом называется также язык классической индийской культуры, на котором был создан огромный корпус литературы всех жанров: и научной, и художественной, и религиозно-философской, и юридической.

²³ Менее активно санскритизация продолжилась вплоть до мусульманского завоевания Индии в XI—XII вв.

²⁴ Под «брахманским образом жизни» у М. Н. Шриниваса имеется в виду образ жизни членов варнового арийского общества, правила которого были установлены брахманами.

²⁵ *Srinivas M. N. Religion and society among the Coorgs of South India. Bombay, 1965. P. 30.*

для неариев (и тех, с которым арии встретились в самом начале своей истории, и тех, кто пришли в страну позже ариев), что они приняли дхарму в качестве нормы своей жизни (мы еще приведем фактуальные свидетельства этого ниже).

Санскритизация предоставляла также возможности для вертикальной мобильности целых социальных групп, на что указывал М. Н. Шринивас: перенимая ценности и образ жизни брахманов, неарийская социальная группа, которой в обществе древних ариев была бы уготована низкая социальная позиция, получала нишу в более высоком статусе. Этот тезис стал выводом из множества исторических фактов. Так, в этнокастовой общности (ЭКО) тамиллов местные жрецы не отдали свои позиции брахманам и, фактически заменив их, присвоили себе статус брахманского сословия. Тамильские жрецы составили на тамильском языке свои «пятые веды» тантрического, вишнуитского и шиваитского толка, «подчинили себе храмовый ритуал и поныне контролируют главные индуистские храмы и домашнюю культовую практику дравидского Юга»²⁶. В частности, в этнокастовой общности наяр-намбудури, живущей в южном штате Керала, в джати брахманов-намбудури исследователи видят потомков добрахманической группы жрецов ЭКО наяр²⁷. Эта малочисленная группа смогла в первые века н. э. санскритизироваться, приняв ведический ритуал *шраута* и патрилинейный счет родства. Деканские джати горных пастухов *маравар* и *каллар* сумели повысить свой статус до кшатрийского, а в этнокастовой общности джатов, расселившейся по Панджабу и Верхнему Доабу и ведущей родословную от эфталитов, капсулировались несколько джати. Джатская джати *кхатри*, к которой принадлежат несколько учителей сикхизма, сначала идентифицировала себя с варной воинов-кшатриев, а позже заняла место брахманов в своей ЭКО. Другие семьи клана джатов кастовое разделение не приветствуют, когда речь идет об их собственном статусе, и признают допустимость для себя самых разных видов деятельности, если они работают на укрепление социальных позиций клана, но с «неприкасаемыми»-*мазхаби*, являющимися их наемными работниками, в быту не общаются²⁸.

²⁶ Успенская Е. Н. Этнокастовые общности в контексте формирования и функционирования индийской традиционной социальной организации: Автореф. дисс. ... д. истор. н. СПб., 2010 (далее — Успенская, 2010). С. 31.

²⁷ Там же. С. 38.

²⁸ Там же. С. 34—35.

Со своей стороны идеологи брахманской культуры проявили полное отсутствие склонности к догматизации и с легкостью включали в свою идеологию те элементы аборигенных культур, в которых увидели пользу для своей. Таковыми заимствованиями стали, как известно, идея ненасилия (*ахимса*) и практики йоги, вошедшие в состав нормативов всеиндийской дхармы. Таким образом, на почве взаимообогащения и благодаря санскритизации были сформированы ядро индийской культуры и ее жизнеспособная структура.

Введение в жизнь термина «индуизм» не обошлось без проблем. Так, разнообразие существующих в стране верований и культовых практик, теоретически включенных в объем одного термина, заставило уже в Новейшее время зафиксировать правовую базу для различения индуизма и других индийских религий, хотя и отделяющих себя от индуизма, но имеющих с ним немало общего. С этой целью в 1966 г. Верховный суд Индии перечислил, а в 1995 г. уточнил семь главных признаков индуизма: 1) признание вед в качестве наивысшего авторитета в религиозных и философских вопросах; 2) терпимость к другим религиозным позициям; 3) признание бесконечности космического цикла; 4) вера в реинкарнацию; 5) принятие многообразия путей к освобождению; 6) признание равных возможностей поклонения сакральным изображениям и отрицания изображений; 7) непривязанность к определенной философской системе (*даршане*)²⁹. Приведенное юридическое определение индуизма, включающее религиозную терпимость в перечень его существенных качеств, также подтверждает антидогматический характер последнего.

Второй «точкой роста» *санатана-дхармы*, из которой происходило ее прорастание в индийскую культуру, стала экспликация «вечного закона» в литературе. Как отмечалось выше, брахманистско-индуистский мировой закон называется также «ведическим законом» (*вайди́ка-дхарма*), так как он нашел свое выражение в ведах — обширном корпусе священной литературы, с середины I тыс. до н. э. нараставшего на «ядре» четырех *самхит* (собраний) священных текстов: «Ригведа», «Яджурведа», «Самаведа» и «Атхарваведа». «Ведами» на санскрите называются и священные тексты, и содержащееся в них знание, с которым неразрывно слился эпитет «священное», навсегда определив отношение к знанию в индийской культуре. Поскольку знание выражается словесно, в традиционной культуре «веда» называется также

²⁹ Глушкова И. П. Введение // Древо индуизма. М., 1999. С. 13—14. Примечательным в этой дефиниции является также то, что в ней проводится секуляризация философии.

«шабда» — «слово», «звук», и этому слову, выражающему вечную дхарму, приписывается несотворенность, извечное существование, а также магическая творческая сила.

Ведическая литература, долгое время существовавшая и передававшаяся в устной форме, прирастала на протяжении столетий (и даже тысячелетий) текстами разных видов: религиозными, религиозно-философскими, художественными, сочинениями по специальным дисциплинам (шастрам), в стихах и в прозе. Они создавались для того, чтобы ответить на все жизнестроительные вопросы и простых, необразованных людей, и образованных интеллектуалов, чтобы воздействовать и на чувства, и на ум. На ведических текстах можно проследить, как вместе с усложнением социальной структуры усложняются и разрастаются смыслы концепта «дхарма». Ориентация на традицию не позволила творцам брахманской идеологии отбрасывать ни один из ранее обнаруженных смыслов, но заставила находить каждому свое место. В ведической литературе проводится стратификация разных смыслов дхармы через стратификацию текстов, в которых смыслы конкретизируются. Тексты светского характера, — к которым индуистская традиция относит *субхаши́та* (букв. «красиво сказанное»; согласно определению А. П. Баранникова, жанр кратких изречений, облеченных в художественную рамку и блещущих оригинальностью мыслей и образцов³⁰), *кавья* (художественные произведения, построенные по канонам поэтики и стилистики; включают эпосы, романы и лироэпические произведения на мифологические или исторические сюжеты); *натака* (назидательную драму) и *аланкара* (букв. «украшение»; риторические, поэтически украшенные тексты), — менее авторитетны, чем ортодоксальные тексты.

Статус ортодоксальных текстов определяется принадлежностью к одному из шести отделов: *шрути* (букв. «услышанное» [от провидцев-риши]), *смрити* (букв. «запомненное»), *итихасы* (букв. «так ведь было»), *пураны*, *агамы* и *даршаны*. Шрути — самый авторитетный уровень, причисляемые к нему тексты считаются результатом откровения. Причем это откровение исходит не от Бога, а предстает как самооткровение абсолютного знания-«веды». Его первоначальными адресатами традиция называет провидцев, мудрецов и поэтов — *риши*, интуитивно его прозревающих. Затем уже они облачают его в поэтическую форму

³⁰ Излюбленными темами индийских субхашит были моральные ценности и правила жизненной мудрости. Наиболее известными русскоязычному читателю являются «Океан сказаний» Сомадэвы Бхатты, «Панчатантра» и «Хитопадеша».

и передают людям. Тексты шрути считаются абсолютным авторитетом для индуистов, в то время как авторитет смрити, отождествляемого со священным преданием, традицией, не абсолютный. «Если в смрити есть что-либо противоречащее шрути, смрити должно быть отброшено», — писал Свами Шивананда³¹.

Комплекс шрути, согласно брахманской классификации, состоит из 4-х частей: гимнов (*мантра-самхита*), *брахман* (объяснения мантр и ритуалов), *араньяк* (букв. «лесных книг») и упанишад (от санскр. «сидение у ног [учителя]»), эзотерических текстов, передающих мистический опыт от учителя к ученику). Названные части традиция соотносит с четырьмя нормативными периодами человеческой жизни (*ашрама*), учение о которых называется законом четырех жизненных стадий (*санатана-варнашрама-дхарма*) и уже встречается в брахманах, но детально разрабатывается в *смрити*. *Самхиты* предписывается изучать в ученичестве (*брахмачарья*), так как они содержат гимны разным божествам для обретения здоровья и благополучия, знание которых взрослый использует всю жизнь, будучи участником религиозной жизни и исполнителем различных обрядов; *брахманы* предназначены домохозяевам, так как наставляют в исполнении ритуалов (которые обязан выполнять или заказывать домохозяин), в пении *мантр* в процессе жертвоприношения (*яджня*)³²; *араньяки* дают рациональные, почти философские, толкования ритуалов, они предназначены находящимся на стадии лесного отшельничества (*ванпрастха*) и готовящимся принять образ жизни странствующего аскета (*санньяса*). Упанишады называются самой важной частью шрути как содержащие сущностное знание сказанного в текстах шрути. Индуистская традиция считает упанишады философскими текстами (как содержащие мировоззренческие положения) и утверждает, что упанишады открывают самую глубокую духовную истину о единстве индивидуальной души и Абсолюта (Брахмана). Они предназначены для аскетов-*санньясинов*.

³¹ Шивананда, 1947.

³² Поскольку «слово вед» наделяется творческой способностью, и неправильное исполнение гимнов (с недолжным ударением и ритмом) считается чреватым несчастьями, то во время торжественных обрядов с большим количеством участников домохозяин вместе с другими верующими только подпекает профессионалам-брахманам, исполняющим соответствующие самхиты: *хотар* поет «Ригведу», *адхварью* — «Яджурведу» и сопровождает разъяснениями исполнение ведических мантр; *удатар* поет *саманы* из «Самаведы», а *брахман* — «Атхарведу», а кроме того следит за всем ходом обряда, исправляет ошибки, которые могут быть допущены другими жрецами в текстах или действиях.

Варнашрама-дхарма регулирует практическую деятельность каждого члена общества в зависимости от его возраста, побуждая его сначала овладевать необходимым знанием, затем включаться в качестве актора в систему хозяйственной и ритуальной деятельности, а с достижением социальной зрелости новым поколением уступить ему место в общественном производстве и распределении ресурсов. Но ведические тексты нормируют не только «внешнюю» деятельность. Вторая классификация ведических текстов – в соответствии с тремя видами деятельности, осуществляемыми в религиозной жизни — обращает внимание на то, что нормированию подвергается также «внутренняя», то есть психическая деятельность. Эта вторая классификация делит ведические тексты на: *карма-канда* (раздел о «внешних» ритуалах), *упасана-канда* (раздел о «внутренних» формах почитания / ритуалах, под которыми имеются в виду медитативные практики сознания), *джняна-канда* (раздел о знании, под которым выступает отнюдь не рациональное знание, но сверхразумное постижение бескачественного (*ниргуна*) Абсолюта-Брахмана)³³. Первый раздел из перечисленных объединяет гимны четырех вед в узком смысле слова (то есть четырех *самхит*) и *брахманы*, второй — *араньяки*, третий — *упанишады*.

Рациональное знание также находит свое место в ведическом комплексе. Оно провозглашается «вспомогательным», «примыкающим» к шрути и аккумулируется, согласно традиционным классификациям³⁴, в двух комплексах текстов по теоретическим дисциплинам, помогающим сохранить и транслировать смысл священного писания (*шрути*). Первый комплекс составляют четыре упа-веды (букв. «около вед»): *аюрведа* (традиционная медицина), *дханурведа* (военная теория), *гандхарваведа* (теория музыки) и *артхашастра* (наука политики). Во второй комплекс включаются шесть *анг* (частей): *шикши* (фонетика) и *вьякарана* (грамматика) Панини, *чхандас* (просодия) Пингалаচারьи, *нирукта* (этимология) Яски, *джьотиши* (астрономия с астрологией и математикой) Гарги и *кальпы* (ритуалистические дисциплины, записанные в одноименных сутрах), восходящие к различным мудрецам-риши. *Кальпасутры* также группируются вокруг самхит и освещают различные предметы: *шраута-сутры* толкуют ритуалы публичных жертвоприношений, *грихья-сутры* посвящены домашним обрядам, *дхарма-сутры* содержат этические нормы, обычаи и законы, *шульва / шульба-сутры* излагают теорию обустройства мест для жертвоприношения, строительства алтарей.

³³ Шивананда, 1947.

³⁴ Там же.

Второй большой раздел ведического комплекса *смрити* — священное предание, или *смрити-шастра* — «наука / учебник заповедного [знания]». Входящие в раздел тексты опираются на шрути, разъясняют ведические предписания (*видхи*), но имеют более низкий статус, чем шрути. Тексты *смрити* развивают содержание концепта «дхарма» за счет конкретизации видов дхармы — статусных предписаний (*санатана-варнашрама-дхарма*, *сва-дхарма*), выполнение которых должно привести человека к той же цели, что и следование шрути: «очистить сердце человека и постепенно привести его в обитель бессмертия, сделать его совершенным и свободным»³⁵. *Смрити* выражена в комплексе текстов — *дхармашастрах*, из которых уже несколько тысячелетий черпаются основы законов, регулирующих социальные, семейные и личные отношения, правила и нормы повседневности для каждой социальной, гендерной и возрастной группы. Традиция выделяет 18 авторитетных *дхармашастр*, в первую очередь «Законы Ману» («Манавадхармашастра»), «Яджнявалкья-смрити» и «Парасара-смрити». В «Законах Ману» (ок. II в. до н. э. — I в. н. э.) можно найти сведения о десяти разновидностях дхармы (позже их было выделено больше): вечная дхарма (*санатана-дхарма*), общечеловеческие обязанности (*саманья-дхарма*), особые обязанности (*вишеша-дхарма*), статусные обязанности сословий и возрастов (*санатана-варнашрама-дхарма*), индивидуальные обязанности (*сва-дхарма*), исторически обусловленные обязанности (*юга-дхарма*), обязанности рода (*кула-дхарма*), обязанности человека (*манава-дхарма*), обязанности мужчин (*пуруша-дхарма*), обязанности женщин (*стри-дхарма*), обязанности царя (*раджа-дхарма*), обязанности подданных (*праджа-дхарма*), мирские обязанности (*правритти-дхарма*), религиозные обязанности (*нивритти-дхарма*).

Третья большая группа ведических текстов — *итихасы*, квалифицируемые западными исследователями как «псевдоисторические сочинения», в индуистской традиции считаются изложением ведической истины для народа в доступной форме исторических нарративов, историй и диалогов. Группа *итихас* включает «Рамаяну» Вальмики, «Йогавасиштху», «Махабхарату» Вьясы и «Харивамшу». Это священные книги индуизма, статус которых вполне сравним со статусом «Библии» в христианстве. Через них, через образы их героев, растиражированные в литературе, театре, кинематографе, лубке, основные положения индуизма проникали и проникают в сознание каждого.

³⁵ Шивананда, 1947.

И сегодня идеалы национальные, социальные и домашние копируются у благородных героев эпоса. Жизни Рамы, Бхараты и Лакшманы являются идеалами братской любви и взаимного служения, жена Рамы Сита, — идеал индийской жены³⁶. «Махабхарату» часто называют «пятой ведой». Особенно популярным текстом «Махабхараты» является «Бхагавадгита» («Божественная песнь»), едва ли ни главным персонажем которой выступает дхарма. «Лучше плохо свершать свою дхарму, чем в чужой преуспеть» — один из главных императивов «Бхагавадгиты» (Ш.33)³⁷.

Пураны («[повествования] о древности») являются сочинениями того же класса, что и итихасы. В них представлены мифологизированные история и космология, генеалогии правителей и описания *манвантар* (санскр.) — периодов мирового цикла: *сришти* (санскр.) — воссоздания / «проявления» мира и противоположного ему периода *пралая* (санскр.) — разрушения / «растворения», или покоя. Пураны, такие как «Вишну-пурана», «Бхагавата-пурана», «Гаруда-пурана», входят в жизнь простого человека с детства. Дети слышат их от бабушек, знатоки шастр *пандиты* и домашние жрецы *пурохиты* излагают их в храмах, на берегах рек и в других местах паломничества. Крестьяне, рабочие, люди на базарах слышат пураны. Изучение пуран, речитация священных формул, описание и истолкование смысла пуранического символизма являются важной частью культовой жизни (*садханы*) всякого индуиста³⁸.

Адресатами пятого и более позднего раздела ведического комплекса, *агам*, являются храмовые жрецы. *Агамами* называют теологические трактаты и практические учебники по храмовым богослужениям, содержащие *тантры* (афоризмы), *мантры* (молитвы) и *янтры* (магические диаграммы). Предметы агам традиционны — это постижение Брахмана (*джняна*), концентрация (*йога*), эзотерические ритуалы (*крия*) и эзотерические ритуалы (*чарья*). В них также разъясняют детали онтологии и космологии, средства достижения освобождения, смысл обрядов, медитативной практики, используемых в культовой практике средств (мантр, мистических диаграмм, заклинаний и заговоров). Там можно найти также правила строительства храмов, каноны иконографии и т. п. В соответствии с тремя главными направлениями индуизма, агама делятся на три отдела: вишнуистские, шиваистские и шактистские, что

³⁶ Шивананда, 1947.

³⁷ Бхагавадгита / Пер. с санскрита, иссл. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и дополн. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. С. 28.

³⁸ Шивананда, 1947.

говорит о связи времени их создания с трансформацией брахманизма в индуизм. Агамы не выводят свой авторитет из вед, но и не противостоят им. Чтобы объяснить расхождения в текстах агам и вед, неоиндуисты говорят, что агамы «ведические по духу и характеру»³⁹.

Шестым большим разделом ведического комплекса традиция называет тексты шести религиозно-философских школ или систем (*даршан*), связанных с индуизмом: миманса, веданта, санкхья, йога, вайшешика и ньяя. Начавшись как школы в середине I тыс. до н. э., даршаны в Средние века превращаются в системы за счет дробления и разрастания школ. Их учения «предназначены эрудированным ученым, обладающим острой проницательностью, пониманием, способностью к аргументации и утонченным интеллектом»⁴⁰. Шесть даршан декларируют свою приверженность авторитету вед, и вместе с тем их философские картины мира, имеющие якобы один исток, сильно отличаются друг от друга. Индуистская традиция, руководствуясь не западным логоцентризмом, а антидогматическим принципом допустимости любой формы изложения истины для ее успешного усвоения слушателями, объясняет, что даршаны — «шесть инструментов истины» или «шесть демонстраций истины», что их различия проистекают из того, что каждая школа развила, систематизировала и установила соотношение между различными частями вед по-своему. Тексты даршан организованы «по образу и подобию» комплекса сакральных текстов: есть канонический базовый текст в форме коротких афоризмов (*сутр*), к ним пишутся комментарии разного уровня (бхашья, тика, вритти, типпани). Создание базового текста возводится к *сутракарину* (санскр. «творцу сутр») — часто, великому провидцу-риши, личность которого сильно мифологизирована и который является скорее собирательным образом, нежели реальным историческим персонажем. Краткость сутр, обусловленная необходимостью их устной передачи, — продукт немалых профессиональных усилий, направляемых образцом первого сочинения такого рода⁴¹, и предмет особой гордости для их создателей. Как писал об этом Свами Шивананда: «Сутракарин был счастлив, как только мог быть счастлив человек, у которого родился первый сын, если он мог сократить хотя бы одну букву в его трудной для понимания

³⁹ Шивананда, 1947.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ В индийской культуре отцом и образцом всех сутракаринов называют грамматиста Панини (V—IV вв. до н. э.), написавшего известное «Восьмикнижье» («Аштадхьяи»), содержащее первое теоретическое описание санскритской грамматики.

сутре, содержащей пришедшие издалека слова и идеи»⁴². В сутрах⁴³ и приравставших к ним комментариях индийская традиционная философия развивалась и разрасталась, давая наряду с теоретической рефлексией важнейших мировоззренческих тем и рациональные обоснования смысла и важности дхармы. Размышления философов также способствовали укоренению архетипа дхармы в носителях индийской культуры. Именно у философов мы найдем трактовки дхармы как «высшего блага» (Ватсьяяна, комментарий на «Ньяя-сутры» II.1.20), закона мироздания, реализуя который «достигают спасения и высшего блага» («Вайшешика-сутры» I. 1. 2)⁴⁴, дхармы как *артхи* (блага), «чей знак — побуждение к действию» («Миманса-сутра-бхашья» I. 1. 1—5)⁴⁵. Неортодоксальные даршаны (чарвака-локаята, джайнизм и буддизм) развивались как критика брахманистско-индуистской дхармы и таким образом тоже попали в «поле притяжения» этого концепта.

Включение ортодоксальных философских текстов в комплекс священных многое объясняет в содержании индийской культуры. В частности, почему в Индии удалось избежать конфликтов веры и знания, философии и религии, философии и науки, с которым столкнулась западная культура.

Все виды ведической литературы рассматриваются традицией как излагающие дхарму с той или иной степенью подробности и разными средствами, ориентированными на разный уровень восприятия различных социальных групп. Для создания мотивации на освоение священного знания, общей целью священных текстов провозглашается помощь каждому человеку в устранении его неведения и достижении совершенства, свободы, бессмертия и вечного блаженства через постижение Бога-Ишвары или непосредственно Абсолюта-Брахмана, проявлением которого считается Ишвара. Брахманы не скупятся на ри-

⁴² Говоря о «пришедших издалека словах и идеях» Свами Шивананда имел в виду ортодоксальный тезис об изначальном трансцендентном существовании истины, выраженной в сутрах, а также интуитивный, сверхразумный характер учений всех даршан. Цит по: Шивананда, 1947.

⁴³ Только в системе санхья базовый текст написан в форме не прозаических сутр, а стихов-*карик*. Но и санхьяики говорят, что первоначально их учение было изложено в сутрах Капила (VII в. до н. э.), а затем Ишваракришна (IV—V вв.) в своей «Санхья-карике» его воспроизвел.

⁴⁴ *Yato-bhyudayaniṣṛeyaśa-siddhiḥ sa dharmāḥ* (То, что ведет к достижению благополучия в мире, прекращению страдания и достижению вечного блаженства после смерти — то дхарма).

⁴⁵ *Шабара*. Миманса-сутра-бхашья // Степанянц М. Т. Восточная философия / Пер. А. В. Пименова. М., 1997. С. 213.

торику и обещают, что изучение вед сделает человека как Бог / Брахман и одним с Богом / Брахманом, что следование дхарме приводит к счастью в этом мире и в следующем рождении. Шивананда Сарасвати включил в эту мотивацию чрезвычайно показательные результаты следования дхарме: «Дхарма — средство сохранения личности. Если вы ее нарушаете, она вас убьет. Если вы защищаете ее, она защищает вас. ...Она ведет к здоровью, красоте, долголетию и продолжению рода. Дхарма — единственные ворота к спасению (мокше). ...Практикующий дхарму чувствует в себе мир, радость, силу и спокойствие. Его жизнь совершенно упорядочена. Его силы и способности достигают максимума. Он понимает, что есть единая скрытая сущность, живая истина за именами и формами. Он пресуществляется в божественное существо. Вся его природа трансформируется⁴⁶. Он становится одним с Вечносущим. Он видит Брахмана повсюду», то есть переживает, по выражению В. С. Семенцова, «духовный мимесис»⁴⁷.

Разные слои текстов ведического комплекса являют нам трансформации «вечной дхармы». Сакральность текстов не позволяет индийским мудрецам исключать ни один из смыслов концепта «дхарма», зафиксированных в них ранее, множа тем самым нестыковки и противоречия между положениями священных текстов и заставляя идеологов-брахманов вновь и вновь разъяснять «вечный» смысл *санатана-дхармы*, непротиворечивость ведических текстов. У современных идеологов индуизма сам факт изменчивости дхармы также возражений не вызывает, рассматривается как «норма». Так, Шивананда Сарасвати по этому поводу писал, что предписания «изменяются, поскольку изменяются социальные условия для индивидов. Эти изменения должны происходить, потому что только в таком случае возможен прогресс индийского общества. ...Невозможно следовать «Законам Ману» сегодня. Мы можем следовать их духу, но не букве»⁴⁸.

РОЛЬ КОНЦЕПТА «ДХАРМА» В СОЦИАЛЬНОЙ СТРАТИФИКАЦИИ ИНДИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Конкретизация видов дхармы в текстах смрити стала третьей «точкой роста», из которой началось прорастание «вечного закона» уже в социальную жизнь индийцев. Поименованные в дхармашастрах разновидности дхармы стали доктринальной основой сначала древнеин-

⁴⁶ Шивананда, 1947.

⁴⁷ Семенцов В. Г. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.

⁴⁸ Цит по: Шивананда, 1947.

дийского варнового общества, а затем и решающим фактором унификации социальной структуры всего индийского общества, получившей у европейцев название кастового строя⁴⁹. Святость *дхармы* освящала социальное неравенство в сословном обществе, придавала ему в глазах большинства населения позитивный характер трансцендентной нормы и детерминировала иное, нежели в западной культуре, отношение к нему в традиционном индийском обществе, то есть примерно до XVIII в.

Строго говоря, в древней и средневековой Индии имелась, хотя и в меньшинстве, часть населения (в лице адживиков, чарваков-локаятиков, джайнов, буддистов, некоторых бхактов и прочих «еретиков»), которая негативно относилась к социальному неравенству. Однако для целостности культуры их протест не имел большого значения, поскольку наиболее влиятельные из перечисленных групп, будучи, по сути, монашескими сообществами, самоустранились от хозяйственной и политической деятельности, то есть из тех сфер жизнедеятельности общества, в которых происходит распределение и перераспределение ресурсов и в первую очередь проявляется и приобретает свое значение социальное неравенство.

Отношение к неравенству как норме для носителей западной цивилизации выглядит нонсенсом, так как ценностью западной культуры стала универсалия равенства. С западноцентристской позиции всякое социальное неравенство плохо, так как чревато социальными конфликтами и кровопролитием. «Равенство» вместе со «свободой» и «братством» провозглашаются главными ориентирами западного общества с эпохи буржуазных революций. При этом социальное равенство на протяжении всей западной истории при всех режимах, не скупящихся на обещания равенства и справедливости, остается недостижимым идеалом, а при некоторых — вырождается в уравниловку и бессубъектность человека.

Социальное неравенство в Индии закрепилось в системе стратификации, получившей название кастовой системы. Хотя выражение «индийские касты» является расхожим и касты представляются исторически неотъемлемой структурой индийского общества, термин появился по историческим меркам недавно — в начале XX в., гораздо позже, чем принципы социальной структуры индийского общества. А это значит, что термин «каста» не отражает вполне исторически существовавших в Индии социальных реалий и не может помочь осмыслению специфи-

⁴⁹ От португальск. *casta* — «происхождение», «чистая порода», в свою очередь восходящего к латинскому слову *castus* — «чистый».

ки индийской социальности и устойчивости традиционной стратификации. Как показывают этнографические исследования, в частности, д. ист. н. Е. Н. Успенской (Санкт-Петербург), современная кастовая система сложилась (равно как само португалоязычное слово «каста» вошло в индийскую культуру), благодаря деятельности британской колониальной администрации, озабоченной созданием эффективной системы управления колонией. С древности социальную структуру индийского общества определяли не касты, а *варны* (от санскр. *varṇa* — «цвет»⁵⁰), *джати* (санскр. «рождение», «происхождение», «порода», «близкие») и *готра* / *кула* (санскр. «клан», «семья»). О варнах как профессиональных сообществах речь идет уже в самой древней из ведических текстов «Ригведе», в гимне «Пурушасукта»⁵¹. Общим признаком «породы» и «клана» является принадлежность к кровнородственным группам, а дифференцирующим признаком выступают практикуемые формы брачных отношений: *джати* являются эндогамными (браки заключаются только внутри них), а *готры* / *кулы* — экзогамными (браки заключаются только вне них) общностями. «Экзогамные общности (*готра*, *кула* и др.) налаживанием своих брачных связей создают locus *джати* и ее саму как эндогамную единицу»⁵². *Джати* — более крупная социальная единица, чем *готра* или племя. В рамках *джати* кланы устанавливали «горизонтальные» отношения *бирадари* («равенства-братства»), определяемые не имущественным состоянием, а «родством судьбы», крови. В жизни этноса *бирадари* объединяет несколько «паритетных («братских») максимально экзогамных групп, члены которых могут вступать в брак друг с другом, с гарантией того, что не утратят свой статус»⁵³.

В результате проведения переписей населения Британской Индии в 1881—1891 гг. было зафиксировано около 2,3 млн *джати* — эндогамных социальных групп, которые в переписи 1911 г. были сведены в 3,5 тыс. каст преимущественно по критерию профессии и превра-

⁵⁰ Возможно, этимология термина связана с предписаниями для варн на ношение одежды разного цвета: брахманам — белого (символа сакральной чистоты), кшатриям — красного (символа огня, войны), вайшьям — желтого (символа земли), шудрам — черного (символ смерти, сдавленности, низкого места в социальной иерархии). Эти негативные коннотации цвета обусловлены индуистским представлением о земледелии как ритуально нечистом занятии, связанном с убийством живых существ, нарушающим принцип ненасилия-*ахимсы*).

⁵¹ Ригведа. Мандала X.90 (Пуруша) // Ригведа / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова: Мандалы IX—X. М., 1999. С. 235—236.

⁵² Успенская, 2010. С. 21.

⁵³ Там же. С. 22.

тились, таким образом, в подкасты⁵⁴. Названные касты были внесены в реестры Антропологической службы Индии и признаны индийским обществом. При этом имели место абстрагирование от некоторых существенных признаков традиционных общностей и изменение принципов социальной организации с кровнородственных на экономические. Действительно, существенные признаки касты и джати не совпадают: касты — прежде всего профессиональные группы, джати — прежде всего кровнородственные, эндогамные группы; члены не всех входящих в одну касту джати могут заключать браки друг с другом, общаться с членами других однокастовых джати в быту или во время ритуалов. Существование *джати* и *готр* сохраняется и воспроизводится посредством брахманской идеологии дхармы и использования многообразных средств воздействия на сознание членов общества, таких как мифологизация социальных статусов, инициатические обряды. Например, во время инициации каждый брахман получает личный шифр-код — лексическую формулу, называемую *правара*. При заключении браков между членами брахманских семей учитываются *готра* и *правара* жениха и отца невесты, в небрахманских кулах соблюдаются нормы обычного права, позволяющие избежать инцеста в пределах кул и эксцеста вне *джати*⁵⁵.

В брахманизме джати понимались как «породы, виды одушевленных существностей», встроенных в универсум и связанных универсальным законом, конкретизирующимся по отношению к каждой «породе» в виде ее собственной дхармы (*сва-дхарма*) — собственном законе жизни джати (*джати-дхарма*). Эта родовая дхарма связывала всех членов рода, была их «общей судьбой» (которую родители старались передать своим детям) и регламентировала отношения каждой джати со всеми другими, маркировала границы ее участка в системе общественного разделения труда. Стимулы деятельности, проистекающие из чувства кровного родства, закреплены также и в *кула-дхарме* («законах жизни рода / клана»), которая регламентировала, прежде всего, религиозную жизнь: то, какие обряды выполняются в семье, какие социальные группы могут принимать участие в их исполнении.

Результатом взаимодействия всех охарактеризованных выше предписаний (*джати-дхармы*, *кула-дхармы*) стало замыкание самостоятельных социальных групп на самих себя, их «капсуляция», по выражению Е. Н. Успенской, и воспроизведение сегментированного характера

⁵⁴ Успенская, 2010. С. 4.

⁵⁵ Там же. С. 21.

индийского кастового общества. За много веков *сва-дхарма* джати и кул была доведена идеологами-брахманами до совершенства, и их организация стала способом жизни «многочисленного, многосоставного, разнородного социума, обитающего в условиях агрессивного тропического климата, в обстоятельствах ... аграрной... перенаселенности, нехватки ресурсов»⁵⁶. Социальное неравенство сакрализуется *джати-дхармой* («законом рода»), санкционирующей традиционную профессию, а профессия, в свою очередь, объявляется «священным долгом» рода. Профессиональные занятия разных джати в общественном разделении труда являются взаимно необходимыми, и обмен продуктами труда и услугами трактуется предписаниями как «взаимопомощь» (*джаджмани*) в контексте соблюдения дхармы.

Современная кастовая система складывается не только из исторически возникших индуистских джати и готр, включенных в касты. Помимо профессионально-различных каст колониальная администрация выделила также касты, не связанные с конкретной профессией — так называемые «этнические», «племенные», «бродячие», «мародерские» и т. п. В современной этнографии (в частности, в исследованиях Е. Н. Успенской) они наряду с другими сходными образованиями включаются в объем понятия этнокастовых общностей (ЭКО) — неправильных многокомпонентных комплексов джати, с нечеткой структурой и «плавающим» статусом. Они не совпадают полностью ни с джати, ни с кастами, поскольку среди них есть большие ЭКО, объединяющие несколько джати, и есть малые ЭКО, состоящие из нескольких кланов (готра)⁵⁷. Наряду с ними в Индии сохранились племена, совсем не поддавшиеся брахманской санскритизации — *адиваси* («изначальные жители»), или *ваньяджати* («лесные люди»), и оказавшиеся вследствие этого на периферии кастового общества, не включенными в систему общественного разделения труда («взаимопомощи»–*джаджмани*). Этнографы фиксируют также в сегодняшней Индии процесс образования новых кланов в связи с появлением новых видов труда (социальных работников, преподавателей школ и университетов), что ведет к появлению новых джати⁵⁸.

Структура джати-варнового общества заимствовалась неарийскими этносами, вступавшими в контакт с брахманистско-индуистской культурой. Она становилась средством их социализации в индийском обществе. Правда, зачастую заимствовались чисто внешние признаки

⁵⁶ Успенская, 2010. С. 18—19.

⁵⁷ Там же. С. 29.

⁵⁸ Там же. С. 40.

арийского общества: в частности, капсуляция за счет ограничений на заключение браков и внешних контактов. Однако капсуляция позволила им сохранить свои традиции жизнеобеспечения (например, матриархальные отношения, дислокальные браки⁵⁹, погребение покойников в земле, а не их кремление, как это принято в брахманизме-индуизме). В этом смысле чрезвычайно показателен пример этнокастовой общности раджпутов (букв. «сыновья царя»), идентифицировавших себя с варной кшатриев. Раджпутами стали называть себя потомки саков, гуннов-эфталитов, гурджаров и др. племен, пришедших в Северную Индию из Средней Азии в V—VI веках. Оттолкнувшись от идеологии *джати-дхармы* кшатрия, они разработали довольно суровый кодекс чести *раджпутти*, регламентирующий поведение каждого члена клана (как мужчин, так и женщин), не только взрослого, но и ребенка. Дхармой каждого провозглашалось поддержание чести клана, защищая которую мужчина-воин должен отдавать свою жизнь на поле брани. Женщина должна блюсти честь и мужа, и клана, и в случае разгрома войска защитников раджпутской крепости все женщины клана вместе с самыми маленькими детьми должны были совершить обряд саможжения (*сапу*). Дети, которые могли уже обходиться без попечения матери, отправлялись к родственникам с тем, чтобы повзрослев, они отомстили за смерть своих родителей⁶⁰.

Социальная стратификация современного индийского общества, коррелирует с присутствующей в ведах системой четырех *варн*, но не вполне с ней совпадает. Варнам, являвшимся статусными категориями, соответствуют группы современных каст и джати, при этом варны не являются строгими социально-экономическими характеристиками статусов каст и джати. С тремя высшими ведийскими варнами ассоциируются кастовые группы жрецов-брахманов, воинов-кшатриев и «простолюдинов»–вайшьев (к которым относятся торговые джати бания, чети, комати и др.). Варна слуг-шудр стратифицируется на два больших слоя: «чистых» и «нечистых». Слой «чистых шудр» включает касты и джати земледельцев (джат, коли), пастухов (ахир, гоала), ювелиров (сонар), кузнецов (лохар), плотников (бархай), «чистых» обслуживающих. Слой «нечистых» шудр включает касты и джати,

⁵⁹ Форма брака, при котором супруги проживают раздельно, каждый — в своей родственной группе. Характерна эпохе перехода от матриархата к патриархату. В Индии до XX в. был традиционной формой брака у племени наярв.

⁶⁰ О раджпутах подробнее см.: Успенская Е. Н. Раджпуты. Рыцари средневековой Индии. СПб.: Евразия, 2000; она же. Раджпуты. Традиционное общество, государственность, культура. СПб.: МАЭ РАН, 2003.

занятые обслуживанием и связанные с ритуально нечистыми видами труда, в которых объектами приложения сил могут служить, например, населенная живыми существами земля, мясо, кожи, кости. Это касты гончаров, кузнецов, плотников, столяров, ткачей, маслоделов, винокуров, каменщиков, цирюльников, музыкантов, кожевников, мясников, мусорщиков и многих других. Ниже социальных страт, соотносимых с четырьмя варнами, находятся касты, характеризующиеся дхармашастрами⁶¹ как *аварна* (неварновы), называвшиеся также «неприкасаемыми». К ним относятся, в частности, кожевники-чамары и прачки-джобии, парии⁶². Вне кастового общества оказываются также отшельники и странствующие аскеты⁶³.

Социальная стратификация, проведенная колониальной администрацией «на бумаге переписных листов в ходе сбора статистических данных, прижилась в социальной культуре Индии»⁶⁴, потому что оказалась функциональной и соответствовала, с одной стороны, автохтонной социальной стратификации варн, кул и джати, ставшей продуктом синтеза ведийской и аборигенных культур, с другой — кастовой идеологии, понимаемой здесь как архетипическая установка индийского общества на мировой порядок (*дхарма*), частью которого выступало социальное неравенство. Доказательством вхождения концепта «каста» в жизнь индийского общества является тот факт, что и сегодня для самоидентификации носителя индийской культуры чрезвычайно важна принадлежность и к джати, и к касте. При этом важно отметить, что в поликультурной Индии в терминах кастового общества идентифицируют себя и остальных граждан прежде всего индуисты. Именно они нашли место в стратификации каст и джати и другим конфессиональным общинам, члены которых исторически проживают в стране: мусульманам, христианам, буддистам, сикхам, иудеям, парсам,

⁶¹ Авторитетными текстами, содержащими статусные предписания и законы, о которых речь шла выше.

⁶² В 1936 г. был издан указ колониальных властей, утверждавший список неприкасаемых каст, в котором появился термин «зарегистрированные касты» (Scheduled castes). Б. Р. Амбедкар предложил использовать для их обозначения термин «далиты» практически одновременно с тем, как М. Ганди предложил для них же термин «хариджан» («дети Бога»). Далиты считали последний термин унижительным для себя и боролись за его запрещение. В результате 16 августа 1990 г. правительство Индии рекомендовало региональным правительствам использовать термин «далит» вместо «хариджан» в официальных документах.

⁶³ Успенская Е. Н. К вопросу о природе индийской касты // Журнал социологии и социальной антропологии. № 3. 2009. С. 153.

⁶⁴ Успенская, 2010. С. 5.

объявив их особыми кастами. Представители этих «особых каст», будучи связанными экономическими отношениями с индуистами, вынуждены со своей стороны придерживаться кастового режима общения с ними.

С XVIII в. с распространением в индийском обществе ценностей западного либерального демократизма (в результате колониальной экспансии Запада) отношение к социальному неравенству сильно изменилось. Часть общества, к которой относятся и выдающиеся философы-реформаторы, вообще его отрицает, другая считает свой нынешний социальный статус в свете сегодняшнего уровня социально-экономического развития страны унижительным и претендует на более высокий. Кастовый строй подвергается жесткой критике со стороны всех слоев населения за консервацию отживших отношений и традиций, как препятствие на пути экономического прогресса и создания сильной Индии. Все это приводит к «высочайшей политизированности современного института касты»⁶⁵, и его роль все больше приобретает негативную, дестабилизирующую окраску. Под давлением общественной критики публичная политика старается вообще избавиться от кастовой идеологии, свидетельством чему установленный Конституцией независимой Индии запрет на употребление слова «каста» и замена его словом «община» (community). Однако чрезвычайно трудно избавиться от того, что создавалось веками и показало себя как высокоэффективная социальная технология, на протяжении тысячелетий предоставлявшая людям всеобщую занятость и гарантированный сбыт продуктов труда, обеспечивавшая каждого хотя бы минимальными (в соответствии с его социальным статусом) средствами существования⁶⁶, что веками служило инструментом самоидентификации и социализации. По названным причинам до сих пор, как констатировала Е. Н. Успенская⁶⁷, в общественной жизни социально-политические проблемы и их решения формулируются в терминах касты, кастовая идеология детерминирует разнообразные социальные связи и идентификации разных уровней.

Подводя итог рассмотрения той роли, которую исторически играл концепт «дхарма» (в трех главных смыслах: 1) высшего мирового закона, 2) религиозного учения об этом законе и 3) статусных правил) в формировании главных подсистем культуры (религии, морали, права,

⁶⁵ Успенская, 2010. С. 30.

⁶⁶ Там же. С. 19.

⁶⁷ Там же. С. 5.

науки, литературы, философии), необходимо подчеркнуть, что заложенные в нем потенции стали теми «точками роста» (затронули только три, но их там можно найти и больше), из которых проросли «меридианы и параллели» индийской культуры — ее система жизненностроительных координат. Но даже не этот итог является для нас, как для носителей иной культуры, особенно интересным. Гораздо важнее — ответ на вопрос «Почему концепт «дхарма» получил системообразующую роль»? И на него можно пытаться ответить, опираясь на эмпирический материал, приведенный в статье. Первое, что обращает на себя здесь внимание, признание осмысления устройства мира, его порядка чрезвычайно важным и социально значимым делом, которым занимаются высокообразованные профессионалы. В общественном разделении труда оно даже самое важное, поскольку всякой деятельности должно предшествовать знание о трансцендентных основаниях этой деятельности. Оно чрезвычайно важно и в экзистенциальном смысле, поскольку человек — существо целестремительное, а осмысление человеческой жизни есть не что иное как выявление (или установление) ее целей. Идеологи индийской культуры брахманы очень ответственно и скрупулезно отнеслись к решению своей задачи, тщательно собирая опыт всех этносов, обитавших на индийской земле.

Вторая группа выводов, к которым подвигает знакомство с реалиями индийской культуры, связана с содержанием концепта дхармы. Это содержание выявляется в культуре постепенно, с учетом сложной — не только биологической, разумной и социальной (как на Западе), но и сакральной — «природ» человека. Статусные нормативы социальных групп формулируются не только исходя из особенностей природной среды и ограниченности ресурсов, но и с ориентацией на приятие индивидом предлагаемых социумом норм без психологических конфликтов и травм. Устанавливая ориентиры человеческой жизни, дхарма не превращает человека в марионетку, но, действуя в связке с законом воздаяния за деяния (законом *кармы*), отдает в руки каждого человека его судьбу, возлагает на него самого ответственность за содеянное, обуславливая тем самым активное участие в воспроизводстве всех планов бытия — от метафизического до структур повседневности. Государство в качестве «аппарата внешнего насилия» не играет решающей роли в поддержании мирового порядка. Решающую роль дхарма отдает отдельному человеку, его внутреннему контролю. Носитель индийской культуры несвободен в физическом бытии, будучи связан множеством предписаний, но духовно свободен абсолютно

и может, если захочет, осуществить свой «прорыв к свободе», прорвав в духе уровень физического бытия.

Сакрализуя традицию как в сознании, так и в социальной структуре, дхарма предохраняет общество от слишком резких изменений, радикальных потрясений, не ставя при этом непреодолимых преград на пути прогресса. Прогресс движется неспешно, используя культурные изобретения, испытанные на опыте. Социальные установления прорастают «снизу», а не только «сверху»; в их основе — личные участие и ответственность каждого человека. В этом процессе «лишних людей» быть не может, потому что каждый человек необходим для поддержания мировой гармонии.

ОСОБЕННОСТИ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ

(С. Ю. Рыков)

天下無二道，聖人無兩心。

«В Поднебесной нет двух Путей,
у совершенномудрых нет двойного сердца»

Сюнь-цзы («Сюнь-цзы», гл. 21)

世事變而行道異也。

«Как жизненная практика [различных] поколений изменяется, так и пути, которым [они должны] следовать [также] различны»

Шан Ян («Шан цзюнь шу», гл. 7)

Обращение к Китаю сейчас выражает дух времени. Всякое суждение, которое хоть в какой-либо серьезной мере привлекает китайский материал, уже автоматически оказывается актуальным (прежде всего, из-за социально-экономических и политических факторов, но ими не ограничиваясь). Область философских и историко-философских исследований не является исключением, и даже более того, — здесь ведутся весьма продолжительные по времени и бурные по накалу страстей дискуссии вокруг Китая, поскольку сейчас, в эпоху господства идеологии культурно-философского плюрализма, китайская философия оказывается весьма благодатной почвой, на которой как на конкретном примере можно явственно показать наличие особенностей у разных культур (а именно — у Запада и Китая) и, что называется, «пощупать руками» реальность искомого культурного плюрализма. Китай и его духовная традиция становятся желанным материалом для работы любого «культурно-философского плюралиста», на основании которого он может не только сделать какие-либо выводы относительно китайской философской культуры, но и четче обозначить те, выявляющиеся только путем контрастного сопоставления, глубинные принципы, лежащие в основе его собственного (я говорю сейчас преимущественно

о европейском) типа философствования. Глубокое изучение основополагающих принципов, лежащих в основе *функционирования* китайской философии, т. е. тех принципов, которыми она руководствуется, *изучая* что-то (а не то, *что* она изучает и к каким выводам приходит), могут многое прояснить относительно вопроса о том, насколько «различны» различные культуры (их различия — это лишь «специфические» особенности в рамках единого культурного целого или же несопоставимые или плохо сопоставимые друг с другом «инаковости» и т. д.), возможно ли понимание другой культуры, и до какой степени, и что такое «культура» вообще.

В связи с этим, мне кажется, наиболее плодотворным будет обращение прежде всего к *древней* китайской философии. Действительно, китайская философия периода «Борющихся царств» (V—III вв. до н. э.) обладает двумя важными качествами — она не испытывала на себе иноземных влияний¹ и всегда оставалась тем источником идей, из которого *не останавливаясь* черпала вся дальнейшая китайская традиция. Таким образом, будучи своеобразной «плеромой», т. е. *самодостаточной полнотой и квинтэссенцией* всей китайской философии, древнекитайская философия требует сравнения с западной традицией в первую очередь, тем более что некоторыми авторами она признается чуть ли не *наиболее отличной от западной* формой философствования².

¹ Есть, правда, попытки проследить влияние индийской или даже иранской (в т. ч. зороастрийской) мысли на раннюю китайскую мысль, особенно на представления школы натурфилософов и даосизм. См. напр. *Васильев Л. С. Древний Китай: В 3 т. Т. 3. Ин-т востоковедения РАН. М.: Вост. лит., 1995—2006. С. 347—353, 387, 392—402*, а также авторов, на которые Л. С. Васильев ссылается.

² В российском философском Китаеведении в наибольшей степени данную позицию разработал крупнейший и авторитетнейший исследователь китайской духовной культуры А. И. Кобзев. Любопытно, — его версия настолько доведена до логического конца, что, согласно ей, даже скорее стоит говорить не о китайской философии как наиболее отличной от западной, а о *западной* философии как наиболее отличной от китайской. Автор пишет: «Из сохранившихся до наших дней древнейших мировых культур наиболее отличные друг от друга — западная (европейско-средиземноморская по своему происхождению) и китайская. Их взаимная полярность имеет очень глубокие антропологические, а не только социальные и историко-культурные корни, выражаясь в различии психотипов... и, возможно, отражая разные варианты сапиентации человека... Китайский вариант — это предельно развитая культурная позиция здравомыслящего и социализованного “нормального” человека, по выражению П. Тейяра де Шардена, “бесконечно усложненный неолит”; западный — парадоксальное отклонение от “нормы”, своего рода

Следует учитывать еще и то, что для подавляющего большинства культурно-философских плюралистов западная философия со времени нарастания активной критики рациональности эпохи Нового времени (начиная с Ф. Ницше и заканчивая современными постмодернистами) все более и более впадает в состояние кризиса (прежде всего кризиса оснований, целей и ценностей, которые давала философия модерна, а затем уже и более прямо ощущаемого кризиса социального, связанного с принижением места философии в обществе, общественном мнении и общественных структурах), влекущего за собой кризис культурный, выходу из которых может помочь обращение к фундаментальным идеям не-западных философских традиций. Совершенно понятно, что когда китайская философия мыслится возможным «спасителем» или, лучше, «оздоровителем» западных культурных устоев, могущая тем или иным косвенным образом оказать влияние на *цивилизационную безопасность* и даже *сохранность* Запада (к которому примыкает и Россия)³, актуальность ее изучения бросается в глаза с очевидностью, доходящей до состояния объективного факта.

ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ФОРМЫ РАЦИОНАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ

У слова «философия» на протяжении истории культуры Запада образовались два базовых понимания, выраженные еще у таких почетных мэтров, как Платон и Аристотель.

Философию можно рассматривать как мировоззрение, форму жизни или некое мастерство или искусство (и в качестве одного из определений мы читаем у Платона, что она является «подготовкою к смерти»⁴). Подобное понимание в предельно упрощенной форме и поныне бытует в обыденном языке. Ярким его примером является пресловутая «кухаркина философия», представляющая собой не что иное как конгломерат убеждений, часто весьма общего характера, кающихся, прежде всего, ориентации в повседневных ситуациях.

Второе понимание рисует философию как некоторое знание, имеющее свой предмет и метод получения (и у Аристотеля мы читаем:

“извращение ума”, основанное на “стремлении к невозможному” и “вере в абсурдное”...» (Духовная культура Китая. Т. 1. М.: Вост. лит., 2006—2011. С. 44).

³ В российском китаеведении в ярко выраженном виде данную позицию можно найти в концепции «нового евразийства и симфонии культур», как она выражена в: Духовная культура Китая. Т. 4. М.: Вост. лит., 2006—2011. С. 27—32.

⁴ Платон. Федон. 80e—81a.

«...философия называется знанием об истине. В самом деле, цель умерительного знания — истина...»⁵). Со временем метод оставался практически неизменным — различного рода рациональная аргументация, сначала фундированная аристотелевской (или в некоторых случаях неаристотелевской) силлогистикой, ну а затем уже ставшей модной в последние века математической логикой. А вот предмет изменялся многообразно. Им была и истина в целом, и наиболее общие и/или предельные предметы (бытие, Природа в ее единстве и целостности, наиболее общие законы развития природы и общества и т. д. и т. п.), в том числе и очень старое представление о том, что философия рациональным образом изучает все, что связано или свидетельствует о Боге. Не так давно во многом благодаря неопозитивистской пропаганде (хотя в этом плане можно вспомнить еще И. Г. Фихте с его «Наукоучением») философия прибавила «науку» в число объектов своего внимания. Относительно новым и модным веянием в понимании объекта философии стало широко распространенное в настоящее время убеждение, что философия является системой знаний «...об основаниях и фундаментальных принципах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни...»⁶. Таким образом, объектом философии начинает признаваться человек, и изучает она все в связи с человеком, оказываясь своеобразной теоретической рефлексией над мировоззренческими проблемами и понятиями.

Как будет ясно из дальнейшего, это новое понимание объекта философии парадоксальным образом приближает ее к древнекитайскому пониманию той интеллектуальной деятельности, о которой принято говорить как о древнекитайской философии.

1. «Предмет» древнекитайской философии. Собственно «(древне)китайской» древнекитайскую философию делает следующая специфическая особенность *отношения к знанию* во всех древнекитайских течениях мысли. Показательно, что Аристотель в своем делении наук на «созерцательные» («теоретические») и «практические» вторые принимал по отношению к первым⁷, поскольку «созерцательные» науки бесполезны⁸ (в практически-этическом смысле), или, если несколько перефразировать, *бесцельны*. «Мудрость» (как «теоретическую» науку) Аристотель противопоставляет «рассудительности» как наи-

⁵ Аристотель. Метафизика. Кн. 2. Гл. 1. 933b 20—25.

⁶ Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2000—2001. С. 195.

⁷ См. Аристотель. Метафизика. 1026b 5—25.

⁸ См. Аристотель. Никомахова этика. Кн. VI, 7.

более ценное знание, знание наиболее *приоритетное*, потому, что она изучает более достойные вещи — «Бога», «Числа», «Мир» («человек» здесь оказывается недостаточно достоин), говорит о необходимом, едином и общезначимом для всех (в отличие от «многих мудростей»), а также потому, что в итоге такая наука не будет иметь никакой цели вне себя, будет ценной сама по себе, а не «ради иного». Также показательно, что Ф. Бэкон, который смог найти каждой «теоретической» науке «практическое» соответствие, «этике», «экономике» и «политике» вообще не нашел места в своей классификации наук по функциям души — рассудку, памяти и воображению («политику» после реабилитировал Т. Гоббс). Если бы древнекитайские мыслители специально занимались классификацией знаний по их объекту (а таковая по факту была осуществлена частично конфуцианцами, но в полной мере поздними моистами), то их позиция колебалась бы от Аристотеля к Бэкону, *только в обратном отношении* — они либо совсем не учитывали бы естественнонаучное в самом широком смысле слова знание (что делали ранние конфуцианцы, ранние моисты и даосы), либо ставили его на вторую, подчиненную позицию по отношению к этико-социо-политическим знаниям, которым и уделяли бы максимум своего внимания (что делали поздние конфуцианцы и поздние моисты). *Утверждать ценность знания и познания самих по себе древнекитайским философам было не свойственно*. Они подчеркивали, что знание приносит и должно приносить плоды, и видели эти плоды *прежде всего в моральной и социально-политической сферах*. Их отношение к знанию можно было бы сравнить с таковым в стоической или эпикурейской школах в период эллинизма или с повальным увлечением «моральной философией» в XVIII в. в европейской «островной» философии⁹.

Следует подчеркнуть, что древние китайцы *имели представление* о знании «Природы», естественных процессов в мире, и даже называли его отдельным словосочетанием — *чжи тянь* 知天 (досл. «знание

⁹ Ср. также с кантовским утверждением доброй воли как предмета конечного назначения разума: «В самом деле, так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые он сам отчасти приумножает), а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный природный инстинкт, и все же нам дан разум как практическая способность, т. е. как такая, которая должна иметь влияние на *волю*, — то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не *волю как средство* для какой-нибудь другой цели, а *добрую волю самое по себе*» (Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1—2. М.: Мысль, 1963—1966. С. 62).

Неба»¹⁰) в конфуцианстве и *чжи ши* 知實 («знание объектов») — у поздних моистов. Однако они специально указывали, что все, что касается мира вокруг и не связано с человеческой деятельностью, надо изучать в последнюю очередь или не изучать вообще и, особенно, не изучать глубоко, а вместо этого остановиться на знаниях, связанных с человеческим миром. Типичный ход мысли здесь выражает поздний конфуцианский мыслитель Сюнь-цзы.

Способность познавать [вещи] — врожденное свойство человека; возможность быть познанными — закономерность вещей. Если с помощью свойства человека познавать [вещи] стремиться постигнуть закономерности всех вещей, которые могут быть познаны, и при этом никак не ограничивать это стремление, то за всю жизнь до самой смерти так и не сможешь узнать всего! Если даже какой-либо человек постигнет закономерности бесчисленного множества [вещей], то и тогда, в конечном счете, он не сможет узнать закономерности всех [вещей] и их изменений и в результате окажется похожим на глупца. И пусть даже он будет изучать [вещи] до глубокой старости и за это время вырастут его дети, он все равно будет походить на глупца, если не поймет [необходимости] отбросить [такой бесполезный метод изучения]. Такие люди [могут быть] названы безрассудными людьми! *Поэтому метод учения по сути дела состоит в [умении] определить его рамки.* Как определить рамки учения? Отвечаю: этими рамками является [изучение того], что составляет высшую степень удовлетворения. Что называется «высшей степенью удовлетворения»? Отвечаю: совершенная мудрость [человека] и совершенство вана. *Совершенная мудрость человека — это [умение] полностью постичь принципы [поведения людей]; совершенство вана (т. е. правителя. — С. Р.) — это [умение] создать совершенный строй.* Если обе эти стороны совершенны, тогда они могут служить высшим образцом для Поднебесной! (курсив везде мой. — С. Р.)¹¹.

¹⁰ Уже с самого раннего времени иероглиф *тянь* 天 «Небо» стал синонимом естественного положения вещей, «Природы» как совокупности всех «десяти тысяч вещей», а прилагательное «небесное» стало синонимом слова «естественное» в противовес искусственному, полученному в результате человеческой деятельности. Ср. Сюнь-цзы. Гл. 17: «То, что совершается без участия труда человека, и то, что он получает помимо своих желаний, составляет деятельность неба» (Феоктистов В. Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаевода / Сост. Е. В. Якимова. М., 2005. С. 251).

¹¹ Древнекитайская философия. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 189—190.

Итак, человек способен познать все, но за свою ограниченную жизнь он не познает всех вещей вкуче с их бесчисленными превращениями. Поэтому важным оказывается в обучении вовремя остановиться на главном. На чем же? Сюнь-цзы вполне четко выделяет две сферы — сферу взаимоотношений между людьми и сферу государственного управления, искусство создать идеальный государственный строй — т. е., как бы мы сказали, «этику» и «политику». В той или иной степени мысли Сюнь-цзы разделяли многие мыслители того времени, в результате чего подавляющее большинство проблем, которые обсуждала древнекитайская философия, касалось этики и политики — каким образом воплотить в жизнь идеальный государственный строй, каковы его руководящие принципы и какими моральными (или аморальными) качествами должна обладать личность правителя и/или чиновников, которые будут поддерживать этот строй. Древнекитайская мысль была *зациклена на проблемах человека*. Она с самого своего начала оказывалась *антропоцентричной*.

Это *не* значит, что в древнекитайской философии не было текстов по онтологии. Подобно тому, как то, что европейская философия менее антропоцентрична, не значит, что в ней не было текстов по политике и этике. Это значит, что доля таких текстов в древнекитайской философии была *меньше*, чем, например, в греческой. Показательно и то, что досократические тексты различных авторов почти все озаглавлены «О природе» и в основном содержат информацию космологического и/или космогонического характера. Ранние китайские философские тексты озаглавлены, как правило, по именам философов, которым их приписывают, и в основном содержат информацию этико-политического характера. Можно привести другой пример: подобно тому, как для Г. В. Ф. Гегеля вполне в духе его времени все было завязано на краеугольном понятии «логики» и через «логику» толковалось (мы помним, что его главное произведение называется «Наука логики», но включает фактически и онтологию, и теорию познания, и философию человека и проч.), так и китайские авторы имели тенденцию писать в стиле платоновского «Государства» — хотя на первом плане выделялись этико-политические цели, все остальное тоже вписано в текст, но имеет подчиненный характер и служит этим целям.

Из антропоцентризма древнекитайской философии следуют два нюанса в отношении китайцев к знанию чего-либо иного, помимо сферы человеческих взаимоотношений. Это «антропологизация» Природы и знания о Природе и одновременно «натурализация» представлений о сущем. В большей степени подобных тенденций придержива-

лась конфуцианская и ранняя моистская мысль, в меньшей — даосская и позднемоистская.

«Антропологизация» Природы и знания о Природе, с одной стороны, означает, что Природу конфуцианские и раннемоистские авторы сознательно наделяли человеческими качествами, а именно и прежде всего моральностью. С другой — что само знание о естественных процессах в Мире этими мыслителями имело тенденцию перетолковываться как знание *отношения Природы к Человеку*.

В качестве типичного примера первой тенденции можно привести знаменитую цитату из «Мо-цзы».

Однако что же небо желает и чего оно не желает? Небо непременно желает, чтобы люди взаимно любили друг друга и приносили друг другу пользу, но небу неприятно, если люди делают друг другу зло, обманывают друг друга. Но откуда известно, что небо желает, чтобы люди взаимно любили друг друга, приносили друг другу пользу, но не желает, чтобы люди друг другу делали зло и обманывали бы друг друга? Это видно из того, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу. Как узнали, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу? Это видно из всеобщности неба, из того, что оно всех кормит. Ныне небо не разделяет больших и малых царств, все они всего лишь ключи (sic! — С. Р.) неба. Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди — слуги неба, и нет никого, кому бы оно не выращивало буйволов и коз, не откармливало свиней, диких кабанов, не поило вином, не давало в изобилии зерно, чтобы [люди] почтительно служили небу. Разве это не есть выражение всеобщности, которой обладает небо? Разве небо не кормит всех? Если же небо обладает всеобщностью, питает всеобщую любовь и кормит всех, то как же можно говорить, что оно не желает, [чтобы] люди взаимно любили друг друга, делали друг другу пользу¹².

Моральные качества «всеобщей любви» налагаются на «Небо» просто потому, что оно дает живородящую силу, способствующую выживанию любого человека в мире, независимо от того, знатный он, или даже разбойник.

Показательный пример переинтерпретации напрашивающегося смысла «знания Неба» в качестве онтологии в сторону «морализированной философии психологии» показывает Мэн-цзы, «второй совершенномудрый» после Конфуция.

¹² Древнекитайская философия. Т. 1. М.: Мысль, 1973. С. 180.

...Мэн-цзы сказал: “Кто постиг свою душу в целом ее объеме, тот знает свою природу. Кто знает свою природу, тот знает Небо...”¹³

Разъясняя эту sentenцию, первый толкователь «Мэн-цзы» Чжао Ци дает следующее объяснение.

Человеческая природа имеет в себе зачатки человеколюбия, справедливости, правил приличия и ума, над которыми господствует душа. Если кто сможет истощить всю свою душу, помышляя о существовании добра, то о том можно сказать, что он знает свою природу...¹⁴

Это очень созвучно следующему отрывку из «Чжун юна».

Только совершенная искренность Поднебесной дает способность исчерпать свою природу. Если сможешь исчерпать свою природу, то сможешь исчерпать природу людей. Если сможешь исчерпать природу людей, сможешь исчерпать природу вещей. Если сможешь исчерпать природу вещей, то сможешь содействовать преобразующим и питающим силам Неба и Земли. Если сможешь содействовать преобразующим и питающим силам Неба и Земли, то сможешь составить с Небом и Землей триединство...¹⁵

Итак, познание «Неба», т. е. «Природы/Мира» Мэн-цзы отождествляется с познанием *изначально присущих сердцу человека благих качеств*. Знание Неба оказывается знанием его *отношения и действия к Человеку*, что для Мэн-цзы заключалось прежде всего в даровании ему моральных качеств. Т. е. фактически всякие зачатки естественнонаучного знания им были сведены опять же к знанию того, как морально совершенствоваться, к этическому знанию. Если перефразировать знаменитое высказывание Шпенглера о том, что «познание природы в некотором уточненном смысле есть самопознание» на мэнцзыанский манер, то получится что-то вроде: «самопознание есть в некотором уточненном смысле познание природы»!

¹³ Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова при участии В. М. Майорова; вступит. ст. Л. С. Переломова; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2004. С. 373.

¹⁴ Цит. по: *Понов П. С.* Китайский философ Мэн-цзы / Пер. с кит., снабженный прим.; послесл. Л. С. Переломова. Репринт. изд. М., 1998. С. 228.

¹⁵ Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова при участии В. М. Майорова; вступит. ст. Л. С. Переломова; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2004. С. 140.

Опять же, следует понимать, что «антропологизация» не является какой-либо неотъемлемой чертой только лишь китайской мысли. Достаточно привести в пример онтологии досократиков, например, Эмпедокла, с его двумя движущими силами мира — «Любовью» и «Ненавистью», чтобы понять, что и в истории западной философии были подобные представления. Но там они очень скоро уступили место иному подходу (который, к слову, присутствовал и в китайской мысли, о чем я скажу далее), отрицающему в Природе человеческие качества, в то время как в Китае эта тенденция сознательно доводилась до конца, например в средневековом неоконфуцианстве с его идеями «искренности Неба», «единством Неба и Человека» и проч. Различие между Китаем и Западом здесь в *доли* присутствия подобного отношения к знанию в философии этих стран. В Китае доля «антропологизации» на протяжении всей истории философии была заметно выше.

«Натурализация» представления о сущем, или, по-другому, «натурализм» древнекитайской мысли, заключается в *невыраженности идеалистических учений в древнекитайской философии*. Древним китайцам было не свойственно делить мир на два или несколько отдельных, обладающих разным качеством бытия регионов сущего, подобно тому как это было в платоновской или околоплатоновской философии, христианской философии, немецкой классической философии и т. д. Также не свойственно им было делать стратификации реальности¹⁶ в соответствии с ее отношением к субъекту познания, как это было развито в традиционной индийской философии. Хотя они, конечно, различали иллюзию, реальность, сон и т. п.¹⁷, но склонны были трактовать большинство этих состояний не в качестве различных уровней реальности, но, вполне согласуясь с ощущением обычного обывателя, как состояния *человека и его познания*. С другой стороны, хотя они выделяли различные «роды» существующих вещей, они не объединяли их в некие разностатусные «ранги бытия», не соприкасающиеся или слабо соприкасающиеся друг с другом и/или входящие друг с другом в отношения причины и следствия и т. п. Некоторое время назад делались попытки интерпретировать такие основополагающие китайские онтологические категории как *ци* 氣 и *ли* 理 как «материю» и «форму/идею/разум», однако, как показали

¹⁶ О различии «онтологии бытия» и «онтологии реальности» см. *Шохин В. К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004. С. 12—49. По поводу истории стратификаций реальности в европейской и в индийской философиях см. Там же. С. 50—209.

¹⁷ См. напр. каноны А 22—25 «Мо цзина».

исследования А. Форке, Дж. Нидэма, а у нас в стране — А. И. Кобзева¹⁸, подобные интерпретации неадекватны. *Ци* — это то общее нечто, из чего состоит все мир, в том числе и человек. Поскольку же оно не мыслилось состоящим из атомов и этимологически имело значения «пара/воздуха», его обычно переводят как «пневма». *Ли* — это различные качества (в том числе конкретные физические, см. ниже), придающие *ци* форму, дифференцирующие ее, обычно переводимые словом «принципы». Ни *ли* ни *ци* не мыслились в отрыве друг от друга и применялись древними китайцами только для описания непосредственно того мира, в котором живет человек.

Если есть форма, то есть короткое — длинное; если есть короткое — длинное, то есть и маленькое — большое; если есть маленькое — большое, то есть и квадратное — круглое; если есть квадратное — круглое, то есть и твердое — хрупкое; если есть твердое — хрупкое, то есть и легкое — тяжелое; если есть легкое — тяжелое, то есть и белое — черное. О коротком — длинном, большом — малом, квадратном — круглом, твердом — хрупком, легком — тяжелом, белом — черном говорится: «Это ли»¹⁹.

В качестве некоторого «абсолюта», трансцендентного миру, есть соблазн считать краеугольное для древнекитайской философии понятие *дао* 道 «Путь», однако сами китайцы всегда понимали этот термин в двух вариантах: либо как «Путь Человека» (*жэнь* (*чжи*) *дао* 人(之)道), и тогда оказывалось, что

...дао — это основные принципы правильного управления [государством]...²⁰,

либо как «Путь Неба» (*тянь* (*чжи*) *дао* 天(之)道), и тогда, описывая его, китайский ум обычно порождал текст, подобный следующему.

Дао покрывает небо, несет на себе землю, разворачивает четыре стороны света, раскрывает восемь пределов. Высоко беспредельно, глубоко безмерно, обнимает небо и землю, общается с бесформенным. Бежит источником, бьет ключом. Пустое, постепенно наполняется. Клокочет и бурлит. Мутное, постепенно очищается. Встанет между небом и землей и наполнит все пространство; ляжет между четырьмя морями и заполнит всю ширь. Раздает и не иссякает, нет для него ни утра ни вечера. Растянутое — покрывает шесть

¹⁸ См. Кобзев. А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002. С. 164—175. Там же см. ссылки на работы предшественников.

¹⁹ Древнекитайская философия. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 254.

²⁰ Там же. С. 196.

сторон, свернутое — не заполнит и ладони. Сжатое — способно расправиться, темное — способно быть светлым, слабое — способно быть сильным, мягкое — способно быть твердым. Натягивает четыре шнура, таит в себе *инь-ян*. Связует пространство и время, сообщает свет трем светилам. Предельно разжиженное, оно как кашлица; предельно тонкое, оно едва уловимо. Горы благодаря ему высоки, пучины благодаря ему глубоки, звери благодаря ему бегают, птицы благодаря ему летают, солнце и луна благодаря ему светят, звездный хоровод благодаря ему движется, линь (Единорог. — С. Р.) благодаря ему бродит, Феникс благодаря ему парит²¹.

Как бы мы ни понимали *дао* в этом отрывке — как некую сущность или как некий процесс формирования и рождения, очевиден пафос автора показать нам, что *дао* вездесуще, охватывает Небо и Землю, но в то же время помещается и в самой мельчайшей частичке мира. Оно с очевидностью неотрывно от мира с его горами, пучинами, птицами, зверьми, светилами, пространством и временем, поэтому ни о какой «абсолютности» его и речи быть не может. *Дао* китайскими философами понималось *имманентным миром*. Из данного фрагмента можно вычитать, что Природой вездесущность *дао* не ограничивается, и действительно, в другом месте, у конфуцианского мыслителя Сюнь-цзы мы можем прочесть сходные мысли о том, что «все вещи — это одна сторона [естественного] *дао*»²², однако показательным то, что ни автор вышепротитированного фрагмента, ни Сюнь-цзы, ни какой-либо другой древнекитайский философ ничего не говорят и никак не описывают «объекты» за пределами Неба и Земли. Поэтому можно считать, что их «натурализм» в некоторой степени был явлением сознательным.

Примечательно, что «натурализм» распространялся даже на те области «Неба и Земли», которые могли мыслиться наиболее «далекими» от человеческого мира, а именно на исконные «Небесные» области мира духов, великих божеств и прочих «потусторонних обитателей», т. е. на китайскую мифологию. Здесь его своеобразным выражением стала так называемая «эвгемеризация» мифических персонажей. Как пишет Б. Л. Рифтин, «одна из отличительных черт древнекитайской

²¹ Философы из Хуайнани // Хуайнаньцзы / Пер. Л. Е. Померанцевой. М.: Мысль, 2004. С. 21.

²² *Феоктистов В. Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа / Сост. Е. В. Якимова. М., 2005. С. 258. Фрагмент имплицитно подразумевает, что есть еще по крайней мере одна сторона *дао* помимо «всех вещей».

мифологии — историзация (эвгемеризация) мифических персонажей, которые под влиянием рационалистического конфуцианского мировоззрения очень рано начали истолковываться как реальные деятели глубокой древности... Главнейшие персонажи превращались в правителей и императоров, а второстепенные — в сановников, чиновников и т. п. Эвгемеризация мифов способствовала и характерному для китайской мифологии процессу антропоморфизации героев...»²³. Это своеобразное веберовское «расколдовывание» мира, преобразующее все «волшебное», «нечеловеческое» в нем в «историческое» и «человеческое» — бесспорно одно из частных проявлений всеобщего китайского антропоцентризма.

Вот яркий пример: Сыма Цянь в «Ши цзи» («Исторических записках») описывает одного из мифических божеств древних китайцев, представляя его «обычным» верховным правителем.

Хуан-ди — потомок [рода] Шао-дянь, носил фамилию Гунсунь и имя Сюань-юань. От рождения он обладал необыкновенными дарованиями, младенцем уже умел говорить, в детстве отличался смекалкой, в отрочестве — сообразительностью, а став совершеннолетним, проявлял большую ясность ума...

[Он] своевременно сеял все злаки и травы, [сажал] деревья, приручал и разводил птиц, зверей, червей и бабочек, наблюдал за солнцем, луной, звездами и созвездиями, добывал землю, камни, металлы и яшму, в трудах не жалел своих способностей и сил, ушей и глаз, бережливо использовал воду, огонь, лес и другие богатства. Поскольку [в свое время] появилось благовещее знамение стихии земли, его прозвали Хуан-ди («Желтый император»)...

У Хуан-ди было двадцать пять сыновей, из которых четырнадцать, [возглавив роды], получили фамилии...

[Когда] Хуан-ди скончался, его похоронили на горе Цяо-лиань. На престол вступил его внук Гао-ян — сын Чан-и. Это и был император Чжуань-сюй²⁴.

Те же древнекитайские мыслители, которые шли против убеждений времени и выдерживали почти всеобщее пренебрежительное отношение к столь необычным интересам и все же занимались онтологией вне рамок антропоцентризма, которые даже, критикуя конфуцианство, прямо утверждали отсутствие у «Неба» таких моральных качеств, как

²³ Духовная культура Китая. Т. 2. М.: Вост. лит., 2006—2011. С. 16.

²⁴ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина, В. С. Таскина; под общей ред. Р. В. Вяткина; вступит. ст. М. В. Крюкова. Т. 1. М.: Вост. лит., 2001. С. 133—135.

«гуманность» и «должная справедливость»²⁵, — т. е. преимущественно даосы и поздние моисты, — тоже оставались в рамках древнекитайского «натурализма», хотя и приблизились к западным подходам настолько это возможно. Но все равно их представления об устройстве мира покоились на *иных предпочтениях*.

Современные синологи замечают в древнекитайских представлениях о мире тенденцию концентрироваться не на некоей субстанции, но на *процессе* или *отношении*. Показательно, что основополагающее понятие китайской онтологии, «то, что все рождает» — *дао* — имеет буквальное значение «путь / идти по пути» и, согласно Лао-цзы, обладает свойством *фань* 反 «обратности / обратного кругового движения»²⁶, т. е. понимается явно процессуально. Опять же, говорит за себя название грандиозного по важности для духовной культуры Китая сочинения — «И цзин» («Канон Перемен»), в одном из комментариев к которому говорится:

...то инь, то ян — это и есть Дао²⁷.

Множество других примеров в свое время было собрано Дж. Нидэмом, который связывал процессуальность в древнекитайской онтологии с «коррелятивным мышлением» и «диалектической», «динамической», многозначной логикой «послегегелевского мира»²⁸. Из его высказываний следует, что Запад лишь сейчас приходит к чему-то похожему на то, что в древности было у китайцев. У этой идеи много последователей²⁹.

²⁵ См. напр. «Дао дэ цзин» («Канон о Пути и Благодати»). Гл. 5.

²⁶ См. напр. «Канон о Пути и Благодати» («Дао дэ цзин»). Гл. 14, 16, 25, 40.

²⁷ Еремеев В. Е. Символы и числа «Книги перемен». М.: Ладомир, 2005. С. 563.

²⁸ Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambridge, 1956. P. 201.

²⁹ Современный российский последователь Дж. Нидэма в этом вопросе — А. А. Крушинский попытался показать, что мышление китайцев не просто процессуальное, но конструктивное, т. е. процессуальность его имеет похожесть на метод, выработанный в современной интуиционистской математике. См. Крушинский А. А. Логика древнего Китая // Дисс. ... д. филос. н. М., 2006. Другой крупнейший западный синолог пишет по поводу поздних моистов и современных тенденций в логике: «Положим, что западная и китайская мысли двигались через одно и то же поле, [но] в противоположных направлениях. Запад после двух тысяч лет поиска необходимой истины посредством логики осознает вызывающие вопросы ассимиляции и дифференциации в формулировках самих вопросов, и обнаруживает, что вместо того, чтобы отвергнуть суждение, можно расшатать его, выявив имплицитные парадигмы и незамеченные дистинкции.

Другой автор, Ч. Хансен, выдвинул гипотезу о «мереологическом» характере китайской рецепции окружающего мира. А именно, он полагает, что для китайцев «мир есть собрание перекрывающих друг друга взаимопроникающих веществ/субстанций (“stuffs”). Имя (термин или предикат — *мин* 名) обозначает (отсылает к, схватывает — *цзюй* 舉) некоторую субстанцию. Сознание же не расценивается как внешний отображающий механизм, который отражает индивидуальные объекты в мире, но как способность, которая различает границы субстанций или веществ, к которым отсылает имя. Подобный взгляд “вырезания вещей” сильно контрастирует с традиционной платонической философской картиной, согласно которой есть объекты, понимаемые как индивидуумы или партикулярии, представляющие собой или “имеющие” свойства (универсалии)... Китайская философия не имеет ни теории абстрактных объектов, ни теории ментальных сущностей. “Индивидуумы” в китайских теориях языка суть “составные части” “веществ”, которые схватывает имя»³⁰.

Поздние моисты, практически во всем представляющие альтернативный взгляд «мэйнстриму» древнекитайской философии, и в плане онтологии столь же необычны. Они однозначно меньше других древнекитайских философов находятся под влиянием антропоцентризма. В частности это видно из их классификации объектов знания (беспрецедентной по полноте и эксплицитности в древнекитайской философии):

А 80³¹: «*Чжи* (знать)... [Об] именах, [об] объектах, [о] совпадениях/связях/отношениях, [о] действиях».

Наряду со знанием *вэй* 爲 «действий», т. е. этико-политических умений, знания *мин* 名 «имен» и *хэ* 合 «связей» (имен с объектами), т. е. знания о том, как правильно понимать и применять язык, моисты

Можно сказать, что Запад сейчас совершает рискованный вход из логики в моистское искусство дискурса, которое не претендует на логическую необходимость» (*Graham A. C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989. P. 155.*

³⁰ Ibid. P. 30—31.

³¹ Об учении поздних моистов мы знаем из «Мо цина» («Моистского канона»), т. е. глав 40—45 книги «Мо-цзы». Фрагменты текста глав 40—42 отмечаются буквами А и В. Фрагменты глав 42—43 — сокращением Ю. Здесь и далее разбивка, условное обозначение и цитация всякого оригинального текста «Моистского канона» осуществляется по: *Graham A. C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003. Перевод наш. Сверен с переводом А. Ч. Грэма.*

выделяют в отдельную рубрику знание *ши* 實 «объектов», т. е. всего остального, не связанного с языком и социальной жизнью, — причем делают это не в форме «знания о Небе», которое имело тенденцию пониматься антропоцентристски, но в форме абстрактного знания о *любом* объекте, *вне связи с проблемами человека*. Более того (и это практически уникальное явление в древнекитайской интеллектуальной сфере), до нас дошли явные следы теорий поздних моистов касательно конкретных естественнонаучных вопросов. В «Мо цзине» мы находим следы разработки вопросов по механике, геометрии, оптике и даже экономике! Эти разработки выполнены в стиле, который немного напоминает позитивизм XIX—XX вв. в европейской философии. Позиция поздних моистов находит весьма интересные параллели по трем важнейшим характеристикам этого течения мысли – антиметафизическому пафосу, тенденций к сциентизму и различного рода редуционизму. Хотя «метафизики» как таковой в строгом смысле в древнем Китае быть не могло, ибо вся древнекитайская философия натуралистична и обсуждает круг проблем и понятий, связанный с так или иначе чувственно воспринимаемым миром вокруг — и моисты тут не исключение, — тем не менее в ней есть некоторые понятия, такие, как *дао* 道 «Путь», *тянь* 天 «Небо», *тянь мин* 天命 «Воля Неба», *син* 性 «индивидуальная природа», *синь* 心 «сердце», *ли* 理 «принцип», *ци* 氣 «пневма», *инь-ян* 陰陽 «темное и светлое» и т. п., могущие считаться «квазиметафизическими» на том основании, что их содержание наименее приземленно, наиболее важно и в смысловом аспекте часто оказывается сильно «нагруженным». Моисты их не используют. Своеобразную параллель позитивистскому сциентизму как обожещению научного метода, науки вообще и научного знания в частности у моистов находит интерес к упомянутым выше разработкам в области естественнонаучных проблем и языка. «Редуционизм» моизма проявлялся в упрощении некоторых концепций морального учения Конфуция, оппонентами которого они были.

В то же время, если мы обратимся к рассмотрению общих онтологических презумпций, которые у моистов не оформлены в единое учение, но разбросаны по разным местам «Моистского канона», окажется, что их стиль мышления отличен и от процессуальности и гипотетической мереологичности остальной древнекитайской мысли, и в то же время от обычно преобладающей в западной философии субстанциальной картины мира. У моистов есть специальное слово, под которым обычно принято понимать «конкретный действительный объект» — это *ши* 實. Но моисты всегда говорят о *ши* 實 в сопоставлении

с *мин* 名 «именами» и никогда не говорят *цзай ши* *在實 «находится в объекте» или *ши чжун* *實中 «внутри объекта». Вместо этого мы находим у них *цзай ши* 在室 «находиться в помещении» и *ши чжун* 室中 «внутри помещения» (В 70). В А 86 и А 87 *ши* 室 «помещение» сопоставляется с *чу* 處 «позицией» и *со* 所 «местом» так, будто это синонимы. А. Грэм полагает возможным считать, что моисты, вероятно, использовали *ши* 室 «помещение» в качестве технического термина не только для комнаты, наполненной чем-то, но и для *объекта, наполненного своими свойствами*. В таком случае, *ши* 室 — это объект в абстракции от своих свойств, а *ши* 實 — это его наполнение, совокупность его свойств или сам объект в своей наполненности свойствами. Если данная реконструкция верна, то для моистов конкретные предметы — *это скорее различные места, позиции, помещения, наполненные взаимопроникающими друг в друга свойствами, но не наполняющие друг друга*. В моистском языке есть свойства и места для свойств, *но как таковой нет никакой «субстанции», «подлежащего», отличного от мест*.

Однако нельзя не отметить, что «натурализм» можно найти не только в китайской философии. Неидеалистические доктрины (например, материализм французских философов эпохи Просвещения) и философии, не основывающиеся на понятии сущности (например, «система трансцендентального идеализма» Ф. В. Шеллинга, «философия процесса» А. Бергсона и А. Н. Уайтхеда, а также различные попытки современных западных философов и ученых найти параллели в китайской философии своим синергетическим, холистическим, постклассическим и проч. идеям³²) бытовали и в западной интеллектуальной культуре, но они были не единственными и не превалирующими.

2. «Методы» древнекитайской философии. Противники культурно-философского плюрализма, отрицающие возникновение философии везде за исключением Запада, под «философией», конечно, имеют в виду ее понимание в качестве особого вида знания. Наличие или отсутствие «философии как мировоззрения» в различных культурах, как правило, не является научной проблемой — всеми более-менее признается, что мировоззрение может быть у представителей разных культур. Но «философия как форма знания» часто отрицается за древними китайцами и именно из-за сомнения, что у них был разработан какой-либо рациональный метод получения философского знания.

³² См. напр. известнейшую работу: *Капра Ф.* Дао физики. М.: София, 2008.

Все это следствие простой неинформированности подобных критиков, поскольку на настоящий момент в мировой синологии найдено огромное количество материалов и выработаны фундаментальные теории касательно древнекитайской философской рациональности и ее теоретического осмысления.

Несмотря на процитированное в эпитафе пафосное утверждение классика древнекитайской философии Сюнь-цзы, о том, что в Поднебесной нет двух Путей (где под «Путем» он понимал правильные способы оценки вещей и поступков, а также успешные методы управления государством), в общем, мировая синология согласна скорее с его идейными противниками — легистами (тоже процитированными в эпитафе), говорившими о многообразии «путей», меняющихся в зависимости от нужд времени и других условий, и видит в древнекитайской философии по крайней мере *два* способа мыслить, которые легли в основу *двух кардинально различных методологий*, эксплицитно развиваемых самими древними китайцами. Оба этих способа мыслить оставались с китайской философией на протяжении всего ее существования, но методологические системы, на их основе построенные, ждало разное будущее.

Первая методологическая система, по всей видимости, теоретически полностью оформившаяся чуть раньше второй и имеющая наибольшее сходство с основными западными системами рациональности, развивалась преимущественно школой поздних моистов. Условно назовем ее «протологикой». Эта «протологика» исчезла под конец периода «Борющихся царств» и в дальнейшем была практически невостребованной в китайской культуре и философии. Только китайские ученые конца XIX — начала XX в. в попытках найти собственно китайский эквивалент мощнейшему методологическому аппарату западной науки — логике, впервые по-настоящему обратили внимание на наследие поздних моистов и лишь с тех пор их «протологика» стала серьезно изучаться. Знанием о ней мы обязаны таким выдающимся исследователям, как Ху Ши, Дж. Нидэм, Я. Хмелевский, К. Харбсмейер, но прежде всего, конечно, А. Ч. Грэму. Можно сказать, пройдя немного по этому «пути» мысли, китайская традиция остановилась и решила избрать для себя другой, по той или иной причине показавшийся ей более привлекательным.

Этим вторым «путем» стало то, что впоследствии у таких авторов как Дж. Нидэм, А. Ч. Грэм, М. Гранэ и проч., а у нас в стране у В. С. Спирина, А. И. Кобзева, В. Е. Еремеева, А. А. Крушинского и др. получило название «нумерология». По всей видимости, эта

методология мышления, выраженная в таких эклектических древнекитайских философских текстах, как «Хуайнань-цзы» и «Люй-ши чунь цю» («Весны и осени» господина Люя»), а также в основном корпусе и комментариях к знаменитому «И цзину» («Канону перемен»), эксплицитно закрепились к концу периода «Борющихся царств», но впоследствии не исчезла с интеллектуальной арены Китая, а, наоборот, достигла небывалого развития примерно к XI—XIII вв. н. э. в средневековом китайском неоконфуцианстве и смежных течениях мысли. Это был тот «Путь», который китайская философская культура захотела пройти до конца.

Давайте подробнее рассмотрим два этих пути.

В основе древнекитайской «протологики» лежит то, что можно назвать «мышлением по аналогии» или «мышлением на основе образца». Его суть проста — вы можете делать какие-либо выводы о некотором объекте в зависимости от того, соответствует ли он в достаточной мере другому определенному объекту, служащему для него «образцом». Это не какой-то необычный тип мышления, свойственный только китайцам. Частным его случаем является работа такого важного принципа научного знания, как верифицируемость. Чтобы получить саму возможность претендовать на истинность, знание должно быть проверяемо и проверено-таки опытом, должно *соответствовать* фактам. Древние китайцы не отличались от нас тем, что они мыслили «соответствиями». Отличие было в том, что *при обосновании суждений их интересовали другие объекты, нежели факты, в качестве образцов*. Хотя древние китайцы, как на множестве конкретных примеров из конкретных текстов показал К. Харбсмейер³³, имели более 15 способов выражения смысла слова «истина» и часто интересовались фактуальной истиной какого-либо высказывания, *не истинность как соответствие реальности или факту интересовало их умы*. Когда они обосновывали свои суждения, кроме фактов они предпочитали ссылаться на *практическую успешность* того, что они защищают в своих речах, а также на *исторический прецедент*, т. е. брали в качестве эталонов, образцов, стандартов речи не «реальность» или «факт», но «применимость» и «историю». Читатель может заметить, что подобные вещи в качестве эталонов соответствия должны влечь за собой и переосмысление *предмета* мысли — мы не можем доказывать предложение типа «снег бел» ссылкой на авторитет древних или на то, что данное предложение в некоторой ситуации влечет, например,

³³ См. Harbsmeier Ch. Language and Logic // Science and Civilization in China / J. Needham (ed.). Vol. VII. Pt. 1. Camb., 1998. P. 193—209.

к большей выгоде, чем его отрицание. И действительно, (об этом было подробнее сказано выше) обсуждали древние китайцы прежде всего не фактуальную истинность того или иного утверждения об опыте, а вещи, прямо с реальностью не связанные, но которые можно или нельзя было воплощать в реальность — например правильный курс государственного управления, правильные принципы моральной личности и т. д., обоснованию которых простая отсылка к фактам могла дать очень мало.

Итак, древнекитайский вариант мышления по аналогии выражался в так называемых «историоцентризме» и «практикоцентризме». Ими буквально пропитан каждый древнекитайский текст, и даже неофит-синолог, как правило, тут же замечает несколько необычную навязчивость в использовании древними китайцами обоснований с помощью ссылки на событие, которое якобы происходило в глубоком прошлом с одной из полулегендарных полуисторических личностей, называемых древними китайцами «совершенноумрыми людьми» (*шэн жэнь* 聖人) и считавшихся людьми, воплотившими моральный и политический идеал. Причем конкретные интерпретации китайцами этих исторических событий могло быть совершенно не каноническим, совершенно не соответствовать действительности — важно было, насколько умело ты повернул это событие к своей пользе и насколько значимой была участвующая в данном событии фигура. Чтобы оценить пропитанность древнекитайских дискуссий, полемических рассуждений и обоснований отсылками к древности и к «полезности», приведу пример важной полемики по поводу правомерности реформирования древности из текста «Шан цзюнь шу» («Писаний правителя [области] Шан»). В следующем отрывке Гунсунь Ян, легист, Ган Лун, скорее всего конфуцианец, и Ду Чжи, сочувствующий моизму, спорят о правомерности изменения древности на приеме у циньского удельного князя Сяо-гуна.

Ган Лун сказал: «...Я слышал, что совершенномудрый наставляет народ, не изменяя [обычаев], умный [добивается] хорошего управления, не изменяя законов. Тем, кто наставляет народ, сообразуясь с его желаниями, успех будет достигнут без труда; у того, кто [добивается] хорошего управления, придерживаясь [установившихся] законов, чиновники опытни, а народ пребывает в спокойствии. Ныне, если вы измените законы и не будете следовать старым [порядкам] Циньского государства, измените ритуал и станете [по-иному] наставлять народ, я опасюсь, что Поднебесная осудит вас, государь. Хочу, чтобы вы разобрались в этом».

Гунсунь Ян ответил: «Вы высказали мнение, широко распространенное в наш век. Действительно, простые люди привыкли к старым обычаям, а образованные погрязли в том, что они знают [о древности]. Эти две категории людей [способны] лишь занимать должности и блюсти законы, однако они не способны обсуждать [вопросы], выходящие за рамки старых законов. Три династии достигли верховенства в Поднебесной, [придерживаясь] различных ритуалов, а пять гегемонов добились господства, [применяя] различные законы. Поэтому мудрый творит законы, а глупый ограничен ими; одаренный изменяет ритуал, а никчемный связан ритуалом. С человеком, который связан ритуалом, не стоит говорить о делах; с человеком, который ограничен [старыми] законами, не стоит говорить о переменах. Государь! Вам не следует колебаться».

Ду Чжи сказал: «Я слышал, что, если выгода не будет стократной, законов не меняют; если успех не будет десятикратным, не меняют орудия. Я слышал, что, когда подражают древности, не совершают ошибок; когда придерживаются ритуала, не бывает нарушений. Государь должен стремиться к этому».

Гунсунь Ян ответил: «Прошлые поколения [правителей] наставляли [народ] по-разному, какой же древности [они] подражали? Императоры и цари не повторяли друг друга, каких же [старых] ритуалов они придерживались? Фу Си и Шэнь Нун наставляли, но не карали; Хуан-ди, Яо и Шунь карали, но не многих. Что же касается Тан-вана и У-вана, то каждый из них устанавливал свои законы, учитывая [нужды] времени, и определял ритуал, сообразуясь с обстоятельствами. Так как ритуал и законы создавали, исходя из [нужд] времени, распоряжения и приказы соответствовали тому, что было нужно, оружие и орудия труда отвечали своему назначению. Поэтому я заявляю: чтобы достичь хорошего управления [людьми] своего века, существует не один путь; для того чтобы принести пользу государству, не обязательно подражать древности. Тан-[ван] и У-[ван], став царями, возвысились благодаря тому, что не следовали древности; династии Инь и Ся были уничтожены из-за того, что не изменили старых ритуалов. А если так, то воистину тот, кто идет наперекор древности, не обязательно заслуживает осуждения, тот, кто следует ритуалу, не обязательно достоин похвалы. Государь! Не надо колебаться»³⁴.

В этом поразительном отрывке легист Гунсунь Ян (более известный как Шан Ян) не только привлекает исторические примеры (ссылки на мифических правителей древности: Хуан-ди, Яо, Шуня, а также на реальных исторических деятелей: Чэн Тана и У-вана, ссылки

³⁴ Древнекитайская философия. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 212—214.

на «три династии» и «пять гегемонов» и проч.), чтобы доказать свою точку зрения, более того, он привлекает историю, чтобы доказать, что нельзя слепо следовать истории! А его оппоненты постоянно указывают «успех», «выгоду» и т. п. вещи, связанные с «успешностью в применении» в качестве подтверждения правильности своих слов. Таким образом, *в любых релевантных вопросах, даже в вопросах, касающихся отношения к самой истории, древние китайцы ссылались на свое прошлое как на обоснование собственной правоты, а также на практическую успешность при применении их взглядов.*

Я хочу подчеркнуть — то, что древние китайцы обосновывали свои суждения о делах государственного управления или о правильном моральном поведении ссылками на то, что «так было в идеальной древности с таким-то и таким-то совершенномудрым» (с подсознательной презумпцией — «совершенномудрые» не могли ошибаться) или на то, что «так эффективнее», — не является отличием их мышления от нашего. И мы тоже, пытаясь доказать правильность своей позиции по какому-то чисто практическому вопросу прибегали бы к тем же самым аргументам «от большей эффективности», да и не только древним китайцам свойственно оперировать историческими прецедентами при защите того или иного положения. Что разнится — так это *доля* присутствия той или иной стратегии обоснования в китайских и европейских научных и философских текстах. Древние китайцы были больше заинтересованы не в поиске истины, а в поиске «правильного», т. е. соответствующего с образцом эффективности, но там, где надо, они привлекали для этого какие-то истинные суждения. Западная же цивилизация, во всяком случае, как она себя позиционирует, всегда интересовалась проблемой фактуальной истины чего-то прежде вопроса о том, как к этому чему-то относиться. Контраст здесь в том, что и китайцы, и представители западного стиля мышления стремились решить вопрос о том, каков идеальный государственный строй и как его достичь эффективнее всего, но, например, в отличие от древних греков, древние китайцы не склонны были описывать все возможные формы государственного управления, если только это каким-либо образом не помогало им в продвижении к искомому идеалу. С другой стороны, нам, в отличие от древних китайцев, менее свойственно доказывать какие-то чисто фактуальные утверждения ссылками на авторитет древних или практическую полезность (хотя мы вполне понимаем подобные аргументы). Для нас несколько непривычно звучит обоснование того, что «Бог есть» ссылками на то, что это упоминается в Библии (ссылка на исторический авторитет), и на то, что это способствует

укреплению нравов в нашей стране (аргумент от «успешности»), хотя и не непонятно, потому что в нашей истории были примеры подобного обоснования (ср. хотя бы обоснование бытия Бога у И. Канта, который, к слову сказать, попытался обосновать бытие Бога как гаранта нравственности *в последнюю очередь*, только после того, как уверился в невозможности обосновать его бытие любыми другими способами). Для древних китайцев же нормально обосновывать, например, существование духов, ссылаясь на то, что подобная вера укрепляет нравы в обществе и на то, что о духах повествуют древние исторические хроники³⁵.

Моисты эксплицитно закрепили виды образцов, на которые можно ссылаться для обоснования собственных взглядов в учении о «трех стандартах» или, в другом варианте, «трех гномонах».

...Как следует проверять эти рассуждения? Учитель учителей Мо-цзы изрек: «Необходимо установить образец. Говорить, не имея образца — это подобно определению направления восхода и захода солнца с помощью вращающегося гончарного круга — нельзя будет ясно постичь разницу между тем и не-тем, пользой и вредом. Поэтому речи должны иметь ‘три гномона’». Что значит «три гномона»? Учитель учителей Мо-цзы изрек: «Есть то, в чем они [речи] укоренены, в чем они берут исток, и к чему они применены. В чем их укоренять? Их надо вверху укоренять в делах совершенномудрых правителей древности. На каком истоке их основывать? Их надо внизу основывать на изучении той действительности, которую видят и слышат уши и глаза людей. К чему применять их? Их надо распространять на наказания и управление, и наблюдать, совпадают ли они с пользой для [благородных] людей, народа, [всех] ста фамилий, семей и государств. Это и есть то, когда речи имеют ‘три гномона’»³⁶.

Итак, наряду с отсылкой к опыту («действительность, которую видят и слышат уши и глаза людей»), моисты выделяют и два разобранных нами ранее критерия — авторитет истории («дела совершенномудрых правителей древности») и практическая эффективность («польза [благородных] людей, народа, [всех] ста фамилий, семей и государств»). *Фактически, в этом отрывке эксплицитно теоретически осмысливается способ мышления с помощью образца.*

³⁵ Этот принцип, «явственность духов» (*мин гуи* 明鬼) именно с таких оснований защищался школой Мо-цзы.

³⁶ Мо-цзы сяньгу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2001. С. 265—266.

Поздние моисты развили эту теорию. Подобно тому, как для нас принцип «соответствия опыту, фактам» еще ничего не говорит о том, каким образом мы можем узнать, что нечто действительно соответствует фактам и сподвигает нас на поиск критериев истины и механизмов проверки того или иного утверждения на соответствие фактам (типа метода контролируемого эксперимента), так и в случае древних китайцев принцип «соответствия образцу» еще ничего не говорит о том, как проверить, соответствует ли нечто какому-то образцу и какому. Протологическое учение поздних моистов было призвано внести в этот вопрос ясность.

Поздние моисты обобщили понятие «образца». Для них им может стать все, что угодно, пригодное для совершенно разных целей, не только для суждений о правильном моральном поведении или государственном управлении. И поэтому вопрос о правильности тех или иных речей для них модифицируется в вопрос о том, правильным ли именем мы называем ту или иную вещь. Вопрос «можно ли изменять древность?» моистами переформулируется в вопрос «можно ли называть установления древности именем “изменяемые”?» Их вопрос — «может ли данное X быть названо именем Y» близок к нашим вопрошаниям об истине факта, но он по-прежнему не принимает форму «является ли предложение “X есть Y” истинным или ложным?».

Каким же образом мы выясняем, как правильно именовать вещи³⁷? Первая и самая простая задача — понять, «данный объект есть бык или не-бык»? Для этого нам надо обратиться к *фа* 法 «стандарту/образцу», на основании *жо* 若 «подобия/похожести» которому мы называем нечто быком. «Образцом», т. е. «тем, будучи подобным чему, нечто может считаться “таковым”», может быть либо сама вещь, либо инструмент, которым эту вещь можно сделать, либо «идея», т. е. мысленное представление вещи в сознании (А 70). Таким образом, чтобы ответить на вопрос о том, бык данный объект или не-бык, мы можем сравнить его с тем, о чем мы точно знаем, что оно называется «быком», и стоит рядом. Мы можем произвести быка, если точно знаем, что средство, с помощью которого мы нечто производим, производит быков. Например, если нечто родилось от коровы, это бык. И мы можем сравнить данное нечто в уме с мысленным представлением быка. И если это нечто имеет определенные общие черты с нашим

³⁷ Далее я опираюсь на материал, изложенный в «Мо цзине» (главам 40—45 из книги «Мо-цзы») в разбивке А. Ч. Грэма по книге *Graham. A. C. Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1978; 2003.

«стандартом» быка, мы имеем право называть это «быком». И такая связь между именем и вещью будет *чжэн* 正 «точной».

Но усложним задачу. Нам надо решить, «данный бык — черный или нет?» Чтобы интуитивно соответствовать своему имени данный объект должен быть быком и должен быть везде черным. Но *это идеальный случай*. Не бывает полностью черных быков. У них могут быть не черные рога, копыта, глаза и т. п. Т. е. соответствие образцу может быть, но *не полное*. В таких случаях мы прибавляем к образцу *инь* 因 «критерий», чтобы решить, достаточно ли имеющегося частичного сходства с образцом, чтобы называть данную вещь данным именем. «Критерий» — это как бы те места, в которых вещь точно соответствует образцу (А 71). Мы должны *чжи* 止 «установить», т. е. зафиксировать «критерий», чтобы решить, является ли нечто чем-то, если оно неточно соответствует образцу. Не бывает полностью черных быков, но «критерий» тут *не все тело*, а только *шкура*, поэтому «черный бык» — это бык с черной шкурой. Но, например, «любящий людей» по моистам должен любить *всех* людей совокупно и каждого по отдельности; «критерий» тут — *всеобщность*, поэтому если кто-то любит одних и не любит других, его нельзя назвать «любящим людей» (А 96, ИО 17). Поскольку такого рода связь имени и вещи не всецело соответствует образцу, она называется *и* 宜 «[связь по] достаточному основанию / достаточным [соответствием образцу]». Вопрос о том, почему в одном случае за критерий берется всеобщность, а в другом какая-то часть целого, у моистов *не обсуждается*, но вполне возможно, для них главное не это, а *неизменность критерия на протяжении спора*. С помощью фиксации «критерия» мы «продвигаемся дальше» от конкретного случая к *лэй* 類 «роду/однородности» (А 97, В 1). Что мы говорим о конкретном случае, то же следует говорить и обо всем, что ему подобно (А 78, 86).

Но как обоснованно можно утверждать, что единичный случай можно возвести в правило для всего рода? Усложним задачу: как обосновать уверенность, что «Разбойник — человек. Но убить разбойника — не значит убить человека»? Или, если высветлить всю серьезность для моистов этой фразы, «как мы можем обосновать убийство преступников, если мы пропагандируем идею *всеобщей* любви?»

Здесь моисты разработали четырехступенную процедуру обоснования (ИО 11—18). Ее суть сводится к следующему. Если есть некоторые положения, с которыми оппонент не спорит (например: «младший брат» — *мэй жэнь* (досл.: «красивый молодой человек»), но любить младшего брата — не любить *мэй жэнь* (идиоматический

смысл: «придворную даму»); «лодка — му (досл.: “дерево”), но “войти в лодку” не значит “войти в дерево” (идиоматический смысл: “лечь в гроб”»); «разбойники люди (в биологическом смысле) — но изобилие разбойников — это не изобилие людей (в моральном смысле), быть без разбойников не значит быть без людей»). Далее, есть положение, структурно параллельное тем, с которыми оппонент не спорит («разбойник — человек, но убить разбойника — не значит убить человека»; параллелизм тут в общей схеме: «А есть Б, но действие N с А не есть действие N с Б»), сокращенно моисты называют такой тип языковой схемы *ши эр бу жань* 是而不然 «данное, но не таковое»). Далее на основании сходства этих положений моист требует допустить правильность и параллельного положения. Его аргументация такова: если вы соглашаетесь с правильностью вышеприведенных примеров, то почему отвергаете мой тезис, подобный им, сходный с ними, а следовательно, подпадающий с ними под один род — род правильных речей?

Этот вид обоснования можно было бы охарактеризовать как обоснование по аналогии.

Все это неуловимым образом напоминает западную логику или даже какую-то форму силлогистики, хотя, при глубоком рассмотрении, имеет и свои существенные отличия (моисты работали с идиоматическими выражениями, пытаясь формализовать неформализуемое, и отсюда, по самим их признаниям, их логика принципиально не формальна, т. е. «у параллелизмов есть предел правильности»). Но этим путем китайская мысль не пошла. Она посчитала более подходящим второй тип обоснования, «нумерологию», основанную на так называемом «коррелятивном мышлении». С точки зрения «мышления по аналогии» оно является своеобразным кошмарным сном! «Мышление по аналогии» требует связи с образцом в виде некоторого вида подобия образцу. «Коррелятивное мышление», или, что то же самое, «мышление по ассоциации» отменяет это глупое ограничение. *Все может быть связано со всем любыми способом*, не только по принципу подобия, равенства, включения, принадлежности и т. п. Но и символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно, мистически. И чем больше вещей и явлений оказываются объединены в грандиозную систему, тем больше древнему китайцу будет казаться, что он все познал. Яркий пример подобного рода «связывающего мышления» мы находим, например, в «Хуайнань-цзы» (гл. 5).

В первую луну весны Чжаояо указывает на третий знак двенадцатеричного цикла, в сумерки в высшей своей точке находится

созвездие Заслуги, на рассвете — созвездие Хвост. Этой луне соответствует восточная сторона небесной сферы, ее дни — *цзя*, и, благая сила с наибольшей полнотой воплощена в дереве, ее твари — чешуйчатые, ее звук — *цзюэ*, трубки настраиваются на тон «великое скопление», ее число — восемь, ее вкус — кислый, ее запах — козлиный, жертву приносят у дверей, из жертв первая — селезенка.

Восточный ветер растаивает лед. Твари, бывшие в спячке, приходят в движение и оживают. Рыба всплывает вверх и поднимает лед. Выдра приносит жертву рыбой. Дикие гуси летят на север.

Сын Неба облачается в зеленые одежды, восходит на колесницу, запряженную темно-голубым драконом, подвешивает темно-голубые нефритовые подвески, водружает зеленое знамя. Вкушает пшеницу с бараниной и пьет воду «восьми ветров», добывает огонь, пользуясь палочкой дерева *цзи*³⁸.

Мы видим, что с понятием «весны» в этом тексте связаны каким-то кажущимся нам произвольным способом созвездия, дни, мировые стихии (дерево), виды живых существ, звуки, числа, вкусы, запахи, а также цвета, виды пищи и др. С «весной» связаны еще и определенные приказания правителя (ср. название главы, из которой взят процитированный фрагмент: «Сезонные распоряжения»). Далее в тексте указывается, какие бедствия принесут несообразные «весне» поступки людей (в том числе и приказы, связанные с другим сезоном) в это время года. Это типичнейший пример «коррелятивного мышления», связывающего понятия и вещи совершенно разного уровня в единую систему. Когда в этом «связывании» начинают играть активную роль числа, «мышление по ассоциации» становится «нумерологией».

Это понятие двусмысленное и неоднозначное, и непростую историю его интерпретаций я излагал в другом месте³⁹, однако в настоящей статье достаточно кратко осветить его понимание у крупнейшего российского исследователя «нумерологии» — А. И. Кобзева.

Автор понимает ее как формализованную теоретическую систему, «элементами которой являются математические или математиикооб-

³⁸ Философы из Хуайнани // Хуайнаньцзы / Пер. Л. Е. Померанцевой. М.: Мысль, 2004. С. 87.

³⁹ Об истории термина и различных его интерпретациях см.: Рыков С. Ю. Проблема методологических оснований китайской классической философии в современной синологии // История философии. № 14. М.: ИФ РАН, 2009. С. 123—142, а также Карапетьянц А. М., Кобзев А. И., Еремеев В. Е., Рыков С. Ю. Методология науки и философии (глава из статьи «Изучение в России китайских наук, языков и образования») // Духовная культура Китая. Т. 5. М.: Вост. лит., 2006—2011. С. 662—668.

разные объекты — числовые комплексы и геометрические структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а как-то иначе — символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т. д. . .»⁴⁰. Ее фундамент составляют «три типа объектов, каждый из которых представлен двумя разновидностями: 1) “символы” — а) триграммы, б) гексаграммы; 2) “числа” — а) *хэ ту*, б) *ло шу*; 3) главные онтологические ипостаси “символов” и “чисел” — а) *инь ян* (темное и светлое), б) *у син* (пять элементов). Сама эта система нумерологизирована, поскольку построена на двух исходных нумерологических числах — 3 и 2 (и их сумме 5, как автор говорит в другом месте⁴¹. — С. Р.) . . . в ней отражены все три главных вида графической символизации, использовавшиеся в традиционной китайской культуре: 1) “символы” — геометрические формы, 2) “числа” — цифры, 3) *инь ян*, *у син* — иероглифы»⁴².

С «нумерологией» связаны специфические операции с понятиями. Одна из них — это «репрезентативная абстракция», на которую опирается и через которую даже определяется⁴³ «нумерологическая методология». Это оригинальный пункт концепции А. И. Кобзева, и здесь ему принадлежит первенство в утверждении и описании «репрезентативной абстракции» в качестве синологического термина. «Репрезентативная абстракция» получается в результате «генерализации». В ходе «генерализации» в некотором классе объектов выделяется главный-центральный элемент, а его обозначение как наиболее репрезентативного переносится на все остальные элементы класса, а затем и на сам класс⁴⁴. В качестве побочной функции, эта процедура «на выходе» может давать логические обобщения⁴⁵, но именно поскольку «генерализация» намекает и на *общее*, и на *главное*, она и была так названа. В сущности, «в самом широком теоретическом плане нумерологическое обобщение (в нашей терминологии — “генерализация”)» выражалось в искусном подборе таких *частных* случаев, которые могли играть роль *общих* правил, или, если это было возможно, в исчерпывающем переборе всех частных случаев и их простран-

⁴⁰ Кобзев. А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 135.

⁴¹ Там же. С. 93.

⁴² Там же. С. 15.

⁴³ Там же. С. 201.

⁴⁴ Там же. С. 190.

⁴⁵ Там же. С. 194.

ственно-числовой (табличной) классификации с выделением главных (генеральных) позиций (курсив мой. — С. Р.)...»⁴⁶.

«Генерализирующее обобщение» имело два аспекта — арифметический и геометрический. В первом обобщающий член соотносится с *наибольшим* числом в том же ряду членов, который он обобщает, во втором, — с *центральной* позицией симметричной геометрической фигуры (*сань у 參伍, хэ ту 河圖, ло шу 洛書* и т. д.)⁴⁷. Возможна также «репрезентация» не только через центр, но и через *крайние точки*⁴⁸.

Выбор же собственно *наибольших, центральных, главных* позиций «с необходимостью предполагает ценностный и нормативный подход. Поэтому генерализация тесно связана с ярко выраженной аксиологичностью и нормативностью (этической, эстетической, прагматической) китайской классической философии»⁴⁹.

А. И. Кобзев не считает «нумерологию» «ни логикой, ни наукой вообще»⁵⁰. Но есть и другие ее трактовки. Так, главный его оппонент, А. А. Крушинский, истолковывает «нумерологию» *математико-логически*, и даже более того, *конструктивистски* (древнекитайская «нумерология» имеет сходства с интуиционистской математикой)⁵¹. Если европейская логика шла от анализа естественного языка к его символической фиксации алгебраическими структурами, то в древнекитайской «продвижение в логике было [именно] со стороны математики», ибо числа для китайских ученых древности «мыслятся как предельно общие и первичные сущности, поэтому связи между ними являются парадигмами любых (в том числе и логических) связей в различных областях универсума...»⁵².

Исследователь обнаруживает в древнекитайской нумерологической логике два вида обобщений: «обобщение-сокращение» *юэ 約* и «обобщение-приведение» *тун 通*, которые, в свою очередь, обуславливают два типа описываемых им дедуктивных умозаключений: «рассуждение на основании образца» и более привычный для нас переход от одних истинностных оснований к другим⁵³ соответственно.

⁴⁶ Кобзев. А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 80.

⁴⁷ Там же. С. 194.

⁴⁸ Там же. С. 208.

⁴⁹ Там же. С. 200.

⁵⁰ Там же. С. 31.

⁵¹ См., напр., Крушинский А. А. Логика древнего Китая // Дисс. ... д. филос. н. М., 2006. С. 15—16 и др.

⁵² Там же. С. 197.

⁵³ См., напр., Там же. С. 20.

«Обобщение-сокращение» трактуется как «задание объема понятия в виде алгоритмически конструируемой потенциально бесконечной **последовательности** объектов, входящих в объем этого понятия»⁵⁴, где исходный единичный объект (репрезентант, образец) дополняется *алгоритмом порождения по этому начальному объекту новых* (в этом его индуктивно-подобность), что придает всей конструкции требуемую общность⁵⁵. «Обобщение-приведение» характеризуется как «упорядочение (например, симметризация или иерархизация) объектов, образующих объем понятия согласно одной из ряда простейших алгебраических структур (таких, как группа, решетка, или кольцо)... [которое] достигается посредством предварительного кодирования объектов или понятий натуральными числами, что... позволяет манипулировать с ними уже как с алгебраическими объектами»⁵⁶.

В «рассуждении на основании образца», тесно связанным с «обобщением-сокращением», аналогом которому автор считает способ доказательства методом математической индукции, «образец» — результат «обобщения-сокращения» и его первый член (репрезентант). Все члены одного с ним множества порождаются одним и тем же способом, наследуя какие-то свойства образца. Следование образцу происходит не по перечислению элементов или видовому отличию (отвлечению общего свойства), как при стандартном теоретико-множественном подходе, но с помощью конструктивно-генетической процедуры⁵⁷. Иной способ — более привычный для нас переход от одних истинных предложений к другим, связываемый с «обобщением-приведением», по А. А. Крушинскому, обладает в древнекитайской традиции своей спецификой. В нем «место рассуждений, формулируемых в естественном языке, занимают манипуляции с графическими символами (гексаграммными чертами [из «Канона перемен»]) и арифметические вычисления»⁵⁸.

Чтобы на живом примере продемонстрировать, как реально работала вся эта «нумерологическая» логика, позволю себе привести яркое высказывание М. Гранэ (сделанное им на реально встречающийся «сюжет» в «Хуайнань-цзы», гл. 4).

⁵⁴ См., напр., Крушинский А. А. Логика древнего Китая // Дисс. ... д. филос. н. М., 2006. С. 18.

⁵⁵ Там же. С. 88.

⁵⁶ Там же. С. 18, 167 и др.

⁵⁷ См., напр., Там же. С. 19—20.

⁵⁸ Там же. С. 212—213.

Философ, зная, к примеру, что у рода человеческого плод вынашивается десять месяцев, рассуждал следующим образом: «Небо равнозначно единице, Земля — двум, человек равноценен 3; 3 раза по 3 дают 9; 9 умноженное на 9 дает 81, равные $80 + 1$, единица влияет на Солнце; число Солнца — один десяток или 10; Солнце властвует над человеком. И поэтому человек рождается на 10 месяц после своего зачатия». И мудрец продолжал, оповещая нас, что раз 9 умноженное на 8 дает $70 + 2$, то лошади, находящиеся под властью Луны, равноценной 2, иначе говоря, двум (и десяти), то есть 12 лунным месяцам, нужно 12 месяцев, прежде чем ожеребиться. Далее простым умножением 9 на 7, 6, 5 и т. д. он приходит к заключению, что суки щенятся на $(9 \times 7 = 60 + 3)$ третьем месяце; форель $(9 \times 6 = 50 + 4)$ мечет икру на четвертом месяце, макаки приносят плод на $(9 \times 5 = 40 + 5)$ пятый месяц, козули телятся на $(9 \times 4 = 30 + 6)$ шестом месяце, тигрицы $(9 \times 3 = 20 + 7)$ дают приплод на седьмом...⁵⁹

Здесь опять же стоит обратить внимание на следующее. Не то, чтобы связывание с числами каких-либо символов, которые в свою очередь связаны с конкретными вещами и проблемами — специфическая особенность исключительно китайского мышления. Я думаю, многие из читателей могут привести в пример свои детские воспоминания, когда они, играя, занимались чем-то подобным тому, чем у М. Гранэ занимался некий неизвестный китайский философ. Да и в самой истории западной философии мы можем найти примеры похожих форм мышления: в философской алхимии, кабалистике, ну и, конечно (в качестве яркого примера), в пифагореизме. А. И. Кобзев, например, прямо сравнивает китайскую «нумерологию» с древнегреческим пифагореизмом и, вслед за Ху Ши, считает, что в Древнем Китае шло противостояние двух методологий — подобно аристотелизму и пифагорейству в Греции, но с *противоположным результатом*⁶⁰. Как и в случае с «мышлением по аналогии» дело оказывается не в специфичной присущности «нумерологичности» только китайскому менталитету, а в *доле* ее присутствия в нем, которая, без сомнения, намного превалировала по сравнению с ее аналогами на Западе.

⁵⁹ Гранэ М. Китайская мысль / Пер. с фр. В. Б. Иорданского. М., 2004. С. 103.

⁶⁰ Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 10, 143—144.

ЗАМЕТКИ К ОСМЫСЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ «КУЛЬТУРА»

Далее я постараюсь сделать краткие и напрашивающиеся выводы общеполитического характера из всего предшествующего материала. Они ни в коем случае не окончательны и любая их критика возможна, и, даже более того, нужна и приветствуется.

А. В. Смирновым было предложено полезное разделение, касающееся культурных особенностей. Он предложил различать «специфику» культур и «инаковость» культур. Культурная «специфика» всегда носит содержательный характер (ответом на вопрос по культурной специфике будет «что», а не «как», даже если вопрос задан в форме «как») и предполагает субстанциальную общность культур. Это понятие и сопровождающие его установки хорошо работают при сравнении культур, принадлежащих к одному макрокультурному ареалу, но при сравнении культур разных макрокультурных ареалов приводят к ошибкам в понимании, поскольку исследователь полностью чужой культуры опирается при этом на мыслительные привычки и очевидности, выработанные в его культуре и не разделяющиеся другой культурой. Чтобы избежать подобных ошибок вводится понятие «культурной инаковости». Она не предполагает субстанциальную общность сравниваемых культур и носит не содержательный характер, но указывает на способ выстраивания тела культуры, на способ смыслополагания культуры (из которого вытекают и мыслительные привычки и интуитивные очевидности данной культуры) и отвечает на вопрос «как?», а не «что?»⁶¹.

Мне кажется, данные, которые были описаны в предшествующем разделе этой статьи могут помочь уточнить сущность самой культурной «инаковости», поскольку все они, безусловно, подпадают под «способ смыслополагания культуры», даже если и выражены в форме «что» (объект древнекитайской философии), а не только в форме «как» (метод древнекитайской философии). Явным или неявным допущением часто признается то, что если одна культура в чем-то инакова относительно другой, то у второй культуры мы не найдем подобного качества — возможно, чтобы не допустить сводимости этих чудесных неповторимых культур друг к другу хоть в чем-то. Если приводить конкретный пример, то, коль скоро инаковость китайской культуры и философии — это нумерологическая методология, на Западе мы не найдем подобного

⁶¹ Бессмертная О. Ю., Журавский А. В., Смирнов А. В., Федорова Ю. Е., Чалисова Н. Ю. Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А. В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 15—20.

рода методологию. Отсюда легко сделать выводы о фундаментальном культурном различии, о невозможности подлинного заимствования одной культуры у другой, непереводаемости языков культур и даже о невозможности подлинного или конечного понимания одной культурой другой⁶².

Меня всегда смущала логическая уязвимость подобных идей. Например, если бы языки были настолько иными, что был бы невозможен адекватный перевод между ними, мы никогда бы об этом не узнали. Это было бы невозможно показать и уж тем более доказать. Действительно, чтобы сказать, что перевод термина (идеи, учения, представления, способа смыслополагания и т. д.) А в языке L как термин В в языке N неверен, неадекватен, нужно показать, на основании чего он неадекватен, что не устраивает в этом переводе, а это автоматически значит дать другой, адекватный перевод (поскольку уже само указание на неадекватность будет, пускай и аналитическим и негативным, но переводом). Если же мы не можем сделать никакого перевода, мы не можем и сделать никакой *критики перевода*, следовательно, не можем отрицать правильность перевода. *Гипотеза о непереводаемости языков обладает порочными свойствами «парадокса лжеца».*

Но, по-моему, подобные идеи уязвимы еще и фактически. В предыдущем разделе я пытался показать, что все, что обычно считается «инаковостями» Китая, имело место и в европейской философии, — *но в ограниченном виде*. Можно было бы дискредитировать само различие «инаковости» и «специфики» и сказать, что, в таком случае, все это — культурная специфика, и Китай и Запад принадлежат некоему большому культурному ареалу, имя которому — человечество. Однако это будет все равно, что «с водой выплеснуть и ребенка», ведь данные понятия теоретически удобны для разграничения поверхностных культурных дифференциаций, которые могли сформироваться и случайным образом, и глубинных культурных отличий, влияющих на целые пласты мелких дифференциаций. Отвечая на вопрос, что делает китайскую философию собственно «китайской», мы говорили об «антропоцентризме», «нумерологической» методологии и «мышлении по образцу» — и они действительно являются инаковостями клас-

⁶² У нас в стране яркий пример похожего мировоззрения — «теория культурно-исторических типов» Н. Я. Данилевского и идеи его последователя К. Н. Леонтьева. За рубежом можно отметить философию истории О. Шпенглера, применительно же к культуре научного смыслополагания — знаменитую концепцию «научных революций» Т. Куна, идеи к «методологическому анархизму» П. Фейерабенда; в философии языка — «гипотезу Сепира и Уорфа» и проч.

сической китайской культуры, потому что пронизывают каждый ее слой (в том числе и философию), отражаются во всяком деле и влияют на общее видение древнего китайца. Но инаковые они *не потому, что уникальны*, а потому что *доминируют*. «Китайские» они не потому, что «неевропейские», а потому, что Китай действительно *жил по ним*, а европейцы лишь теоретически реконструировали их и рассуждали о них как о возможных типах отношения к миру и знанию, но *никогда не делали их сущностной частью своего собственного мышления*. Это значит, что Китай действительно как будто решил пойти по другим, нежели Запад, путям (или, смотря с какой стороны посмотреть, это Запад пошел по путям, иным всем остальным культурам), но какое-то время, на каких-то отрезках пути они могли идти вместе. Именно поэтому философии инаковых культур не сопоставимы и в них можно проникнуть, а раз они — квинтэссенция культуры, то и в чужую культуру тоже можно проникнуть, ибо культура как таковая в подобном рассмотрении оказывается состоящей из *всей полноты* человеческих возможностей, на которой просто были сделаны *разные акценты* в *разных ее местах*, из которых в качестве устоев жизни были взяты *разные пропорции*. Еще раз убеждаясь в тысячелетней китайской мудрости, можно было бы проиллюстрировать подобное понимание инаковых культур знаменитым изображением «Великого предела» (см. рис. 1).

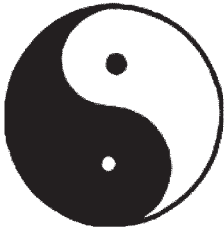


Рис 1. Один из вариантов изображения «Великого предела» (третий вид изображения у Чэнь Туаня (ок. X в.)).

Одно есть в другом, но в малой доле. Культуры Запада и Китая инаковы тем, что в каждой превалирует «свой цвет», т. е. своя система смыслополагания, но в каждой же есть ограниченные области «иногo цвета», обращаясь к которым (пусть и только отстраненно теоретически) только и способны мы подлинно понимать друг друга и идти ко всеобщему миру и процветанию.

РАЗДЕЛ III

ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ТРАДИЦИЯ

(М. М. Федорова)

Динамика социальных процессов, отмеченная тесным переплетением логики глобализации и логики формирования национальных идентичностей (так называемый процесс «глокализации»), изменение самого характера политических конфликтов в современном мире, повлекли за собой значительную перестройку концептуального аппарата, призванного осмыслить и отразить артикуляцию разнонаправленных векторов мирового развития. Очевидно, именно этими потребностями объясняется тот факт «предметно-тематической и институциональной экспансии понятия «цивилизация», его внедрение в обсуждение тех тем, которые до того находились за рамками «теории цивилизаций», и его укоренение в словарях тех практик и институтов (прежде всего СМИ, органов политической власти и международных организаций), которые раньше его не акцентировали или не использовали совсем»¹. В условиях растущей интеграции мировой экономики, размывания границ национального государства и значительного изменения его функций, выхода за рамки национального суверенитета понятие цивилизации открывает возможность для прояснения смыслов идентификационных механизмов, позволяющую увидеть в них нечто большее, чем просто возврат к архаике, отказ от универсализма и Разума во имя оппозиции Западу и требованиям рыночной экономики. Цивилизационный подход позволяет увидеть в этих движениях не просто некую альтернативу глобализационным процессам, состоящую в отрицании рациональности и привилегий глобализации, модернизационных и демократических процессов, но стремление к утверждению своей культурной специфики, норм и ценностей; причем важно отметить, что «местом» выражения идентификационных требований выступает, как правило, гражданское общество. Эти специфические культурные нормы и ценности культуры, характерные черты политической культуры,

¹ Капустин Б. Г. Политические смыслы «цивилизации» // Капустин Б. Г. Критика политической философии. М.: Территория будущего, 2010. С.85.

конфессиональные особенности не могут не накладывать свой отпечаток на понимание мировых процессов и на предлагаемые ответы на вызовы нашего времени.

Иными словами, понятие цивилизации, выражая сложный нелинейный и альтернативный характер исторического развития, является одним из главных методологических инструментов современной науки об обществе для понимания сложной мозаики сегодняшних культурных и политических практик, возникновения новых форм политического действия (например, многочисленных «цветных революций»). Вместе с тем, признавая значение этого понятия, нельзя не разделять озабоченность некоторых исследователей тем, что оно превращается в «конъюнктурную реакцию на «злобу дня»», ведет к обеднению содержания самой теории цивилизаций, кочует из девиза конференций («диалог цивилизаций») в заголовки популярных газетных статей, приводя к «депроблематизации самой категории», т. е. к «устранению механизмов рефлексивного контроля над ее связью с действительностью»². Поэтому приходится констатировать, что «несмотря на релевантность концепта “цивилизаций” духу времени, его теоретическая идентификация остается сложной интеллектуальной задачей, выдвигающей на передний план вопросы методологического свойства»³.

В связи с этим мы попытаемся, прежде всего, прояснить смыслы понятия цивилизации, которые сегодня представляются действенными и релевантными для общественной теории, а также показать, как эти смыслы работают в современном философском дискурсе.

Понятие цивилизации возникает в историософском дискурсе Просвещения — в недрах линейной и прогрессистской концепции исторического процесса, устремленного к своей высшей точке, в которой торжество человеческого разума сливается с полнотой гармонии общественно-политического бытия человека. И уже здесь оно неоднозначно, богато самыми различными смыслами.

Во-первых, мы можем здесь вычленить смысл, тесно увязанный с двумя другими сугубо просвещенческими понятиями — «прогресс» и «совершенствование человека». В этом смысле цивилизация противостоит варварству и означает процесс совершенствования законов и нравов, равно как развитие социабельности и благополучия (Вольтер и его «Опыт о нравах», Фергюсон и его «Опыт истории граждан

² Капустин Б. Г. Политические смыслы «цивилизации» // Капустин Б. Г. Критика политической философии. М.: Территория будущего, 2010. С. 85—86.

³ Соловьев А. И. Цивилизационный облик российской политики: теоретические аспекты // Власть. № 11. 2008. С. 4.

ского общества» и, разумеется, Кондорсе и его «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума»). Здесь ключевое слово — *прогресс* (цивилизация есть прогрессивное развитие), причем прогресс в просвещенческом понимании — как прогресс научного разума. В этом отношении, следовательно, речь можно вести только о западно-европейской цивилизации, представляющей собой уникальных сплав рациональных «добродетелей», которые способны привести человечество к свободе и счастью.

Во-вторых, смысл, идущий от Гердера через Гобино к Данилевскому и Шпенглеру, смысл в некотором роде органицистский (и, следовательно, противоположный прогрессистскому), в рамках которого цивилизации мыслятся как особые системы существования народов. Здесь ключевое слов — *культура* (цивилизация есть особая *культура*); собственно, у Гердера и Данилевского и употребляется именно понятие культуры, национального характера.

В-третьих, смысл, схожий и в то же время отличный как от первого, так и от второго, который мы обнаруживаем у французских историков XIX в., в первую очередь, у Франсуа Гизо, много и охотно писавшего о цивилизации («История цивилизации во Франции», в 5 т., 1829—1832; «История цивилизации в Европе» 1828). Здесь понятие цивилизации означает принцип *синтеза* одновременно социального и морального развития человечества. В нем объединены система ценностей и понятие исторического процесса. Цивилизация понимается как то, что составляет подлинное достояние жизни того или иного народа, в недрах которого объединены все наиболее существенные элементы его жизни, все силы его существования, реализующиеся в истории. Гизо призывает относиться к цивилизации как к научному факту («Курс современной истории», лекция 1), и как всякий факт она обладает тем, что французский историк обозначает понятием «моральный характер», благодаря которому факт можно принимать, либо отвергать. И здесь специфика философии, по Гизо, состоит в том, что она изучает не столько материальную природу фактов, сколько их *смысл*⁴, который требует интерпретации. Однако это не превращает историю цивилизации в произвол из-за взаимосвязи философии и истории: история предохраняет философию от бесплодия, философия же препятствует превращению истории в чистое эмпирическое описание предрассудков своей эпохи.

Из всего богатства смыслов, изначально заложенных в понятии цивилизации, на наш взгляд, для понимания современных социально-

⁴ См.: *Guisot F. Histoire de la civilization en France*. Т. 1. Paris, 1967. P. 98.

исторических процессов имеют значение несколько положений, принципиальных для решения проблемы цивилизационной безопасности. Прежде всего, это смысл, заимствованный из прогрессистских концепций: цивилизация как *иное* варварства. Это очень важный момент, который в рамках концепции альтернативности исторического развития означает, что для любого цивилизованного народа откат, утрата завоеванных позиций чревата не просто стагнацией или застоём, но именно современной разновидностью варварства, которое, разумеется, следует интерпретировать не как возврат к «естественному состоянию» гоббсовской «войны всех против всех», но как разрушение «цивилизованных» институтов и устоев. Именно в таком ракурсе, как нам представляется, решает этот вопрос современная концепция онтологизации демократии (К. Лефор, М. Гоше и др.), в рамках которой тоталитаризм — не просто особый тип политического режима, сложившийся в западной Европе в силу определенных исторических и социально-политических обстоятельств. Это внутренняя мутация самой демократии, обусловленная ее особенностями не как особой формы правления, но как специфического типа общества, оформившегося в западной цивилизации эпохи модерна и характеризующаяся полной недетерминированностью и неопределенностью (власти, знания, правовых отношений и т. д.). В силу собственной недетерминированности демократическому обществу присуща тенденция к установлению гомогенного пространства, в котором каждый освобожден от ответственности за самого себя и за свое будущее, и — самое главное — в котором невозможно испытание инакостью, представляющее собой основу демократии. Суть тоталитарного общества состоит как раз в уничтожении всех различий — между обществом и государством, между публичным и приватным; здесь «все вещи становятся общественными» и «все представляется политикой: юстиция, экономика, наука, педагогика», благодаря чему «сама политика исчезает, ибо она всегда предполагает определенные отношения между людьми, направляемые требованием ответить на вопросы, поставленные общей судьбой»⁵. Иными словами, цивилизация не противостоит варварству, а включает его в себя в качестве своей внутренней тенденции и способна явить его миру. Поэтому вопрос цивилизационной безопасности для тех цивилизаций, в которых доминирует демократическая традиция, состоит в сохранении тенденции к открытости и незавершенности (несмотря на все опасности, которые она таит в себе), в ее симво-

⁵ Лефор К. Политические очерки (XIX—XX века). М.: РОССПЭН, 2000. С. 68—69.

лическом признании в качестве фактора цивилизационной жизнеспособности.

Второй момент касается понимания цивилизации как особой системы существования общественных организмов. В этом случае цивилизация определяется как некий культурно-исторический тип и воспринимается в качестве хранительницы культурного своеобразия составляющих ее народов. Здесь можно было бы согласиться с итальянским профессором В. Страдой, отмечавшим, что цивилизация обладает такими чертами, как плюрализм и одновременно органичность: цивилизацию образует, как правило, некая совокупность народов, каждый из которых обладает собственной национальной культурой и традицией, но при этом все вместе они связаны общей исторической судьбой и в силу этого образуют некую целостность, которая, в свою очередь, несет в себе черты единой культуры и традиции⁶. Эта целостность — развивающаяся, и развивающаяся не по линейно-прогрессистским законам, и не по циклической схеме, она включена в историю, исполненную альтернатив и рисков, в том числе и рисков превращения в свое «киное», что особенно острым делает вопрос о цивилизационной безопасности.

Можно предположить, что одной из основных категорий для подобного восприятия цивилизация выступает традиция, понимаемая, однако, не только как «образцы ощущений, мышления и поведения, которые в виду своей действительной или мнимой принадлежности к общественному наследию группы оцениваются ее членами положительно или отрицательно»⁷, но в самом широком смысле как некий устойчивый синтез тесно взаимоувязанных черт, предопределяющий наиболее рельефные особенности той или иной цивилизации. В этом смысле действительно правомерно утверждать, что «Европа — это цивилизация, породившая внутри своей традиции модерн»⁸ (составной частью которой является и антимодерн, находящий свое выражение, например, в романтизме или консерватизме). Сразу отметим, что европейская традиция несводима к «технической рациональности» (В. С. Степин, в частности, говорит о западной цивилизации как о «техногенной»), это лишь одна из наиболее видимых и заметных черт модерна, лежащая на самой поверхности. Поэтому, заимствуя и пытаясь воспроизвести ее в условиях иной традиции (иными словами,

⁶ См.: *Страда В.* Европа и русская идеология // Россия: и современный мир. № 2. 2001. С. 49—50.

⁷ *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990. С. 359.

⁸ *Страда В.* Цит. произв. С. 49.

осуществляя модернизацию), мы никогда не сумеем реконструировать всю систему отношений модерна. И именно поэтому особенности российской цивилизации нельзя определять только через отношение к западному модерну (в контрверзах «западников» и «славянофилов»), хотя, несомненно, «западная тема» — одна из наиболее устойчивых в философских и геополитических дискурсах в России и о России. В рамках цивилизационного подхода проблема российской рецепции модерна остается одной из наиболее сложных и дискуссионных, и «российский путь в модерн», если о таком можно говорить, остается все-таки российским путем.

Как следует из вышесказанного, понятие традиции является одним из ключевых при разработке цивилизационного подхода и проблемы цивилизационной безопасности. Если мы рассматриваем цивилизацию как особый культурно-исторический тип, вбирающий в себя культурное своеобразие различных народов; если «в основании всего спектра многообразия смысловых оттенков феномена цивилизации лежат *устойчивые во времени* особые ориентационно-поведенческие механизмы жизнедеятельности трансграничной социально-этнической общности», образующие «логику бытования человека, стиль его исторического самоосуществления»; если цивилизационную «ритмику» образует «неостановимая во времени сквозная линия движения»⁹, то совершенно очевидно, что осмыслить этот исторически подвижный феномен, постоянно изменяющийся и в то же время остающийся тождественным самому себе в своей основе, невозможно без понятия традиции.

Что же означает такой подход к традиции? Прежде всего, это понимание традиций, при котором они «становятся открытыми для вопрошания и дискурса»¹⁰. Критическую установку в отношении любого понятия, в том числе и традиции, следует понимать, выражаясь словами М. Фуко, как «историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь, и, следовательно, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ»¹¹. Такой тип исследования полностью исключает то, что Б. Капустин называет «властно политической фиксацией» некоего незыблемого основания традиции

⁹ Соловьев А. И. Цивилизационный облик российской политики // Власть. № 4. 2008. С. 4. (курсив наш. — М. Ф.)

¹⁰ Giddens A. Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics. Cambridge, 1994. P. 5.

¹¹ Фуко М. что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Т. 1. М.: Практикс, 2002. С. 354.

или цивилизации в качестве неизменного принципа. Так, например, Д. М. Володихин в своем анализе проблемы соотношения цивилизации и традиции определяет цивилизацию как некий иерархический «набор форм, которые принимает социум в своем служении сверхценности». «Сверхценность» же неизменна и неизменяема, она «имеет чисто религиозный характер», воспринимается как откровение и всегда включает в себя объяснение смысла жизни как для отдельного человека, так и для целого народа, страны, любой социальной общности¹².

Совершенно очевидно, что такой тип анализа полностью исключает свободу и автономию в качестве принципиальных ценностей, подменяя их идеей незыблемого порядка. Традиция как «сверхценность» выступает трансцендентным основанием человеческого бытия, лишая человека возможности ответственного выбора. Эта линия рассуждений выводит нас за пределы модерна — в архаику (т. е. в «варварство» в понимании классических просвещенческих цивилизационных концепций). Собственно, этот момент является сознательным выбором авторов такого рода концепций, вполне отдающих себе отчет в политических следствиях своего теоретического решения проблемы. В частности, В. Э. Багдасарян совершенно ясно заявляет о том, что «приверженность традиции, как аксиологическому предпочтению консерваторов (= правых), традиционалисты противопоставляют исторический выбор в пользу *архаических моделей, выходящих за пласт цивилизационных форм Нового времени*. Их политические намерения ориентированы не на сохранение (консервацию или реставрацию), а возрождение посредством обращения к архетипам исторической памяти ментальных основ утраченных общественных ориентиров»¹³.

Однако если мы хотим оставаться в поле критической рефлексии как неотъемлемой части любого философствования, мы должны прежде всего ответить на вопрос, возможно ли неретроградное следование традиции? Возможно ли уйти от архаизации дискурса и практик, связанных с традицией? Вопрос этот носит принципиальный характер, поскольку само понятие традиции возникло и разрабатывалось в рамках консервативного «стиля мышления» (Манхейм) и обычно соотносимо с идеализацией прошлого и его образцов. Понятие традиции входит в оборот политического мышления в модерне как альтернатива рациональности модерна: автономный разум, не признающий

¹² Володихин Д. М. Цивилизация и традиция // *Философия хозяйства*. С. 48—49. (курсив наш. — М. Ф.).

¹³ Багдасарян В. Э. Традиционализм и цивилизационная идентичность России. М.: Собрание, 2006. С. 10.

иног авторитета, кроме самого себя, противостоит здесь гетеронимии традиции, синонимичной погружению в дорефлексивный опыт — «в глубины времен», в прошлое, всегда окутанное покровом тайны и непроницаемое для света разума и т. д. Понятие цивилизации же, напротив, отождествляется с прогрессом разума. Признавая историчность разума и рациональность истории, Просвещение (Тюрго, Кондорсе) рассматривало цивилизацию как высшее достижение исторического развития человеческого духа, имитирующего в своем развитии генезис познания; ее архетипом и эпистемологическим основанием выступала единая история научного знания¹⁴. Таким образом, понятия цивилизации и традиции оказывались расположенными в двух совершенно различных взаимоисключающих пространствах: пространство модерна, синонимичное новому порядку, цивилизации, разуму, всеобщему закону, свободе, и противостоящее ему пространство старого порядка — пространство авторитета, традиции, иерархий, насилия. Первое пространство целиком обращено к будущему, второе обращено к прошлому. И прошлое воспринимается консерваторами, по справедливому замечанию К. Манхейма, не как что-то уходящее, а как «интегральная часть жизни, не только воспоминание, но интенсивное переживание чего-то, что еще существует и утрата чего является пока только угрозой»¹⁵. Прошлое и связанная с ним традиция у консерваторов связываются, прежде всего, с уходящим средневековым обществом, которое, по их мнению, было прочным, так как было способно само адаптироваться к изменениям. Основывать политическое действие на накопленном опыте веков, полагали они, гораздо лучше, чем реорганизовывать его в соответствии с планами, разработанными философами. Традиция здесь выступает как своеобразный нормативный, или даже сакральный, порядок, в рамках которого истина — дочь опыта и времени в противоположность революционному безумству,

¹⁴ «Понятие “цивилизация”, — отмечает в этой связи Б. Капустин, — возникает в Западной Европе в эпоху Просвещения и выступает важной формой и способом саморефлексии и самоутверждения нового буржуазного общества. Решение этих задач, точнее, двух сторон *одной* задачи, предполагало фиксацию отличительных черт этого нового общества по сравнению как с тем, что было *до него*, так и с тем, что существовало *одновременно* с ним, но было *другим*. Вместе с тем — в логике самоутверждения — таким отличиям придавалось нормативное значение, которое сливалось в превосходстве этого общества над Другим, как исторически более ранним, так и одновременно другим» (Капустин Б. Критика политической философии. Избранные эссе. М.: Территория будущего, 2010. С. 95).

¹⁵ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 633.

пытающемуся создать новое общество на основе предписаний вневременного разума. На самом же деле, доказывают консерваторы, разуму вовсе не чужды предрассудки — заключенное в них ядро истины приобретает ценность принципа сохранения как общества, так и индивида. В контексте этой критики рационализма консерваторами высказывалась очень важная идея о том, что социальная и политическая действительность далеко не во всем прозрачна и пластична для индивидуального человеческого разума, на нее направленного, что свет разума, проходя через толщу человеческих дел и исторических событий преломляется и искажается, подобно солнечному лучу, проходящему через водяную среду. Они называли политику «экспериментальной наукой», подчеркивая тем самым ее теснейшую зависимость не столько от рациональных процедур, сколько от всей совокупности человеческого опыта, непосредственно связанного с историей и традицией. Тем не менее, несмотря на эти столь важные выводы, понятие традиции в основном оставалось функциональным и ориентированным соответственно на передачу от поколения к поколению тех или иных ценностей (в первую очередь ценностей духовных), сформировавшихся в рамках данной общности.

Для того чтобы понятие традиции оказалось не просто интегрированным в общий политико-философский дискурс, но и стало важнейшей его категорией, без которой невозможно осмысление исторических пластов политического, потребовалось изменение и историсофских схем, и формирование новой политической онтологии. Разрыв между философией истории и философией политики, губительный для обеих сфер знания, был отчетливо зафиксирован Х. Арндт, полагавшей, что модерн был одолевает скорее «стремлением отделаться от истории, нежели реабилитировать исторический процесс». Отвернувшись от истории, Гоббс превратил политическое знание в чистую технологию, в контроль над рационально ориентированным действием. И даже для Гегеля история имела лишь чисто теоретическое значение. В попытке же Маркса соединить идею исторического развития с раннесовременными телеологическими представлениями о политике крылась опасность отождествления смысла и цели человеческого действия. Смысл же, «который никогда не может быть целью действия, но который, однако же, возникает из действий людей, когда сами эти действия достигают цели, теперь преследовался с той же настойчивостью и с помощью организованных средств, как раньше преследовались частные непосредственные цели конкретного действия; и в результате все происходило таким образом, будто бы смысл покинул

человеческий мир...»¹⁶. Утилитаристские концепции политики эпохи восходящего индустриализма без опоры на историю приучают человека мыслить в категориях целей и средств, завораживают открывающимися почти безграничными возможностями воздействия на окружающие предметы, разрушают при этом смысл всякого творчества, превращая его в бесконечную цепочку действий, направляемых сиюминутными целями. В ментальном универсуме такого рода нет не только прошлого, но и будущего, поскольку в грядущем бесконфликтном обществе самое лучшее, что человечество может сделать со своей историей, это забыть все это печальное дело, единственной целью которого было самоуничтожение. В нем не существует смысла, есть лишь «модели», «паттерны», которые следует воплотить в жизнь. Между тем, замечает Арндт, «без традиции — которая выбирает и наделяет именем, которая передает и сохраняет, которая указывает местонахождение сокровищ и их цену — невозможна никакая устойчивость во времени и следовательно, говоря так, как подобает говорить людям, невозможно ни прошлое, ни будущее, но только вечное становление мира и в нем биологическая цикличность живых существ»¹⁷.

Уже с конца XIX в. история перестает восприниматься как только противостоящая природе и отличная от нее, она становится местом человеческого действия, местом вызревания и разрешения конфликта. Причем речь идет уже не о *homo universalis* эпохи Нового времени, а о человеке «из плоти и крови», борющемся за осуществление своих интересов. История — не просто рациональная схема, пригодная для реконструкции предшествующих состояний или предвидения грядущего будущего, она превращается в теоретический инструмент, способный не только осмыслить и понять мир человеческих взаимоотношений, но и изменить его, история становится «операциональной». Поэтому исторический и политический пласты философской рефлексии оказываются теснейшим образом взаимосвязаны, и при этом переосмысление политического зачастую начинается именно с форм артикуляции исторического опыта, созданных предшествующим столетием. Сама история теперь воспринимается как «открытый интерпретации беспредельный мир смысловых отношений, которые... как будто сливаются во все расширяющемся общем смысловом потоке»¹⁸. Конкретные

¹⁶ *Arendt H.* La crise de la culture (trad. franç. Between past and future). Paris: Gallimard. P. 102—105, 107.

¹⁷ *Ibid.* P. 14.

¹⁸ *Яценко К.* Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 269.

факты политической истории от наиболее важных — мировые войны, революционные события, становление и крушение тоталитарных систем — до мелких и, на первый взгляд, незначимых для крупнейших политических мыслителей перестают быть одними лишь фактами, они артикулируются в рамках вопрошания о политике как таковой, об истории как таковой, вопрошания о нашем отношении к Политике и к Истории. Политическая философия усматривает свою задачу не просто в том, чтобы выявить отдаленные причины того или иного события, но в том, чтобы приблизиться к источнику его смысла. «В событии-символе читается истина времени»¹⁹, — напишет Клод Лефор в 1963 г. Эти события-символы, события-идеи во многом разрушали видимую форму опыта, заставляли пошатнуться существующие схемы и категории, настоятельно требовали их переосмысления. Политический философ оказывался в несколько парадоксальной ситуации, когда он не мог ни полностью ограничиться размышлениями о том, что происходит «здесь и сейчас», ни найти прибежище в замкнутой системе, устанавливающей вечные и неизменные «законы истории». Поэтому положение политического философа должно было восприниматься как специфическая задача — подчинение испытанию особенным, частным, обращению к решению конкретных проблем своего времени, своей эпохи, но при этом следовало позволить этим проблемам вести себя до конца — вплоть до последних и самых древних человеческих вопросов о том, что есть сущность политического, что есть сущность Истории.

На наш взгляд, решающее значение для выявления точки пересечения двух типов рефлексии — осмысления исторического процесса в терминах развития цивилизаций и исторического мышления, основанного на дорефлексивном опыте и понятии традиции — имела феноменологическая философия истории, развитие которой было обусловлено, в первую очередь, хайдеггеровской критикой «метафизики субъективности». Хайдеггер подверг жесткой критике само основание эпистемологической модели истории Нового времени — субъект-объектное отношение к действительности и его центральное звено — трансцендентальный субъект как неизблемую исходную точку всякой рефлексии о конечном и временном, позицию абсолютного наблюдателя. «Когитальное сознание» модерна — будь то субъект декартового *cogito* или кантовский трансцендентальный субъект — всегда вне времени и пространства; для него неважно, кто мыслит — француз ли

¹⁹ Lefort C. Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty. Paris, 1976. P. 61.

XIX столетия или немец века XVII... Для Хайдеггера же имеет значение как раз обратное: коль скоро бытие ест время, то и субъект выступает в качестве вот-бытия (*Dasein*), он живет в конкретном историческом промежутке времени, в конкретной точке пространства и мыслит, исходя из этой точки в пространственно-временной системе координат, из особой экзистенциальной и хронотопической ситуации. Историчность, таким образом, относится к сфере человеческого существования — причем существования не в качестве познающего мир (и соответственно выявляющего в этом мире причинные и иные связи) субъекта, а в качестве субъекта практического, т. е. понимающего, действующего, страдающего. В действительности не история принадлежит нам, но мы принадлежим истории, скажет позднее Гадамер²⁰.

В рамках этой системы эпистемологический статус истории заменен на онтологический, а сфера практического действия (к которой как раз и относится политика) является первичной и основополагающей, что запрещает рассматривать действие как простое применение теоретического знания к действительности. А практическая сфера нуждается в знании, глубоко укорененном в опыте. Так возникает модель практического разума (*phronesis*), способная принять во внимание ту глобальную ситуацию, в которой призван действовать индивид, отказавшийся от универсалистских претензий теоретического разума, выстраивающего иерархический порядок ценностей.

Итак, как сделать практический разум восприимчивым к традиции? Здесь важна герменевтическая концепция действенно-исторического сознания Г.-Г. Гадамера. Это понятие, заимствованное Гадамером из литературной критики, где оно использовалось для описания различных рецепций литературного произведения и их изменений в истории, направлено на снятие противоречий модерна. С помощью этого понятия Гадамер хочет показать, что человек не способен освободиться от исторического становления, дистанцироваться от него таким образом, чтобы прошлое превратилось для него в объект. Сознание человека всегда детерминировано конкретной исторической ситуацией; человек несет груз этого прошлого, с которым вынужден соотносить свои действия. Действенно-историческое сознание есть осознание субстанциональности истории, т. е. осознание того факта, что история всегда, постоянно работает в нас, и это знание никогда не может превратиться в знание абсолютного субъекта. В этом гадамеровском понятии заключено скорее осознание собственных границ человека,

²⁰ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 329.

предостерегающее от принятия принадлежащей модерну идеи достижения с помощью сознания полной транспарентности своего Я или общества. Идея о том, что социальная и политическая действительность далеко не во всем прозрачна и пластична для индивидуального человеческого разума, на нее направленное, что свет разума, проходя через толщу человеческих дел и исторических событий, преломляется и искажается, подобно солнечному лучу, проходящему через водяную среду, высказывалась еще в конце XVIII в. англичанином Эдмундом Берком, считающимся в западноевропейской традиции политической мысли родоначальником консервативного стиля мышления. А французский консерватор Жозеф де Местр называл политику «экспериментальной наукой», подчеркивая тем самым ее теснейшую зависимость не столько от рациональных процедур, сколько от всей совокупности человеческого опыта, непосредственно связанного с историей и традицией.

Разумеется, позиция философии XX в. по этому вопросу более нюансирована и далеко не во всем укладывается в рамки традиционного спора «Древних» и «Новых»: ее нельзя квалифицировать как «антимодерн» в пользу «предмодерна», т. е. как сугубо консервативную на классической шкале идеологий. Гадамер не против модерна как такового; он против превращения разума в единственный легитимный источник истины и против превращения традиции в совокупность верований, которые в их обманчивой «спонтанности» должны быть подвергнуты критике, равно как и сциентистский подход к традиции как к «объекту». Выступая с критикой модели рефлексии, разработанной в эпоху модерна, Гадамер отмечал, что одним из ее слабых мест является то, что «понятие самопонимания здесь предполагает, что от всех догматических предубеждений можно освободиться благодаря внутреннему самопродуцированию разума, а итогом такого самоконструирования трансцендентального субъекта становится его тотальная прозрачность для себя самого»²¹. На самом же деле само понимание следует рассматривать не столько как просто действие субъективности, сколько как включенность в процесс передачи, в котором настоящее и прошлое взаимоопосредуются. Ведь человеческое сообщество представляет собой не что иное, как след, оставленный работой истории, «складка» (как скажет позднее Деррида), в которую оказалось вписано событие истины. Однако же работа истории — это не слепая одиссея бытия, обрекающего всех

²¹ Гадамер Г.-Г. Марбургская теология // Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск: Пропилеи, 2007. С. 47.

на односторонность некоей неодолимой перспективы. Ведь прежде чем стать границей человеческого познания, традиция является шансом, данным человеку в процессе самопонимания. Работа истории открывает безграничное поле диалога с традицией, которая перестает быть монологичной и превращается в осознанный выбор, приближающий к истине истории. Понимаемый таким образом подход к прочтению прошлого и его сохранению позволяет преодолеть парадокс «инакости прошлого»: дистанция, отдаляющая нас от прошлого, разрушает нашу связь с ним, превращая его в объект, подобный объекту в естествознании.

Отказываясь от понятия трансцендентальной рефлексии и трансцендентального субъекта, Гадамер также неизбежно направляет свою философскую герменевтику к понятию истории. Однако же он тщательно дистанцируется не только от трансцендентализма, но и от антипросвещенческого романтизма, стараясь не попасть в ловушки консерватизма. Главное заблуждение романтиков, по Гадамеру, состоит в том, что они поставили вопрос об исторической традиции и реабилитации предрассудков, оставаясь в поле рассуждений самого Просвещения. Предрассудки — одна из любимых категорий Просвещения, обозначающая то, от чего следует избавиться, чтобы начать мыслить самостоятельно, без опоры на авторитет²². Иными словами, предрассудки — это антипод разума, то, от чего разуму надлежит избавиться. Антипросвещенческий романтизм воспринимает дилемму разум/предрассудки, меняя ее «полюса», но рассуждая в той же логике противопоставления, только избирая в качестве опорного элемента своей теоретической конструкции не разум, но миф, не современность, но древность, не современное государство, но истинное (дореформационное) христианство²³. Выход за пределы этой дилеммы, по Гадамеру,

²² Характеризуя этот тип мышления, И. Кант различает три максимы, «свойственные для «идеи общего для всех чувства»: «1. мыслить самостоятельно; 2. мыслить, ставя себя на место другого; 3. всегда мыслить в согласии с самим собой». Первая из этих максим свойственна той форме мысли, которую Кант называет «мышлением свободным от предрассудков». Эта форма просвещенного разума, вовлеченного в борьбу против гетерономных предустановлений, предрассудков, «причем самый большой предрассудок из всех возможных состоит в том, чтобы представить себе природу, не подчиняющейся правилам, которые рассудок кладет в ее основу своим существенным законом» (*Кант И. Критика способности суждения*, §40 // Сочинения: В 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. С. 135).

²³ См.: *Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991; *Истина и метод*. М.: Прогресс, 1988. С. 317—328.

невозможен до тех пор, пока нашим исходным пунктом будет оставаться самосознание, господствующее над самим собой, пока субъективность является нашей последней референцией. И это убедительно доказывает пример Дильтея, совершившего *эпистемологическую* революцию, но создавшего *иллюзию* двух типов научности, научной рациональности, поскольку историческое сознание у него по-прежнему подчинено критерию рефлексии и не имеет самостоятельно-го онтологического статуса. Поэтому осознание историчности бытия человека требует более глубоких изменений, нежели преобразования методологии — речь идет о фундаментальном перевороте, подчинившем гносеологические и эпистемологические моменты онтологии и открывающем подлинный смысл предструктур понимания. Ведь отношение к традиции, в котором формируется герменевтика, всегда уже в некотором роде предпослано самому себе: в начале конституирования любого объекта есть своего рода круг²⁴, делающий невозможным внешнее положение субъекта к своему объекту, на которое претендует субъект, когда пытается судить традицию судом разума. Поэтому, заключает Гадамер, «разум существует для нас лишь как реальный исторический разум», и, следовательно, «разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность». Поэтому-то «не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Задолго до того, как мы начинаем полагать себя в акте рефлексии, мы с полной самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем. Субъективность фокусируется системой кривых зеркал. Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому предрассудки отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения, составляют историческую действительность его бытия»²⁵.

Таким образом, Гадамер — благодаря хайдеггеровской онтологии и его понятиям историчности самопонимания — подходит к новой версии историцизма, суть которого не просто в признании историчности

²⁴ «Суть хайдеггеровской герменевтической рефлексии сводится не к тому, что мы сталкиваемся здесь с логическим кругом, а скорее к тому, что этот круг имеет онтологически позитивный смысл. /.../ ...истолкование приступает к делу, вооруженное предварительными понятиями, которые заменяются понятиями более уместными, — именно это постоянное набрасывание-заново, составляющее смысловое движение понимания и истолкования, и есть процесс, который описывает Хайдеггер», — отмечает Гадамер (*Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 318—319*).

²⁵ *Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 328—329.*

человеческого бытия или рассмотрении социальных процессов как истории сознания, а в утверждении, что именно История задает норму и именно в Истории мы находим основания легитимности. Основание этой концепции — гадамеровский феноменологический анализ и онтологическая интерпретация трех главных понятий: предрассудок, авторитет и традиция. Примечательно, что используя эти хорошо известные мотивы антипросвещенческого романтизма, всегда тяготевшего к консервативному стилю мышления, Гадамер высвечивает совершенно иные отношения между этими понятиями, приходя к совершенно новой их артикуляции и конфигурации, нежели у романтиков. Ход его мысли противостоит одновременно и критической рефлексии Просвещения, и романтизму анти-Просвещения. Следуя за Хайдеггером и его новой онтологией и ставя под вопрос примат сознательного суждения в отношении человека к миру, Гадамер вообще выходит за пределы парадигмы философского мышления модерна: он не разводит традицию (и сопутствующие ей понятия предрассудка и авторитета) и разум по разным полюсам когнитивного поля, но, напротив, снимая «абстрактную противоположность между традицией и исторической наукой», максимально сближает их: «безусловной противоположности между традицией и разумом не существует»²⁶. И в этом случае предрассудок — уже не ложное или необоснованное суждение, но важнейшая составляющая *понимания*, связанного с исторически конечным характером человеческого бытия; авторитет — не категория (политического) мышления, самым тесным образом связанная с господством и слепым повиновением чужой воле, но акт признания другого высшим в некоем суждении или оценке; традиция — не то, что скрывает и затемняет происхождение любого института или человеческого деяния, но «точка пересечения свободы и истории как таковых»²⁷. Традиция должна быть постигнута, принята, сохранена, и в этом она — акт разума, поэтому-то и «сохранение старого является свободной установкой не в меньшей степени, чем переворот и обновление»²⁸.

Кроме того, традиция теснейшим образом связана и с авторитетом. Связка двух этих понятий, также хорошо известная в истории философии и также соотносимая обычно с консерватизмом, должна быть понята совершенно иначе, полагает Гадамер. Под авторитетом обычно понимали то господство, то насилие, т. е. слепое подчинение, и обращали критику этого понятия против современных диктаторских режимов.

²⁶ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 336, 334.

²⁷ Там же. С. 334.

²⁸ Там же. С. 335.

Авторитет действительно может стать источником предрассудков, если он заключает в себе слепое и некритическое следование чужим суждениям; однако Просвещение упустило из виду возможность того, что авторитет может быть и источником истины: авторитет личности «имеет своим последним основанием вовсе не акт подчинения и отречения от разума, но акт признания и осознания»; «авторитет покоится на признании и, значит, на некоем действии самого разума, который, сознавая свои границы, считает других более сведущими»²⁹. Авторитет получает свой подлинный смысл благодаря тому, что он способствует вызреванию свободного суждения: иметь авторитет означает пройти через горнило сомнений и критики.

Онтологизация истории и традиции, на наш взгляд, позволяют осуществить действительно критический подход к понятию цивилизации и связанной с ней традиции, т. е. очертить границы, в рамках которых эти понятия являются обоснованными. Встает вопрос об оценке традиции: в какой мере и кто может судить о том, что та или иная традиция достойна сохранения, что именно она является определяющей для сохранения данной цивилизации т. е., в конечном счете, для безопасности последней? И способна ли философия или история взять на себя такую ответственность? Ведь, как признает герменевтика, философ и историк живут в своем времени, разделяя его пристрастия и чувства ненависти или участия. История создает историка в той же мере, в какой историк создает историю, замечает Поль Рикер. Именно поэтому «определение объективности из «логического» превращается в «этическое»»³⁰. Историк и судья, рассуждает Рикер, стремятся к истине и справедливости, и это стремление побуждает их занять «позицию третьего лица» в отношении участников социального действия в публичном пространстве, принять «обет беспристрастности». Однако абсолютного третьего лица не существует. Рикер полагает необходимым в оценках подобного рода к паре «историк» и «судья» прибавить третьего «партнера» — гражданина. «Он появляется как третье лицо во времени; его точка зрения структурируется на основе собственного опыта... С другой стороны, его вмешательство никогда не кончается... Но он пребывает в поисках достоверного суждения, которое было бы решающим, как приговор судьи. Во всех отношениях он остается последним арбитром»³¹.

²⁹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 332.

³⁰ Рикер П. История и истина. СПб.: Алетейя, 2002. С. 46—47.

³¹ Рикер П. Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. С. 467.

Именно поэтому следование герменевтике традиций не означает простого «восхождения к корням» и «истокам». Конечно, традиция — это события, действия, плоды культуры, которые возникли намного раньше действующих ныне; которые вписаны во временную длительность и которые направляют и ориентируют сегодняшние дела, события, мысли и настроения. Но традиция — это не только постоянно воспроизводимое прошлое; коль скоро речь идет об открытости традиции, мы подразумеваем ее изменение и развитие. Именно это, видимо, следует иметь в виду, когда мы говорим о критическом отношении к традиции. Традиция не должна постулироваться в качестве некоего незыблемого основания, как это зачастую делается в отечественных исследованиях по цивилизационной проблематике. Характеризуя цивилизационные особенности России, как правило, ссылаются на русских религиозных философов рубежа XIX—XX вв. и в качестве таких специфически российских черт выдвигают (введенную А. С. Хомяковым) идею соборности — как «сплочение свободных людей, основанное на христианской любви и привязанности к отечеству, к духовным ценностям святой Руси. Данная категория («собор» — «храм») — синтез веры, мысли и действия, превознесение гармонического единства общего, особенного и единичного при обеспечении самостоятельности единичного и особенного: свобода человека и его святое право на взаимопонимание, консолидацию»³²; в русском обществе в силу его религиозного и общинного традиционализма «соборность становится категорическим императивом человеческого бытия»³³. Конечно, православная соборность выработала особый тип мировоззрения, основанный на преобладании моральных приоритетов над материальными. Тип так называемого русского «нестяжательства», безусловно, повлиял на характер хозяйствования, основными чертами которого стали: способность к самоограничению — направленность не на потребительскую экономику и не на постоянное наращивание объемов производства в качестве самоцели, а на обеспечение самодостаточности; отношение к собственности как к функции труда, а не капитала; общинные и артельные формы организации производства.

Или еще одна из характерных черт российской цивилизации, часто упоминаемая в исследованиях такого рода, — византизм, представляющий собой впитанное через принятие христианства культурное

³² Цит. по: Специфика российской цивилизации и культуры. Владивосток, 1997. С. 11—12.

³³ Решетникова Н. С. Культурно-цивилизационное своеобразие России как предмет философской рефлексии: Автореф. Астрахань, 2012. С. 16.

наследие Византийской цивилизации, подразумевающее и пересадку на русскую почву византийской образованности через развитие местного духовенства, и установление придворных обычаев на Руси, и укрепление самодержавия. В частности, К. Н. Леонтьев считает, что именно византийскому православию принадлежит определяющее значение в процессе генезиса российского общества: «Византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы проникает насквозь весь великорусский общественный организм»³⁴. Основы нашей государственности, семейственности, художественного творчества тесно связаны с византизмом, глубоко проникнуты им. В художественном творчестве это выражается в идейном содержании и византийских формах. В семье византизм проявил себя через патриархальность и глубокую религиозность.

«“Русская идея”, — пишет современный следователь М. И. Долгушин, — выступает как философско-религиозная традиция, отражающая искания авторитетных основных направлений: славянофильство, западничество, евразийство и религиозная философия. Они заложили фундамент мировоззрения, ориентированного на “собрание Духа”. Традиции православия, соборности и цельности духа рядом своих свойств оказались в XXI в., в российской действительности данные устои прошли через три общественно-экономические формации. Традиции являются ядром менталитета и развивают духовные начала жизни»³⁵. Разумеется, нельзя отрицать того факта, что православие как национальное вероучение, в идеологическом смысле противостоящее западно-католическому миру, сыграло важную роль в становлении российской цивилизации и обусловило ее неповторимый облик в общественном устройстве и сознании. И факт этот находит всеобъемлющее отражение в русской литературе и философской рефлексии, в частности, и в разработанной А. С. Хомяковым идее соборности как идее гармоничного единства всеобщего и единичного на основе идеального мироустройства. Русские мыслители — Ю. Ф. Самарин, К. Н. Леонтьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков — говорили о таких проявлениях православного влияния в русской жизни, как патриархальность, общинность, традиционализм, смирение, пассивность, преобладание моральных ценностей над материальными, а также о духовном голоде, неудовлетворенности, искании божественной правды, идеологических поисках.

³⁴ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Записки отшельника. М., 1992. С. 49.

³⁵ Долгушин М. И. Диалектика традиции и модернизации в историческом процессе. Пермь, 2007. С. 344.

Но где мы видим эти черты в современной нам российской действительности? И каким образом можно совместить в рамках одной теоретической концепции такие черты российской цивилизации, как ее «соборность» и приоритет православных ценностей с признаваемыми всеми полиэтничностью и поликонфессиональностью России?³⁶ Кроме того, следует иметь в виду, что российская цивилизация, как и любая другая, не носит «дискретного характера», поэтому совершенно невозможно «изъять» из процесса ее осмысления семидесятилетие советской власти, квалификация которого в терминах «соборности» и «святости» нелепа. Да и социологические данные говорят скорее в пользу того, что современное российское общество представляет собой скорее атомизированное общество, нежели духовную общность, тем более объединенную некоей религиозной идеей³⁷. Религиоведы приходят к выводу о том, что, несмотря на «религиозный ренессанс» в посткоммунистической России, современное российское общество

³⁶ Уже Н. Я. Данилевский утверждал, что само формирование русского этнического типа, ставшего «ядром» российской этно-национальной структуры, шло путем наложения на восточнославянскую основу финских, тюркских, монгольских и других этнических наслоений. Он признает возможность существования полинационального государства, объединяющего, кроме коренной, и другие национальности, которые, в этом случае, при сохранении своих этнографических особенностей, умерли для самостоятельной политической жизни.

³⁷ Социологические данные свидетельствуют о парадоксальности «религиозного ренессанса» в посткоммунистической России. С одной стороны, атеистами признанот себя лишь 5 % населения. С другой — лишь 10 % респондентов регулярно соблюдают все обряды и посещают церковь [2]. И хотя большинство из них причисляют себя именно к традиционным религиям, в целом россияне отказывают церкви в роли главного источника моральных ценностей для подрастающего поколения. Так, по мнению 67 % опрошенных, дети и молодежь должны приобщаться к нравственности и морали прежде всего в семье, во вторую очередь — в школе (17 %). Церковь же в качестве источника моральных ценностей называют только 4 %, тогда как телевидение и другие СМИ 5 % респондентов. (См.: *Гаврилов Е. О. Метаморфозы религиозности в современной России в контексте глобальных социальных изменений // Вестник Томского университета. № 352. 2011. С. 42—44*). На круглом столе «Историческая память России» приводились данные соц. опроса: верующими и соблюдающими религиозные обряды признали себя 11,7 % россиян. 53,5 % считают себя верующими, но не соблюдают обряды; безразлично относятся к религии 5,3, атеистов 5,3 %. Православных 60,7 % (*Солобожникова В. С. Политические партии современной России: между светскостью и религиозностью // Известия Саратовского ун-та. Сер. «Социология. Политика». 2005. С. 83*), См. также данные, приведенные в статье: *Синелина Ю. Ю. Этапы изменения религиозности населения в России (1989—2006) // Государство, религия и Церковь в России и за рубежом. № 4. 2009.*

представляет собой вариант светского общества со всеми присущими ему атрибутами. Кроме того, даже религиозность россиянина сегодня существенным образом отлична от религиозности XIX столетия: отсутствие ее непосредственной связи с религиозной практикой, полагает Виталий Унрау, породило феномен «неопределенной религиозности», который был связан с повышенным интересом к эзотерической литературе разного рода и потому «шел в разрез с историческим типом русской религиозности, выраженный в «православной соборности» и содержащий в себе черты Евангелия и Византизма. Немалую роль в этом сыграл секуляризм в его личностном значении, индифферентное или скептически-циническое отношение к религиозным ценностям и нормам, выработанное у части населения в советский период»³⁸.

Как представляется, в случае с Россией с ее действительной полиэтничностью и поликонфессиональностью определение цивилизационных особенностей и традиций через конфессиональные или этнические признаки приводит в теоретическом плане к противоречиям, а в практическом — чревато серьезными политическими последствиями, представляющими угрозу безопасности. Ведь конфликты на национальной или конфессиональной почве сегодня — одни из самых болезненных и трудно регулируемых. Всегда нужно помнить, что развитие национальных и этнических идентификационных процессов приводит не только к культурному ренессансу, но способно вызвать вспышки националистических или ксенофобских настроений. На наш взгляд, такой чертой, которая в чисто научном плане способна выразить богатство российской культурно-исторической традиции, является специфический тип индивидуализации личности, который сложился в российской истории³⁹.

Процесс индивидуализации личности в России и на западе начинается примерно в одно и то же время — начиная с эпохи позднего Воз-

³⁸ Унрау В. Религиозность в современной России // Вестник Челябинского университета. № 40. 2009. С. 61—62. «На современном этапе своего развития в православной религиозности присутствует ряд проблем, которые не всегда соотносятся с традиционным православным учением, — утверждает автор. — Например: одной из них может являться восприятие духовенством такого понятия, как Церковь, бывающее прямо противоположным традиционному понятию «соборности». Выражено оно, как правило, в участии в движении экуменизма» (там же).

³⁹ См., в частности, работы А. Г. Глинчиковой (Например, *Глинчикова А. Г., Федорова М. М.* Политическая идентичность России в условиях глобализации // Россия в диалоге культур. М.: Наука, 2010 и др.).

рождения. Однако на западе процесс индивидуализации, опосредованный «индивидуализацией веры» в период Реформации, привел к возникновению нового атомизированного индивида и, как следствие, — к трансформации патерналистского типа общности в гражданский тип. «Ключевыми историческими событиями для осуществления принципа субъективности стали Реформация, Просвещение и Французская революция, — напишет Ю. Хабермас. — Благодаря Лютеру религиозная вера обрела рефлексивность, в одиночестве субъективности божественный мир превратился в нечто установленное благодаря нам. /.../ Затем Декларация прав человека и Кодекс Наполеона воплотили в жизнь принцип свободы воли как субстанциальной основы государства в противовес исторически данному праву... Таким образом, религиозная жизнь, государство и общество, равно как и наука, мораль и искусство превращаются в модерне в соответствующие воплощения принципа субъективности»⁴⁰. Сообщество, таким образом, здесь возможно как объединение свободных индивидов, каждый из которых, в свою очередь, конституируется через взаимное признание как свободная воля. В России же действовали совсем иные механизмы индивидуализации. Здесь самодовлеющим фактором социальной и политической идентификации было не столько индивидуальное, сколько коллективное начало. А. Глинчикова утверждает, что в России процесс секуляризации проходил в те же сроки, что и в западной Европе, но проходил иначе и имел иные последствия для российского общества и государства. Результатом этого процесса стало формирование в России не столько гражданского (как это имело место на Западе), сколько патерналистского типа общества со всеми присущими ему характеристиками: все усиливающаяся централизация власти и приверженность к волевым и силовым решениям политических проблем, неразвитость гражданского общества, его слабая способность к самоорганизации и как следствие — значительная гражданская апатия и низкая толерантность. «Поддерживая линию на неуклонную централизацию власти и привычно равнодушное отношение граждан к уничтожению механизмов представительства своих интересов, авторитарно-традиционалистский политический комплекс невольно олицетворяет и весь исторический облик российской цивилизации. Главенство старой нормы авторитаризма «кто наверху, тот и прав», получившей новую историческую редакцию, сегодня девальвировало многие иные черты отечественной культуры. В настоящее время, как и века назад,

⁴⁰ Хабермас Ю. Философский дискурс о Модерне. М.: Весь мир, 2003. С. 17—18.

исполнительство осталось главной гражданской доблестью общества, лояльность режиму — признаком патриотизма, а пассивное ожидание благ — базовой социальной ценностью»⁴¹, — отмечает в этой связи известный российский политолог А. И. Соловьев.

Разумеется, преодоление этих негативных моментов и формирование ответственного автономного типа личности — процесс не простой и не быстрый. Однако он подразумевает не столько изживание коллективистских моментов, сколько формирование иной динамики, иной конфигурации коммунитаристской и индивидуализирующих традиций в жизни российского общества.

⁴¹ *Соловьев А. И.* Цивилизационный облик российской политики: теоретические аспекты // *Власть.* № 11. 2008. С. 10.

МОРАЛЬ, СПРАВЕДЛИВОСТЬ И КУЛЬТУРНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ

(А. В. Прокофьев)

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Цель данной главы — проанализировать те проблемы и трудности, которые ставит перед нормативной этикой, и в особенности перед теорией справедливости, факт существования культурного разнообразия. Важность этой тематики определяется тем, что обладатели разных культурных идентичностей остро нуждаются в нормативных критериях, позволяющих им создать оптимальную в нравственном смысле систему взаимоотношений. Каждый из них имеет потребность в хорошо аргументированном и практически операционализуемом ответе на вопрос: какое нравственное значение имеют различия между людьми, сформировавшиеся за счет их принадлежности к разным культурным сообществам и традициям? В противном случае они рискуют проявить нечувствительность к морально обоснованным потребностям другого человека или недостаточную терпимость к тем его особенностям, которые заслуживают нейтрального отношения, уважения или даже одобрения.

Точкой отсчета для определения нормативных оснований межкультурного взаимодействия должно стать исходное представление о морали. Мораль является такой сферой культуры и духовно-практического опыта индивидов, которая формирует критерии, позволяющие оценивать качество межчеловеческих отношений. По самому общему смыслу понятий «моральный» или «нравственный», моральное (нравственное) качество отношений между людьми определяется тем, в какой мере эти отношения воплощают в себе неинструментальную ценность каждого представителя человечества: в какой мере уважение к интересам и потребностям другого человека ограничивает поступки, продиктованные эгоистической или социально-конформистской мотивацией, и в какой мере оно само становится основой для совершения поступков. Деятельное признание неинструментальной ценности другого человека выражается в нескольких практических стратегиях:

во-первых, в невреждении, которое зафиксировано в виде фундаментального нравственного запрета на насилие, но не связано с одним лишь тривиальным применением физической силы, во-вторых, в оказании помощи в ответ на явно выраженную ситуативную потребность в ней, и, наконец, в-третьих, в осуществлении заботы, которая, в отличие от простой помощи, предполагает многостороннюю поддержку другого человека, включающую создание условий для его полноценной самореализации и для переживания им жизненного благополучия¹. Эти стратегии переплетены между собой и корректируют друг друга в определенных практических контекстах. С этим связано то обстоятельство, что хотя мораль в целом может считаться абсолютной, нравственные предписания, диктующие каждую из перечисленных стратегий, не носят абсолютного характера, то есть они могут ситуативно приостанавливать действие друг друга. Например, невреждение может ограничивать возможности оказания помощи, а требование помочь может влечь за собой вынужденное причинение вреда.

Одна из ключевых характеристик нравственных ценностей и норм — универсальность. Суждения, в которых задействованы моральные понятия, претендуют на всеобщий характер. Эти суждения таковы, что, высказывая какое-то из них в определенной ситуации, мы предполагаем две вещи: то, что мы сами будем воспроизводить его во всех подобных случаях, и то, что любой разумный и наделенный моральной чувствительностью человек должен присоединиться к нему. В противном случае он сам заслуживает морального осуждения. Например, действия, причиняющие ущерб, могут быть описаны пострадавшим от них человеком исключительно в терминах личной обиды или же в моральных терминах: как неуважение к его человеческому достоинству. Именно во втором случае высказывание суждения порождает обязанность последовательности в будущем и ожидание всеобщей поддержки. Универсализуемые суждения являются таковыми, поскольку опираются на принципы и нормы, которые не содержат указаний на конкретных индивидов. Они включают в себя лишь описания, под которые могут попадать разные индивидуальные субъекты. При этом обязательность принципа или нормы не меняется в зависимости от того, какие именно индивидуальные субъекты, соответствующие описанию, оказались задействованы в конкретной ситуации, требующей

¹ Ср.: *Gert, B. Morality: Its Nature and Justification*. N. Y.: Oxford University Press, 2005. P. 159—275; *Апресян Р. Г. Общественная мораль: развитие понятия // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под ред. проф. Р. Г. Апресяна. М.: Альфа-М, 2009. С. 467.*

оценки или принятия решения². Данное обстоятельство относится как к потенциальному деятелю, так и к тем людям, чьи интересы затрагивает его действие. Поэтому можно сказать, что универсальность моральных принципов и норм состоит в их «общадресованности», не позволяющей носителю обязанности уклоняться от ее исполнения по субъективным причинам, и в «беспристрастности», не позволяющей ему произвольно выбирать тех, по отношению к кому та или иная обязанность должна исполняться.

Существенным водоразделом внутри морали является водораздел между двумя группами нравственных ценностей и принципов, Одна из них обозначается с помощью понятий «справедливость» и «честность», другая — с помощью гораздо более широкого ряда терминов, в котором присутствуют такие понятия как «любовь», «милосердие», «забота», «благожелательность», «благотворительность». Их можно условно обозначить как «этика справедливости» и «этика любви». Эти группы нравственных требований находятся в состоянии чрезвычайно сложного и внутренне противоречивого взаимодополнения. Специфика этики справедливости задана следующими характеристиками. I. Она выражает себя в требованиях, общим знаменателем которых служит недопустимость морально неоправданных преимуществ в ситуациях конфликта интересов. В качестве цели справедливого человека выступает не благо другого как таковое, не максимально возможное улучшение качества его жизни, а всего лишь выделение ему честной доли тягот и благ. II. Рикер отождествил справедливость с нормативной «логикой эквивалентности (соответствия)», которая сосуществует в морали с «логикой избытка»³. В сфере «логики эквивалентности (соответствия)» всегда присутствует большая или меньшая определенность того, что требуется от человека в виде исполнения обязанности. Определенность поддерживается с помощью целой системы критериев-эквивалентов: воздаяние и компенсация соответствуют причиненному вреду, исполнение обещания — его исходному содержанию, вознаграждение — заслуге, помощь — характеру нужды или бедствия и т. д. «Логика избытка», свойственная этике любви, напротив, ориентирует человека на постоянное превышение планки, заданной этими критериями, в направлении большего самоограничения, больших

² Ср.: *Hare R. Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point.* Oxford: Clarendon Press, 1981. P. 107—116; *Mackie J. Ethics: Inventing Right and Wrong.* London: Penguin Books, 1990. P. 83—89.

³ См.: *Ricoeur P. Love and Justice // The Hermeneutics of Action.* London: Sage Publications, 1996. P. 34—36.

жертв ради другого человека. 2. Этика справедливости имеет безусловно обязательный характер. Она предъявляет моральному субъекту категорические требования, а не рекомендации, выражающие представления о человеческом совершенстве. Исполнение таких требований предполагается во всех случаях, когда ситуация создает для этого возможности. Действующему субъекту не предоставляется простора для произвола и собственного усмотрения, то есть для выбора поводов и форм реализации долга справедливости. 3. В перспективе этики справедливости моральная оценка не только собственных, но и чужих действий превращается в долг. Здесь не действует известное изречение «не судите, да не судимы будете», не действует посылка, согласно которой право на моральное суждение о другом может иметь лишь тот, кто сам совершенен. 4. Понятие «справедливость» оказывается тесно и непосредственно связано с понятием «право» («правомочие»). В рамках радикальной трактовки этой связи, например предложенной Дж. С. Миллем, долг справедливости и есть такая нравственная обязанность, которой соответствует право другого⁴. Тот, чье благо зависит от выполнения другими людьми их обязанностей справедливости, уполномочен требовать от них исполнения долга и (или) возмещения причиненного ему вреда. Он может при этом использовать принуждающее воздействие: силу общественного аппарата охраны правопорядка или, в некоторых случаях, собственную силу. Так ли однозначна эта связь, выступает ли понятие «право» обязательным смысловым центром этики справедливости, является ли оно прямым и непосредственным выражением нравственного достоинства человека? Эти вопросы предполагают возможность дискуссий. Однако не вызывает сомнений тот факт, что в структуру этики справедливости понятие «право» вписано органично, его использование не вызывает неудобств как у тех, кто истребует право, так и у тех, кто обеспечивает его реализацию. Этика любви структурирована принципиально иным образом, понятие «право» ограничивает многие из ее интенций и смещает многие из ее приоритетов.

В свете проведенного выше краткого анализа понятий «мораль» и «справедливость» поставленная в начале этого раздела задача должна быть конкретизирована следующим образом. Существует необходимость сформировать критерии отношения к другому: а) в перспективе универсальной, предельно категоричной, судящей, связанной с морально оправданным насилием нравственной категории «справед-

⁴ См.: Милль Дж. С. Утилитарианизм // Утилитарианизм. О свободе. СПб.: Издание книгопродавца И. П. Первозникова, 1900. С. 170.

ливость»; б) с учетом того, что этот другой является обладателем иной культурной идентичности, черпающей свое содержание из длительно существующей культурной традиции. Эти же критерии должны превратиться в основу для формирования собственных ожиданий по отношению к действиям другого, которые затрагивают мои интересы, поскольку я также выступаю в качестве культурно специфического субъекта. Поиск моральных критериев, регулирующих взаимодействие обладателей разных культурных идентичностей, осуществляется внутри двух проблемных полей нормативной этики. Они формируются вокруг следующих вопросов. 1. Имеет ли культурная специфика другого человека моральную значимость, на каком основании и в каких формах она должна учитываться в качестве фактора, определяющего характер взаимодействий между людьми? 2. Предполагает ли учет культурной специфики другого человека необходимость создания специальной шкалы для оценки его действий, отличной от той, по которой осуществляется оценка действий представителей своей собственной культурной традиции?

В первом случае на уровне идеализированной теоретической модели культуры могут рассматриваться исключительно как разные системы видения мира и разные образы жизни, не имеющие содержательных моральных разногласий. Основной практической дилеммой является выбор между поддержкой и игнорированием претензий сообществ на сохранение своей культурно-языковой специфичности в условиях, когда та размывается в ходе ассимиляционных процессов или деградирует в результате смены жизненного уклада. Из тезиса об универсальности морали вполне может вытекать вывод об отсутствии нравственной обязанности поддерживать такие претензии, поскольку подобная поддержка была бы проявлением пристрастного отношения к данному сообществу, в сравнении с теми, которые не находятся под угрозой ослабления и исчезновения. Взаимосвязь обязанностей и прав, свойственная для этики справедливости, дополняет этот вывод тезисом об отсутствии у членов находящегося под угрозой культурного сообщества права на поддержку, требующего воплощения в законодательстве и практике принятия управленческих решений. Однако вывод о несправедливости поддержки культурных сообществ не предрешен. Нарушение принципа беспристрастности может оказаться мнимым, подобно тому как мы не считаем пристрастным отношением помощь тем людям, которые оказались в нужде или в опасности, в сравнении с теми, кто не попал в такую ситуацию.

Государственная поддержка культурного своеобразия, моральный статус которой стоит под вопросом, имеет разные аспекты. Ради своего выживания или благополучия культурные сообщества могут требовать перераспределения доходов и богатства, перераспределения власти, перераспределения символических ресурсов. Основным контекстом, в котором осуществляются подобные мероприятия, является внутренняя политика неоднородных в культурно-языковом отношении государств. На защите своих интересов настаивают длительно проживающие на определенной территории или, напротив, недавно переселившиеся на нее культурные меньшинства, пытающиеся сохранить свою особую идентичность в длительной исторической перспективе. Однако проблема имеет и определенное международное звучание, поскольку признание прав культурных меньшинств автоматически влечет вхождение этих прав в сферу международного мониторинга и контроля над исполнением прав человека. Если же предположить, что в число прав культурных меньшинств входит и право на политическое самоопределение (вплоть до сепарации), то международный аспект этой проблематики оказывается многократно усилен.

В рамках второго проблемного поля культуры рассматриваются уже не в перспективе одной лишь специфичности их языка, видения мира и образа жизни, но и в перспективе несовпадения некоторых нравственных установок и несовместимости воплощающих эти установки практик. Из тезиса об универсальности морали вытекает убеждение в том, что расхождения с другим человеком в нравственной оценке некой ситуации может означать только неразумие и безнравственность другого. Безусловная обязательность и потенциальная репрессивность «этики справедливости» ведут к тому, что такие проявления неразумия и безнравственности могут, а в некоторых случаях должны подавляться. Определенная часть этих проявлений является не результатом автономного индивидуального выбора, а продуктом исторического творчества культурных сообществ, создающих свои системы нравственных ценностей, общественные институты и устойчивые практики. Отсюда следует, что убежденный в своей моральной правоте человек склонен подвергать расходящиеся с его убеждениями институты и практики иных культурных сообществ моральному осуждению. Он стремится их изменить всеми доступными ему, в том числе силовыми, средствами. Попытки смягчить этот репрессивный потенциал неизбежно попадают под подозрение в нарушении принципа общеадресованности норм морали. Для того чтобы снять это подозрение, нужна специальная аргументация, которая создает возможность определения круга

в равной мере морально приемлемых, не подлежащих нравственной критике, хотя и отличающихся друг от друга решений практических проблем, круга, за пределами которого находятся в подлинном смысле слова предосудительные практики. Границы этого круга должны быть заданы с помощью специальной системы норм и принципов — межкультурного морального минимума (минимума справедливости). Другой, вспомогательный, вариант смягчения потенциальной репрессивности универсальной морали состоит в разведении между собой моральных оценок вообще и оценок справедливости/несправедливости определенных явлений. Нравственное неодобрение не обязательно предполагает, что нарушено чье-то право и что необходимо применение принуждения для устранения последствий этого нарушения. Подчас даже высказывание вполне оправданного нравственного неодобрения является сомнительным с точки зрения самой морали. Вполне возможно, что некоторые случаи неодобрения в отношении обладателя иной культурной идентичности находятся именно в этой нише.

Ряд конкретных проблем, принадлежащих к этому полю, довольно широк: от роли женщин в приватном и публичном пространстве до границ свободы слова и практического самовыражения членов общества. Как и в предыдущем случае, дебаты и конфликты вокруг этих проблем разворачиваются в двух основных контекстах: на уровне международного сообщества и во внутривнутриполитическом пространстве многокультурных государств, которые на настоящий момент составляют в мире очевидное большинство. В нормативном отношении внутренний контекст сложнее, чем международный, поскольку в нем задача не исчерпывается выявлением и преобразованием нравственно неприемлемых институтов и практик. Кроме вопроса нравственной оценки, стоит вопрос о совместимости институтов и практик в едином организованном общественном пространстве. Политическая и общественная система определенного государства не только должна соответствовать идеалу справедливости, но и иметь достаточную однородность и согласованность для сохранения политического сообщества, способного ставить перед собой общие цели, для обеспечения управляемости, для поддержания единого правового пространства и т. д. Даже если определенные институты и практики, созданные той или иной культурой в ходе ее исторического становления, не могут оцениваться как несправедливые, они могут оказаться структурно несовместимыми с практиками и институтами большинства. Несправедливость в этом случае состояла бы в их признании или попытке их внедрения в рамках конкретной общественно-политической системы. Это означает, что

отсутствие оснований для их критики в общем, абстрактном смысле или на международном уровне не предрешает решение вопроса об их допустимости во внутреннем контексте любого из многокультурных государств. Здесь требуются дополнительные критерии, которые позволяют установить, какие практики и институты должны быть взяты за точку отсчета, а какие должны получать право на существование лишь в меру их совместимости с базовыми институтами и практиками.

В сугубо практическом смысле, наоборот, более сложен контекст международный, поскольку по отношению к нему нет уверенности в том, существуют ли и даже могут ли быть созданы эффективные механизмы реализации нравственных ценностей. Даже если мы найдем способ установить моральный минимум на уровне общих нормативных деклараций, мы не имеем на настоящий момент такой системы законодательства и правоприменения, которая позволила бы обеспечить соответствие политических и общественных институтов, а также устойчивых практик всех стран провозглашенным нормативным стандартам. В принципе и на уровне возможности существует выход из этого затруднения, не требующий установления мирового государства или квази-государства. Сам поиск морального минимума может быть организован так, чтобы оцениваемые на его основе стороны автоматически брали на себя обязательства, чтобы они совместно стремились обнаружить этот минимум и по факту его обнаружения признавали бы его авторитет. Однако при всей привлекательности такой идеи даже самые общие контуры ее практического воплощения остаются неопределенными.

В дальнейшем я попытаюсь охарактеризовать основные теоретические модели, предлагающие нормативные основы совместного существования обладателей разных культурных идентичностей, и подвергнуть их краткому критическому анализу. В этом обзоре будет преобладать материал англо-американской социальной этики, или нормативной политической философии, по той простой причине, что именно в ней за последние 20—25 лет вопрос отношения к культурному разнообразию получил наиболее систематическую теоретическую проработку.

ЛИБЕРАЛЬНОЕ БЕЗРАЗЛИЧИЕ К КУЛЬТУРНОМУ РАЗНООБРАЗИЮ

Данная модель построена на утверждении об отсутствии сколь угодно самостоятельного морального значения любых соображений, связанных с культурным разнообразием и своеобразием. Ключевой

тезис ее сторонников состоит в том, что не существует никаких прав человека так называемого «третьего поколения», будь то в виде коллективных прав культурных групп или индивидуальных прав граждан на сохранение культурной идентичности. В тоже время они могут расходиться между собой в отношении критериев кросс-культурной нравственной оценки и пределов терпимости в отношении культурно-специфических практик и институтов. Отсутствие какой бы то ни было государственной поддержки групп культурной идентичности может сопровождаться стремлением устранить те практики, которые не соответствуют единому, инвариантному стандарту справедливости, опирающемуся на ценности равенства и свободы. Однако оно может сочетаться и с предельно терпимым отношением ко многим нелиберальным и неэгалитарным традициям и институтам. Аргументом в пользу такого отношения оказывается подозрение в том, что за якобы универсальным стандартом справедливости скрывается как раз поддержка определенной, доминирующей культурной группы — группы, ориентированной на однозначный приоритет ценности индивидуальной автономии. А это является нарушением принципа культурного безразличия.

Яркий пример первой вариации либерализма культурного безразличия — концепция Б. Бэрри, стоящего на позициях жесткого морального универсализма. Такой универсализм сводит к нулю значимость любых аргументов, апеллирующих к локальной специфике нормативных регуляторов человеческого поведения. Известная поговорка «у нас здесь дела делаются именно так» не открывает, с его точки зрения, никаких аспектов этической истины. Любые нормативные выводы в социальной этике должны опираться на идею общечеловеческого равенства и прояснять основанную на ней честную систему отношений между гражданами. Равенство и честность предполагают соблюдение широкого круга индивидуальных прав и защиту столь же широкого круга интересов в области благосостояния. Реализация этого общественного идеала обеспечивается, в том числе, за счет нейтральности государственной политики по отношению к культурным системам ценностей и вытекающим из них традиционным практикам. Культурные различия, в особенности имеющие религиозную основу или религиозную форму, должны быть вытеснены в область приватного.

Если кто-то стремится сохранить определенное культурное сообщество в условиях угрозы его полноценному существованию со стороны стихийных процессов ассимиляции, то сама по себе такая угроза,

даже если она очень серьезна, не может быть правомерным основанием для перераспределения власти или ресурсов. Исчезновение какой-то культурной группы или ее территориально локализованной части, не сопряженное с принуждением граждан со стороны государства, не ущемляет ничьих прав, поскольку базовыми правами человека можно пользоваться в любой языковой и культурной среде. Сохранение сообщества, в таком случае, является делом самих его членов и оказывается более или менее успешным в зависимости от их способности аккумулировать средства и координировать усилия.

С другой стороны, если кто-то стремится вести образ жизни, свойственный его родной культуре, в условиях правовой системы, отражающей в определенных аспектах специфику другой культуры (культуры большинства), то его затруднения также не порождают обязательств помощи со стороны общества в целом. В отличие от трудностей инвалидов или бедняков, его трудности носят не объективный, а субъективный характер. Они сродни трудностям человека с так называемыми «дорогостоящими предпочтениями» (коллекционера произведений искусства, любителя высокозатратных видов спорта и т. д.) Неудовлетворенность, связанная с подобными предпочтениями, никогда не компенсируется институтами социального страхования и не служит предметом общественной озабоченности. Более того, люди, сохраняющие образ жизни, свойственный их родной культуре, и несущие в связи с этим определенные потери, в отличие от инвалидов или бедняков, не воспринимают себя в качестве неудачников жизненной лотереи. Напротив, они гордятся своей принадлежностью к традиции, и любая компенсация, связанная с ней, была бы для них унижительной. Поэтому они должны принять цену сохранения верности традиции на себя, а не ждать внешней поддержки⁵.

Очевидно, что и в первом, и во втором случае культурные группы приравниваются по своему статусу к добровольным ассоциациям граждан, создаваемым ими для коллективного решения частных проблем. Справедливость должна гарантировать равные возможности для всех, кто осуществляет выбор образа жизни, вне зависимости от того, является ли этот выбор основанным на особенностях разделяемой с другими культуры или связан с индивидуальной идиосинкразией. С точки зрения либерального универсализма Б. Бэрри, иное отношение к группам культурной идентичности привело бы к легитимизации разорительных, требующих массы усилий и времени политических

⁵ См.: *Barry B. Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism.* Cambridge: Polity Press, 2000. P. 37.

и экономических мероприятий по искусственному поддержанию культурного разнообразия. А это, в свою очередь, стало бы способом отвлечения внимания от действительных проблем распределительной справедливости. Полномасштабная политика культурного признания, в конечном итоге, ущемила бы интересы по-настоящему обездоленных граждан, в числе которых, естественно, присутствуют и представители претендующих на признание культурных обществ. Она оказалась бы очевидным проявлением неравного отношения к гражданам со стороны государства, исполняющего свои социальные функции.

Что касается содержательной специфики отдельных культурных (культурно-религиозных) традиций, которая противоречит идеалу равенства и честных взаимоотношений между гражданами, то либеральный универсализм Б. Бэрри рассматривает ее по преимуществу в качестве предмета преодоления со стороны носителей данной культуры (религии), в качестве своего рода задания для работы над собой. Они часто требуют для себя исключений из законодательства. Однако исключения из законодательства, построенного на принципах соблюдения прав и достижения общего блага, должны быть крайне редким и временным явлением. В этом, по мнению Б. Бэрри, нет ничего шокирующего. Любой закон, вводящий какие-либо ограничения ради поддержания порядка, свободы, общего благосостояния, от ограничения скорости на дорогах до ограничения курения в общественных местах, является более обременительным для одних людей, чем для других. Различное воздействие на разные группы общества не является признаком несправедливости закона.

Честное распределение собственности было бы неудобно для тех, кто обладает нечестно большим ее количеством. Схожим образом честное отношение к религиям стесняет тех, кто выдвигает от имени своей религии такие претензии, которые не могут быть обеспечены в рамках ограничений, предписанных честностью⁶.

Рассматривая в качестве примера убеждение представителей исламской культурной традиции в том, что религия может и должна структурировать публичное пространство, он полагает, что справедливость требует от них значительного самоограничения в этом вопросе. Справедливость, по мнению Б. Бэрри, подобна химеотерапии, которая

⁶ *Barry B. Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism.* Cambridge: Polity Press, 2000. P. 28.

разрушает зловредные свойства определенной религии, но лишь с такими побочными последствиями, которые вполне возможно будут переживаться верующими как ее ослабление⁷.

То же самое, естественно, относится и к тем проявлениям культурных традиций, которые прямо не связаны с религиозностью. Для того чтобы сохраниться в справедливом либерально-эгалитарном обществе, они должны приобрести приемлемый для этого общества вид.

В подобной нормативной перспективе абсолютно недопустимы: 1) нетерпимость по отношению к критическим высказываниям в адрес собственной духовной и социальной традиции, поскольку она ставит под угрозу свободу слова, 2) нарушение прав человека во внутренней жизни культурного сообщества, 3) нарушение права на выход из сообщества и дистанцирование от него, 4) нарушение норм, которые защищают интересы граждан в сфере безопасности и благосостояния, 5) нарушение законодательного воплощения универсальных нравственных установок в отношении животных и природы. Носители определенной культуры, которая включает недопустимые элементы, должны реформировать свои практики, а по возможности и сами убеждения, порождающие их. Это требует значительных усилий и определенных потерь. Однако исполнение долга и не должно быть легким. Например, Б. Бэрри настаивает на недопустимости исключений из законодательства для противоречащих гуманному отношению к животным ритуальных способов забоя скота мусульманскими и иудейскими общинами. Для тех, кто неспособен перестроить эту практику, Б. Бэрри рекомендует обратиться к вегетарианскому образу жизни, который не противоречит ни той, ни другой традиции⁸.

При этом он подвергает сомнению два вида аргументов, используемых для защиты подобных практик. Во-первых, аргумент от нарушения принципа равных возможностей граждан, которое будто бы неизбежно возникает в случае отсутствия исключений из правил. Нежелание пользоваться предоставленной обществом возможностью по религиозно-культурным соображениям, по Б. Бэрри, не тождественно непредоставлению такой возможности: богатство библиотек открыто и для тех, кто считает, что следует читать только Библию⁹. Во-вторых, аргумент от центрального значения какой-либо несправедливой (то есть нелиберальной) практики для той или иной культуры.

⁷ Barry B. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2000. P. 25.

⁸ См.: Ibid. P. 40.

⁹ Ibid. P. 38.

Культурные системы ценностей и практик, подчеркивает Б. Бэрри, не бильярдные шары, они могут меняться и постоянно меняются. Культурные сообщества не переходят автоматически в состояние войны всех против всех, если лишаются возможности исполнять отдельный ритуал. Если же речь идет не об отдельном ритуале, а о несправедливых способах структурирования социальной жизни в целом, без сохранения которых сообщество действительно окажется под угрозой, то справедливость требует, опираясь на силу закона, лишить сторонников традиционных структур соподчинения возможности воспроизводить подобные отношения.

Любая культура, чье существование в ее нынешней форме зависит от физического насилия, побоев или незаконного лишения свободы, должна измениться¹⁰.

Не спасение сообщества, не сохранение уникального образа жизни, а лишь совершенно очевидные, очень существенные потери в области благосостояния конкретных граждан могут оправдывать исключения из законодательства для представителей культурных групп, да и они должны носить временный характер — на период адаптации сообществ к требованиям справедливости.

Существенно, что для Б. Бэрри либеральный универсализм не является сомнительной экстраполяцией современных западных моральных убеждений, или даже предрассудков, в область надысторического нормативного ядра морали. Он избегает подобной участи, поскольку строго соблюдает границу «универсального» и «конвенционального». Он вполне правомерно оставляет пространство для локальной специфики и для конвенций исключительно в сфере общественной благопристойности, которая может быть своего рода вторичной целью законодательства и, соответственно, государственного регулирования. Однако ядерная часть либеральной справедливости является не отражением максимы «у нас здесь дела делаются именно так», а тем «способом, которым дела должны делаться везде». «Мы делаем здесь так не потому лишь, что это часть нашей культуры, а потому, что это правильно»¹¹. Именно поэтому возможный убийца Салмана Рушди в справедливом обществе будет просто убийцей (без смягчающих обстоятельств и даже с отягчающими), а тот, кто высмеял Коран, следуя

¹⁰ *Barry B. Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism.* Cambridge: Polity Press, 2000. P. 257.

¹¹ *Ibid.* P. 284.

стопами Вольтера, высмеивавшего Библию, в таком обществе никогда не будет уголовным преступником.

Это утверждение верно как для внутреннего контекста западных, либеральных и демократических, стран, так и для сферы международных отношений. Раз либерализм действительно универсален, то он не приемлет убеждения, что национальные государства в качестве носителей особой системы ценностей обладают неприкосновенностью для тех, кто преследует либеральные цели. Апелляция правительств некоторых государств к специфическим (например, «азиатским» или «исламским») ценностям не может служить оправданием для снижения критического пафоса в их отношении или выбора международным сообществом менее жестких мер давления на них. «Либеральная позиция ясна. Никому и нигде в мире нельзя отказывать в либеральной защите против несправедливости или угнетения»¹². Однако выбор практических стратегий, порожденных нечувствительным к специфике культур осуждением несправедливых практик и институтов, по мнению Б. Бэрри, подчиняется некоторым прагматическим ограничениям.

Переход от принципа к реальному вмешательству опосредствован практическими соображениями... Либеральные цели вполне отчетливы, но в некоторых случаях имеется неопределенность по поводу лучших средств достижения этих целей. Во всяком случае, либералы не настолько просты, чтобы предполагать, что адекватный ответ на все нарушения прав человека состоит в том, чтобы отправить куда-то морскую пехоту или даже ооновские войска. Как в любой теории справедливой войны, здесь должна действовать некая доктрина пропорциональности¹³.

Другая версия либерализма культурного безразличия представлена концепцией Ч. Кукатаса. Для него, как и для Б. Бэрри, либерализм ни в коем случае не является «отдельной культурной формой», он по праву претендует на нормативную универсальность.

Либерализм является наиболее убедительным современным ответом на факт морального, религиозного и культурного разнообразия. Этот ответ гласит, что с разнообразием необходимо примириться, а различия — терпеть, что более полное социальное единство, отличающееся единообразной и общей культурой, которая признает и гармонизирует интересы индивидуума и общества, недостижимо и нежелательно... Политические институты проявят разумность,

¹² Barry B. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2000. P. 138.

¹³ Ibid.

если дадут людям свободу преследовать свои цели, как в одиночку, так и совместно с другими, в условиях верховенства права»¹⁴.

Однако достижение этого результата требует от государства не поддержки, а принципиального игнорирования различного рода культурных, религиозных, этнических, языковых интересов и привязанностей. Либеральное государство не должен волновать распад культурных групп и их ассимиляция доминирующей культурой. Ему не следует поддерживать те начинания, которые нацелены на укрепление какой-либо идентичности. Оно вообще

не должно интересоваться характером и идентичностью индивидуумов, не должно непосредственно заниматься вопросом о процветании людей, не должно выражать групповых предпочтений и не должно оказывать поддержку конкретным индивидуумам или индивидуальным интересам... [Либеральной политике] безразлична участь конкретных людей, равно как и конкретные интересы индивидуумов и групп. Либерализм вполне можно назвать политикой безразличия¹⁵.

Последняя мысль демонстрирует не только сходство концепций культурного безразличия государства у Б. Бэрри и Ч. Кукатаса, но и их очевидные расхождения. По мнению Б. Бэрри, прямая поддержка человеческого процветания в его универсальных характеристиках ни в коем случае не выходит за пределы задач справедливого государства. Наоборот, такая поддержка в условиях и на основе обеспечения равенства возможностей образует смысловой центр его понимания справедливости. Однако, с точки зрения Ч. Кукатаса, постановка такой задачи тождественна отказу от понимания и учета той ситуации, которая порождает либерализм в качестве универсального ответа на определенные политические и нравственные затруднения современного общества. Чтобы разобраться в характере его аргументации, необходимо обратиться к ключевому для социальной этики либерализма представлению о «бремени суждения» и к политическим выводам из него. Понятие «бремени суждения» было введено Дж. Ролзом в работе «Политический либерализм» и использовалось им для доказательства того факта, что значительное количество разногласий между людьми по поводу объективно наилучшего образа жизни являются не проявлениями их неразумности, а разногласиями «в пределах разума». Наряду

¹⁴ *Кукатас Ч.* Либеральный архипелаг: Теория разнообразия и свободы. М.: Мысль, 2011. С. 417.

¹⁵ Там же. С. 418.

со сложностью установления фактических посылок наших убеждений и неопределенностью содержания нравственных категорий, Дж. Ролз выделяет еще один пункт, обуславливающий существование разумных разногласий.

До определенной степени (насколько она велика, мы не можем сказать) тот способ, которым мы оцениваем эмпирические свидетельства и взвешиваем моральные и политические ценности, сформирован нашим тотальным опытом, всем течением нашей жизни к настоящему моменту времени, а такой тотальный опыт должен отличаться [у разных людей]. Таким образом, в современном обществе с его многочисленными должностями и позициями, его различными аспектами разделения труда, множеством социальных групп и их этническим разнообразием, тотальный опыт граждан оказывается в такой мере несопоставимым, что их суждения расходятся в отношении значительного количества, если не большинства, вопросов, обладающих существенной сложностью¹⁶.

Бремя суждения выступает для Дж. Ролза как важное основание либеральной терпимости к различиям, основание нейтральности справедливого государства по отношению к противостоящим друг другу концепциям блага. Уважение к бремени суждения, наряду с некоторыми другими факторами, заставляет его перейти от всеобъемлющего либерализма к либерализму политическому.

Отношение Ч. Кукатаса к позиции Б. Бэрри определяется тем, что последний не принимает во внимание той роли, которую должно играть уважение к бремени суждения в рамках попыток сформулировать адекватную нормативную основу существования плюралистического общества, что он не занимает по настоящему нейтральную позицию в отношении к концепциям блага. К примеру, Б. Бэрри считает, что общинам и группам следует предъявить требование жить по стандартам, которые установлены либеральным государством и лишают родителей права действовать против интересов их детей¹⁷. Однако Ч. Кукатас демонстрирует, что

в рамках либеральных обществ не существует устоявшегося консенсуса по широкому ряду вопросов... Вопрос о том, что понимать под интересами детей также крайне неоднозначен.

В итоге, универсализм Б. Бэрри

¹⁶ Rawls J. Political Liberalism. N. Y.: Columbia University Press, 2005. P. 56—57.

¹⁷ См.: Barry B. Culture and Equality. P. 208—209

сильно уводит нас от либерального убеждения в том, что поскольку представления о благе противоречивы и служат предметом споров, хороший политический строй должен основываться на принципах, не связанных с какой-либо концепцией хорошей жизни¹⁸.

Приняв подход Б. Бэрри, полагает Ч. Кукатас, мы неизбежно столкнемся со стремлением государства пойти гораздо дальше, чем защита физической безопасности детей от действий родителей, порожденных определенной культурной традицией. И мы не сможем ничего противопоставить этому стремлению. К примеру, австралийская практика принудительной передачи детей аборигенов в белые семьи будет выглядеть как совершенно безупречная с социально-этической точки зрения.

По мнению Ч. Кукатаса, одной из причин нормативно-теоретических ошибок Б. Бэрри и других авторов, разделяющих его идею масштабного вмешательства во внутренние дела нелиберальных культурных сообществ, является их исходное концептуальное заблуждение. Они пытаются решить вопрос об основах сосуществования людей с разными культурными идентичностями на основе создания специфической теории справедливости.

Сомнительность либеральной справедливости как решения проблемы разнообразия и разногласий заключается в том, что люди могут расходиться во мнениях не только по религиозным вопросам, но и по вопросам справедливости. Собственно, они могут иметь разные взгляды на справедливость именно вследствие их разногласий по таким вещам как религия. Если дело обстоит так, то решение, рекомендующее придерживаться конкретных, то есть истинных, принципов справедливости, оборачивается порочным кругом¹⁹.

Ч. Кукатас предлагает опираться не на понятие справедливости, которое не может быть достаточно разреженным в межкультурном контексте и способно выступать в качестве нормативного ценностного знаменателя только в культурно однородном обществе, а на понятие легитимности, которое тождественно обеспечению мирного сосуществования групп и общин. Построенные на основе этого нормативного идеала институты «должны не объединять людей друг с другом, а дать им возможность отделяться, если они того пожелают, или вовсе никогда не вступать в объединения с другими людьми»²⁰.

¹⁸ Кукатас Ч. Либеральный архипелаг. С. 253.

¹⁹ Там же. С. 441.

²⁰ Там же. С. 434.

На уровне практики это означает заметно большую неприкосновенность внутренней жизни сообществ. В том случае, конечно, если они не хотят использовать в целях решения внутренних проблем государственные институты. Если община предпочитает быть нелиберальной, она имеет на это право. Однако это обстоятельство автоматически предполагает а) невозможность использовать структуры «большого общества» для удержания своих членов; б) отказ от некоторых способов поддержки со стороны «большого общества». Например, община может практиковать такие формы брака, которые не укладываются в то понимание этого института, которое поддерживается либеральным государством. Однако она не вправе требовать признания таких «браков» законными (влекущими все юридические последствия). Община может отвечать остракизмом тем членам, которые не хотят поддерживать традиционные брачные практики. Однако никто не даст ей возможности применять принуждение для сохранения своих традиций или силовые меры возмездия за их несоблюдение²¹.

Либеральный характер того или иного общества, по мнению Ч. Кукатаса, наилучшим образом поддерживается с помощью тщательного соблюдения права индивидов на выход из любых культурных групп. Идеальным в социально-этическом смысле является для него такое общественное пространство, в котором «индивидуумы вольны изменять одной власти и переходить в подчинение к другой» и руководствуются установкой: «Живи, и дай жить другим»²². На международном уровне должна действовать та же самая нормативная схема. Ведь разница между статусом различных сообществ внутри государства и государств внутри международного сообщества является, для Ч. Кукатаса, исключительно разницей в степени. Государства представляют собой части сложного и многообразного архипелага, либеральный характер которого

сохраняется благодаря отсутствию всякой иерархии, которой подчинялись бы власти различных государств, а также доминированию нормы свободного выхода, поскольку большинство государств не признает права других государств удерживать подданных в своих границах вопреки их воле²³.

В качестве заключительного замечания необходимо оговориться о том, что в рамках концепции культурного безразличия малой или

²¹ См.: *Кукатас Ч.* Либеральный архипелаг. С. 250.

²² Там же. С. 64.

²³ Там же. С. 61.

нулевой ценностью обладает политический диалог между представителями различных культур. В перспективе, предложенной Б. Бэрри, у него нет достаточно определенного и центрального по своему значению предмета. Редкие, вынужденные и временные исключения из законодательства не могут играть такой роли. В перспективе, предложенной Ч. Кукатасом, межкультурный диалог, построенный на основе попытки проникнуть в ценностные основания и логику культуры собеседника, таит в себе больше опасностей, чем потенциальных преимуществ. Для того, чтобы «жить самому и давать жить другим», такой диалог не нужен.

Некоторые культурные нормы, — замечает Ч. Кукатас, — не вызывают к себе никакой симпатии и заслуживают скорее критики, чем уважения. Другие культурные практики или представления, возможно, в целом и не считаются предосудительными, но тем не менее порицаются представителями большинства (то есть другими меньшинствами), которые не хотят, чтобы подобные идеи уважались, даже если к ним относятся терпимо²⁴.

На этом фоне попытки организовать диалог могут лишь создавать неприятности и «усиливать взаимное презрение». Рецепт Ч. Кукатаса не диалог об условиях сосуществования и характере взаимных уступок, а «спокойная терпимость к различиям, в глубинную сущность которых мы предпочитаем не вникать», и даже «юмовская вежливость», которая не только требует терпимости, но и «пресекает что-либо сверх нее»²⁵.

УВАЖЕНИЕ К ИНДИВИДУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (ПРАВО НА КУЛЬТУРУ)

Вторая модель, в отличие от либерализма культурного безразличия, предполагает наделение культурного разнообразия несомненной нравственной значимостью. Культурные группы выступают как субъект поддержки и признания, хотя точкой отсчета для обоснования такого их статуса являются потребности и права конкретных индивидов. Эта модель представляет собой модификацию кантианской по своим истокам этики равного достоинства личностей. Как заметил один из наиболее известных ее сторонников, Ч. Тейлор, презумпция ценности всех традиционных культур логически вытекает из «общепри-

²⁴ Кукатас Ч. Либеральный архипелаг. С. 71.

²⁵ Там же. С. 72.

нятого принципа равного достоинства», хотя и не без существенных теоретических неудобств, связанных с тем, что она резко расходится и конфликтует с другим выводом из этого принципа — тезисом о нечувствительности к культурным различиям гражданских и экономических прав²⁶. Хорошим примером прозрачной и экономичной артикуляции базового для этой модели рассуждения является интерпретация морального уважения к личности, предложенная современным кантианцем Т. Хиллом. Он не исследует специально нравственный статус культурного разнообразия, но с неизбежностью приходит к признанию его ценности, развертывая исходные посылки кантианства. Если мораль постулирует в качестве неинструментальной цели и ценности благо другого человека, то практическая конкретизация этой аксиологической установки не возможна без учета того, каков другой человек, без чувствительности к его уникальной индивидуальности.

То, что люди имеют индивидуальные базовые проекты и идеалы, есть крайне важный факт..., который должен быть признан в рамках любого, претендующего на полноту понимания того, что такое уважение к личности²⁷.

Однако, полагает Т. Хилл, человека не следует воспринимать в качестве абсолютно свободного, автономного «оценщика» этого мира, как это подчас бывает свойственно моральным философам. Свои жизненные цели, приобретающие моральную значимость для других людей, мы не столько «высекаем» резцом свободного выбора, сколько «находим» в опыте оценивания, разделяемом с другими людьми. Те ценности, которые задают наши базовые проекты, связаны с коммуникацией в рамках длительно существующих структур общения, предполагающих совместную историю. Отсюда следует вывод, что

групповые связи, традиции, семейные отношения... могут значить больше для личности, чем все то, что она ценит ради себя самой. Уважение к индивидам, будучи правильно понятым, не должно соперничать с ценностями сообществ, ибо единственный путь уважать социальные цели индивидов состоит в том, чтобы чтить группы, в которых они находят свою жизнь ценной²⁸.

²⁶ См.: *Taylor Ch. The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition / Ed. and intr. by A. Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 68.*

²⁷ *Hill T. Jr. Respect for Humanity // The Tanner Lectures on Human Values / Ed. by G. B. Peterson. Vol. 18. Salt Lake City: University of Utah Press, 1997. P. 20.*

²⁸ *Ibid. P. 29.*

В свете этого рассуждения становится очевидным, что каждый человек имеет особое право — «право на культуру», то есть на существование в рамках группы, поддерживающей ту же самую культурную идентичность. Вне осуществления такого права он не способен вести полноценную человеческую жизнь и несет определенный ущерб, который описывается именно в категориях ущемленной идентичности и является основанием для справедливой компенсации. Эта мысль вполне органично может быть выражена языком теории распределительной справедливости, разработанным Дж. Ролзом. Справедливое распределение немислимо без установления его объекта и принципов. Объектом распределения, по Дж. Ролзу, являются «первичные блага», в числе которых присутствуют как богатство и доход, так и «социальные посылки самоуважения»²⁹. Для некоторых современных политических философов принадлежность к культурной группе, ценности и традиции которой наполняют жизнь человека смыслом, выступает как одно из первичных благ, связанное с «социальными посылками самоуважения»³⁰. Если для обеспечения гражданина этим благом требуется изменение в сложившемся распределении властных полномочий или материальных ресурсов, такое изменение будет вполне оправданным, даже если в свете требования безразличия к культурным идентичностям оно может показаться нечестным. Этому выводу противостоит артикулированный Б. Бэрри аргумент от тождества потребности в культурном признании с дорогостоящими потребностями, свойственными человеку, чья жизнь приобретает смысл только при наличии доступа к предметам роскоши. Однако сторонники политики признания культурных идентичностей пытаются разотождествить их. Так, Ч. Тейлор указывает на существование «центральных (сердцевинных) убеждений и привязанностей», которые формируют «моральную идентичность» человека. Их практическая реализация дает последнему ощущение «моральной целостности» и «самоуважения». Невозможность их реализовать ведет к предательству самого себя, к нечестности перед самим собой, которые разрушают личность. Она продуцирует не простую неудовлетворенность желаний, а настоящий «моральный вред». В противовес аналогиям Б. Бэрри Ч. Тейлор приводит собственную аналогию, сравнивающую положение обладателя некой культурной идентичности, не вписывающейся в институцио-

²⁹ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Новосибирский ун-т, 1995. С. 89—92.

³⁰ См.: Tully J. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 190—191.

нально закрепленный культурный мейнстрим, с положением человека, которому по состоянию здоровья прописана вегетарианская диета, а ему предлагают исключительно мясные блюда³¹.

Внутри данного подхода также присутствует существенная неоднородность теоретических позиций. Политика, предполагающая защиту или поддержку культурных групп, может обосновываться за счет прямой апелляции к моральной ценности коллективной идентичности. Однако в качестве основного аргумента может выступать и мысль о необходимости культурного контекста для осуществления индивидуального выбора, для реализации автономной формы индивидуального существования. В этом случае доминирует убеждение, что автономия личности может осуществляться лишь в процессе исследования тех возможностей, которые определенная культура делает доступными для индивида. Эти два полюса задают континуум теоретических позиций, своего рода ось, по которой распределяются, а часто и смещаются с течением времени взгляды отдельных исследователей.

На полюсе автономии самой известной фигурой является канадский теоретик мультикультурализма У. Кимлика. Для него основой уважения к культурному своеобразию является или автономия как таковая, или такое взаимное дополнение идентичности и автономии, при котором идентичность выступает как способ конкретизации основанного на автономии интереса к культуре³². В чем существо его концепции? Для того чтобы уточнить содержание «права на культуру», У. Кимлика предлагает принять во внимание необходимость институциональных гарантий его осуществления. Полноценная реализация такого права возможна только в особым образом организованном социальном пространстве, которое требует лингвистического единообразия и несет на себе след общей исторической традиции. Это пространство проще всего представить себе в рамках национального государства. И даже если не воспринимать нацию как понятие по преимуществу этническое, история нации может носить отчетливо выраженный этнический отпечаток. Поэтому во многих случаях нельзя избежать некоторых элементов «этнизации» национальных символов и институтов. Этот вопрос стоит менее остро для молодых, переселенческих стран и более актуален для стран, где существует автохтонное этническое большинство. Однако и переселенческие страны сталкиваются с проблемой сосуществования мейнстрима собственной культурной традиции

³¹ См.: *Taylor Ch. A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press, 2007. P. 76—77.

³² *Kymlicka W. Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 2001. P. 55.

(которая шире, чем просто этническая) с носителями иных культур. Таким образом, организуя социальные и политические институты вокруг своего языка и собственной историко-культурной традиции, национальное большинство осуществляет свое неотъемлемое право. На этой посылке основывается позиция современного либерального национализма³³.

Что же касается меньшинств, то их положение в системе символического и материального распределения должно рассматриваться в свете постоянно сказывающихся последствий морально оправданного национального строительства большинства. Как показывает У. Кимлика, меньшинства в ходе этого процесса *автоматически* оказываются в проигрыше, и это может происходить без видимых нарушений основного набора прав человека и гражданина. Дело в том, что на стороне культурного большинства работают мощнейшие интеграционные и натурализующие силы, которые мы не привыкли воспринимать как часть специальной политики по отношению к культурным меньшинствам. Речь идет о системе образования и профессиональной подготовки, ведущихся на языке большинства, системе лицензирования профессиональной деятельности, военной службе и других подобных институтах, которые У. Кимлика образно называет «машинами интеграции»³⁴. Ясное понимание их роли снимает оттенок асимметричности, который часто приобретают претензии малых культурных групп в глазах представителей большинства. Неизбежные потери меньшинств, связанные с работой «машин интеграции», должны быть как-то скомпенсированы и в силу этого приобретают оправданность ресурсные дисбалансы и даже некоторые ограничения индивидуальных прав представителей культурного большинства нации. Политика признания по отношению к меньшинствам получает статус справедливого дополнения к непрекращающейся политике национального строительства. Для длительно существующих на определенной территории меньшинств (их У. Кимлика именует национальными) она состоит в институциональном обеспечении права на сохранение своей культуры и на самоуправление, для иммигрантских меньшинств — в обеспечении права на смягченный вариант интеграции, предполагающий учет их культурной специфики.

³³ Наиболее известные представители данного течения политической теории: М. Линд, А. Маргалит, Д. Миллер, К. Нильсен, Й. Тамир и сам У. Кимлика.

³⁴ Подробно о различных механизмах, ведущих к ослаблению или даже деструкции групп культурной идентичности в ходе национального строительства большинства, см.: *Kymlicka W. Politics in the Vernacular*. P. 69—81.

Существует несколько особенностей концепции У. Кимлики, определяющих довольно тесные границы мероприятий по поддержке культурных сообществ. Так, на ее основе логически безупречно обосновывается обеспечение культурных потребностей ныне живущих представителей данной группы, но при этом под постоянным вопросом находятся потребности культурной традиции как таковой (или вопрос о «культурном выживании», пользуясь термином Ч. Тейлора). Длительные и постепенные изменения традиций, не сопровождающиеся социальной и моральной дезориентацией индивидов, не исключаются, а наоборот, предполагаются такой логикой рассуждения. Даже исчезновение культурной группы, проходящее без болезненных кризисов и эксцессов, оказывается в этом случае морально безразличным событием. Не менее важно и то, что в центре внимания У. Кимлики находятся особые формы или репрезентации культуры. Это не «плотная», этнографическая культура, а «разреженная» и институциональная, находящаяся на границе или на пересечении приватной и публичной сфер. Она сконцентрирована вокруг языка и совместной политической истории, а не вокруг религиозного культа, специфических форм семейных отношений и обычаев повседневной жизни. Именно для нее У. Кимлика резервирует понятие «социетальная культура»³⁵. Какие-то более «плотные» элементы оказываются существенными только в том случае, когда меньшинства именно в связи с ними не вписываются в «социетальную культуру» большинства.

Что касается его отношения к нелиберальным культурным сообществам, то сугубо оценочная сторона этого вопроса задана у У. Кимлики изначально и однозначно. Нелиберальное управление обществом он отождествляет с несправедливостью. «Либералы имеют право выступать против такой несправедливости и даже обязаны делать это»³⁶. Данное утверждение касается любых проявлений нелиберальности: тех, которые возникают как результат попыток защитить свою культуру от деградации и исчезновения, и тех, которые присутствуют в самих традициях и практиках, свойственных определенной культуре,

³⁵ С. Бенхабиб и некоторые другие критики упрекают У. Кимлику в смешении «институционализированных форм коллективной публичной идентичности и культуры» (*Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру*. М.: Логос, 2003. С. 71). Однако может ли существовать политическая или публичная идентичность без существенной культурно-исторической окрашенности, без определенного языка или очень ограниченного количества языков, выступающих в качестве ее основы?

³⁶ *Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 168.

тех, которые существуют на уровне самоуправляющихся национальных меньшинств и иммигрантских сообществ, и тех, которые характеризуют общественную жизнь независимых государств. Однако практическая сторона этого вопроса является гораздо менее однозначной. С одной стороны, У. Кимлика провозглашает недопустимость «ограничения основных гражданских и политических прав во имя сохранения чистоты или аутентичности культуры и традиций группы»³⁷. Он утверждает, что

либеральные реформаторы внутри определенной культуры должны стремиться продвигать либеральные принципы на основе убеждения и примера, а либералы вовне должны предоставлять поддержку любым попыткам группы либерализовать свою культуру³⁸.

Однако, с другой стороны, он подчеркивает, что характер такой либерализации должен быть разным, и это определяется рядом прагматических соображений.

Разница между внутренним и внешним контекстом либерализации в этом отношении имеется, но она не является решающей. Одни и те же соображения ведут к тому, что либералам следует научиться жить, вынужденно примиряясь с некоторыми нарушениями индивидуальных прав внутри нелиберальных меньшинств и с нелиберальными законами в других странах. К известному из работ Б. Бэрри аргументу о соблюдении пропорциональности усилий по либерализации их потенциальному результату У. Кимлика добавляет соображение о неизбежной неустойчивости справедливых, либеральных институтов, если их ценностные основания не были «интернализированы» гражданами в ходе длительных и постепенных реформ. Отсюда следует, что в отношении независимых государств силовое давление как средство либерализации изначально неприемлемо. Последняя должна осуществляться исключительно с помощью убеждения, образовательных и финансовых инициатив³⁹. В отношении нелиберальных национальных меньшинств, существующих внутри либерально-демократического общества,

либералы также должны глубоко обдумать, как продвигать либерализацию... социетальных культур, обдумать роль понуждающего и непонуждающего внешнего вмешательства в этот процесс⁴⁰.

³⁷ *Kymlicka W. Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity.* N. Y.: Oxford University Press, 2007. P. 144.

³⁸ *Kymlicka W. Multicultural Citizenship.* P. 168.

³⁹ См.: *Ibid.* P. 166.

⁴⁰ *Ibid.* P. 172.

Такие средства как искусственная ассимиляция и лишение права на самоуправление, по мнению У. Кимлики, заведомо неадекватны. В качестве наилучшего подхода он рекомендует политический диалог, обеспечивающий частичное и постепенное приближение к либеральному стандарту. И лишь в крайних случаях допускает введение законодательно закрепленных запретов и мониторинг внутренней жизни сообществ. Однако такая сдержанность не относится к иммигрантским группам. Здесь либерализация приобретает иной характер, поскольку она касается убеждений отдельных людей, осуществивших ответственный выбор между социетальными культурами.

Не думаю, — пишет У. Кимлика, — что со стороны либеральных государств было бы неправильным настаивать на том, что иммиграция предполагает необходимость [со стороны приезжих] признать легитимным принудительное воплощение либеральных принципов, поскольку иммигранты знают об этом заранее и тем не менее добровольно избрали переезд⁴¹.

В целом взгляд У. Кимлики на возможности либерализации нелиберальных культур является весьма оптимистическим. Это связано с рядом убеждений. Во-первых, с убеждением в том, что они смогут повторить успех тех сообществ, чьи культуры были нелиберальны несколько столетий или даже десятилетий назад, однако, смогли сформировать систему институтов и ценностей, построенную на признании прав человека и специфическом разграничении публичного и частного. Во-вторых, с убеждением в том, что каждая культура, имеющая нелиберальные аспекты, является таковой исключительно вследствие особых исторических обстоятельств, которые развили в ней одни стороны и заглушили другие. Она не представляет собой «сущностно» нелиберальную культуру и, соответственно, может либерализоваться за счет использования внутренних ресурсов и внутренней критики. Наконец, с убеждением в том, что защита нелиберальных традиций и практик во многом связана с инерцией самообороны, которая, в свою очередь, вызвана тем, что меньшинства подвергались жесткому давлению со стороны большинства, которое часто само было несправедливым и вело себя нелиберально. Не имея возможности противостоять такому давлению путем воздействия на позицию большинства, меньшинства мобилизуются за счет использования и даже усиления нелиберальных способов внутренней

⁴¹ *Kymlicka W. Multicultural Citizenship. P. 170.*

организации и контроля за своими членами⁴². Исполнение прав культурных меньшинств может снять или существенно ослабить препятствия на пути их либерализации и задействовать внутренние либерализующие факторы. Оно позволит обойти опасную риторику «столкновения цивилизаций» в тех случаях, где должен разворачиваться полноценный «диалог о приспособлении друг к другу конфликтующих потребностей и идентичностей»⁴³.

Другой вариант обоснования моральной ценности культурного разнообразия на основе уважения к человеческому достоинству прямо и непосредственно апеллирует к культурной идентичности как неотъемлемой характеристике определенной личности (его У. Кимлика, поддерживая терминологию, предложенную А. Сенем, обозначает как «коммунитаристский» или «консервативный» мультикультурализм, а также как «традиционалистский подход»). В описании У. Кимлики его содержание таково:

Хотя некоторая степень культурных изменений может оказаться неизбежной, существуют практики, которые жизненно важны для «аутентичности» и «целостности» культуры и которые в силу этого следует защищать от изменения. Аутентичные практики неотъемлемо присущи идентичности группы и, следовательно, идентичности ее индивидуальных членов. Эта связь между культурой и идентичностью особенно сильна, если культурная практика традиционна, то есть глубоко укоренена в истории народа, а не является результатом современных адаптаций и внешних влияний⁴⁴.

На уровне практической политики стремлению сохранить такие практики должна соответствовать специальная система коллективных культурных прав, включающая меры поддержки и разного рода исключения из национального законодательства или международного режима обеспечения прав человека.

Следует отметить, что приведенное выше описание У. Кимлики — это, скорее, идеальная модель, чем точное отражение взглядов кого-то из влиятельных современных теоретиков. Хотя нельзя не согласиться с тем, что по отдельным позициям воззрения некоторых сторонников политики признания культурных различий приближаются к данному полюсу, например воззрения Ч. Тейлора и Дж. Талли⁴⁵. Мысль Ч. Тей-

⁴² См.: *Kymlicka W. Politics in the Vernacular*. P. 89—90.

⁴³ *Ibid.* P. 63.

⁴⁴ *Kymlicka W. Multicultural Odysseys*. P. 98—99.

⁴⁵ Примечательно, что сам У. Кимлика, обсуждая глобальную этику в отрыве от мультикультуралистских стратегий государства, уже не отождествляет либе-

лора смещается в этом направлении, когда он пытается продемонстрировать оправданность мероприятий, которые направлены не просто на сохранение культурного контекста индивидуального выбора, а на обеспечение культурного выживания сообществ⁴⁶. Дж. Талли проявляет ту же тенденцию, когда рассматривает ограничение гражданских прав на основе уступок культурным традициям как вопрос соотношения значимости конкретной практики для сохранения культурной идентичности сообщества и значимости конкретного права. В том случае, если практика «конститутивна» или «центральна», появляется серьезное основание для приостановки действия определенных прав, если те, в свою очередь, не являются основополагающими, как, например, право на жизнь или физическую неприкосновенность⁴⁷.

При подобном подходе неизбежно возникает вопрос о том, является ли система либеральных ценностей и принципов по-настоящему беспристрастной в отношении различных культурных традиций, выступает ли она в качестве обоснованной точки опоры для кросс-культурных моральных оценок и бесспорной основы межкультурной справедливости в целом? Ответ чаще оказывается отрицательным. Либерализм рассматривается как изолированное культурное явление или даже продукт отдельной культурной традиции, а некоторые нелиберальные культурные практики воспринимаются как вполне адекватное воплощение морального уважения к личности. Так Ч. Тейлор прямо утверждает, что «либерализм не может быть пространством для встречи всех культур, но сам служит выражением лишь одной части культур, которая несовместима с другой частью». В том, что касается его секулярности (вынесения религиозных разногласий за пределы публичного пространства), либерализм выступает как «органичный побег от ствола христианства»⁴⁸. Центральная идея либерализма — идея неотчуждаемого индивидуального (субъективного) права — является, по его мнению,

ральную интерпретацию прав человека с универсальной справедливостью (См.: *Kymlicka W. The Globalization of Ethics // The Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives / Ed. by W. Kymlicka, W. M. Sullivan. N. Y.: Cambridge University Press, 2007. P. 3—4*). А Ч. Тейлор в качестве участника реального политического процесса мультикультурного Квебека рассуждает вне парадигмы общей идентичности (См.: *Bouchard G., Taylor Ch. Building the Future: A Time for Reconciliation. Montreal: Gouvernement du Québec, 2008*).

⁴⁶ См.: *Taylor Ch. The Politics of Recognition. P. 42, 58—61*.

⁴⁷ См.: *Tully J. Strange Multiplicity. P. 170—173*.

⁴⁸ *Taylor Ch. The Politics of Recognition. P. 62*.

ключевой для западной традиции не только потому, что она была важной частью ее юриспруденции со времени Средних веков. Еще более существенный факт состоит в том, что субъективные права были [именно здесь] спроецированы на природу и сформировали основу философского понимания человека и человеческого общества, такого понимания, которое наделяет приоритетным статусом свободу индивидов и их право давать (или не давать) согласие на условия, в которых они живут⁴⁹.

Наконец, центральный характер прав человека поддерживается, по Ч. Тейлору, специфически западным, хотя и гораздо более поздним, убеждением в том, что социально-статусные и гендерные различия имеют характер социальных конструкций, и в этом своем качестве нуждаются в обосновании. Для тех, кто не находится внутри западной традиции, путь к признанию полного набора прав человека лежит через иные, менее органичные и очевидные для них способы аргументации. Отсюда неизбежно следует менее строгая приверженность идее прав, а также вполне оправданные существенные различия в практике их защиты, в их детализированном списке или, по крайней мере, в порядке их взаимного приоритета.

Обобщая позицию Ч. Тейлора по вопросу о минимальном межкультурном нравственном стандарте, можно сделать следующий вывод. Основанием такого стандарта для Ч. Тейлора служит достоинство человека. Оно не обязательно обладает всеми теми коннотациями, которые имеет это понятие в западной философской мысли, но все же выступает как нечто большее, чем простая забота о благосостоянии людей. Основным практическим выражением морального минимума являются права человека, хотя и не обязательно в строго либеральном их понимании. Отсюда следует, что содействие либерализации культурных сообществ может быть неоправданным не только по прагматическим, но и по моральным соображениям, связанным с неполным совпадением либеральных принципов и межкультурного морального минимума.

В теории межкультурной справедливости Ч. Тейлора оказывается существенным диалогический момент. Как уже стало ясно, он считает возможным перекрестный консенсус в отношении прав человека, исходящий из существенно варьирующихся ценностных оснований, свойственных разным культурным традициям. Однако такой консен-

⁴⁹ *Taylor Ch. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights // The East Asian Challenge for Human Rights / Ed. by J. R. Bauer, D. A. Bell. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 127.*

сус является не социологическим или культурологическим фактом, а результатом взаимного встречного движения, слияния ценностно-нормативных горизонтов. Слияние обеспечивается за счет того, что каждая из сторон ориентируется на те составляющие своего культурного наследия и на те уже сложившиеся направления его трансформации, которые позволяют найти точки соприкосновения с другими. Это диалогический процесс, в корне отличный от простых переговоров об условиях и темпах либерализации, обрисованных У. Кимликой. Для инициации такого диалога, по Ч. Тейлору, необходимо дистанцироваться от «неглубокого» мультикультурализма, имеющего значительный вес в современном академическом пространстве и в пространстве практической политики. Такой мультикультурализм неспособен выйти за пределы безопасного для себя периметра «либерального процедуризма», не ищет контакта с внутренними критиками иных культурных традиций, а также исключает возможность для своих партнеров по межкультурному диалогу апеллировать к выводам внутренних критиков современной либеральной культуры Запада. Внутренние критики незападных культур вызывают у адептов «неглубокого» мультикультурализма устойчивое недоверие, поскольку те не выступают в качестве их безусловных союзников — преданных сторонников либеральных ценностей внутри нелиберальных культурных сообществ. Их критика кажется недостаточно острой и имеющей неправильный фокус. В рамках подлинного («глубокого») мультикультурализма, напротив, голоса внутренних критиков, вскрывающих неоднородность культурных традиций, обращающихся к «своим» и «на их собственном языке», но так, чтобы это слышали и «другие», превращаются в ключевой фактор. Внутренние критики становятся медиаторами-посредниками в диалогическом процессе⁵⁰.

Таким образом, отсутствие внутреннего единства и историческая изменчивость культурных традиций интересуют Ч. Тейлора не в связи с тем, что каждая из них может без особенных препятствий развить себя до либерального стандарта справедливости, как это было у Б. Бэрри и отчасти у У. Кимлики, а тем, что она дает надежду на диалогическое формирование ненасильственного консенсуса по минимальным нравственным стандартам, действующим в кросскультурном контексте.

⁵⁰ См.: Gaonkar D, Taylor Ch. Block Thinking and Internal Criticism // Public Culture. Vol. 18. № 3. 2006. P. 453—455.

ПЛЮРАЛИЗМ ЦЕННОСТЕЙ (МОРАЛЬНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ)

Следующим теоретическим подходом к построению теории межкультурной справедливости является модель морального плюрализма. Ее создателем не без оснований принято считать И. Берлина, который отчетливо артикулировал идею многообразия универсальных нравственных ценностей. Эти ценности выступают также как блага, приобщение к которым создает возможность ведения полноценной или хорошей человеческой жизни.

Наши нравственные, религиозные, интеллектуальные, экономические и эстетические ценности... связаны с нашими представлениями о человеке и об основных требованиях его природы... Решение... проблем [оправданного общественного принуждения] основывается на том, что мы сознательно или бессознательно руководствуемся нашим представлением о, скажем так, состоявшейся человеческой жизни в противовес другой, которую ведут, по словам Милля, «ограниченные и карликовые», «недальновидные и приземленные» природы⁵¹.

Отсюда следует, что плюрализм ценностей тесно связан с аристотелианскими посылками в этике — с представлением о человеческой природе, или человеческой ситуации, которая едина для любого представителя человеческого рода. Возможность реализовывать эту природу во всей ее полноте выступает как ключевая ценность. Блокирование такой возможности сопряжено с серьезными потерями для человека, оно является нравственно недопустимым действием для тех, кто влияет на его судьбу. Кантианское уважение к человеческому достоинству в этой теоретической перспективе преломляется через те объективные ценности, которые наполняют смыслом жизни людей.

Тем самым задается перспектива универсалистской этики добродетели или универсалистской этики качества жизни. Однако данная тенденция приостанавливается или приглушается убеждением в том, что ценности негармонизируемы: они несовместимы и не вытекают одна из другой.

Все знают, — писал И. Берлин, — что и политическое равенство, и эффективная организация, и социальная справедливость не совмещаются даже с малой долей индивидуальной свободы, не говоря уж о неограниченном *laissez-fair*; что справедливость и щедрость, общественная и частная верность, требования гения

⁵¹ Берлин И. Два понимания свободы // *Философия свободы*. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 183.

и притязания общества часто находятся в остром конфликте... В мире, который предстает перед нами в обычном опыте, мы сталкиваемся с выбором между конечными целями, претендующими на абсолютность, и, осуществляя одну из них, неизбежно жертвуем другой⁵².

Проблема множественности и несовместимости ценностей не может быть снята с помощью всесторонне обоснованного разумного выбора в пользу наиболее важных, приоритетных ценностей (благ), поскольку те не составляют какой бы то ни было общезначимой иерархии. Иерархии не заданы, а создаются теми, кто на основе всего многообразия ценностей выстраивает свое видение мира и свой образ жизни. Отсюда следует возможность множества образов жизни, наилучшим образом воплощающих многоцветный и рассогласованный набор ценностей (благ)⁵³. Языком этики добродетели эту мысль отчетливо выразил американский либеральный философ Дж. Рац:

Форма жизни является максимальной, если... личность, которая ведет эту жизнь, не может улучшить ее ни за счет обретения дополнительных добродетелей, ни за счет увеличения степени какой-то из уже имеющихся добродетелей без того, чтобы пожертвовать какой-либо другой из своих добродетелей или степенью, в которой они присутствуют в его жизни. Вера в плюрализм ценностей есть вера в то, что существует несколько максимальных форм жизни⁵⁴.

⁵² Берлин И. Два понимания свободы. С. 180—181. Берлиновская «несовместимость» может восприниматься как внутренне сложное явление. В соответствии с мнением Дж. Грея, существуют два ее уровня: несовместимость, проявляющая себя на фоне сочетаемости ценностей, и несовместимость, сопряженная с их принципиальной несочетаемостью. В последнем случае воплощение одной ценности в рамках индивидуальной практики или системы институтов прямо блокирует возможность воплощения другой. Именно с такими конфликтами связаны наиболее серьезные теоретические и практические трудности (см.: Грей Дж. Агональный либерализм // Поминки по Просвещению. М.: Практикс, 2003. С. 142).

⁵³ Возможно и другое понимание последствий несовместимости ценностей. Оно предполагает, что несовместимые в абстрактном смысле ценности совмещаются не столько в частных этических мировоззрениях, сколько в решениях, принимаемых в уникальной морально значимой ситуации. Основой принятия таких решений служат операциональные правила и фронетические способности (См.: Galston W. A. Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Crowder G. Liberalism and Value Pluralism. L.: Continuum, 2002).

⁵⁴ Raz J. Morality of Freedom. Oxford: Clarendon Press, 1986. P. 396.

Плюрализм ценностей может рассматриваться как основа для нравственной оценки образов жизни, возникающих в результате индивидуальных «жизненных экспериментов» (термин Дж. С. Милля), социально-политических систем, являющихся объектом консервативной или реформаторской политики, а также — культурных традиций, которые наделяют своих представителей убеждениями, касающимися процветающей и достойной жизни. Одна из наиболее систематических попыток проанализировать на этой основе вопрос о социально-политическом значении культурного разнообразия принадлежит ведущему идеологу британского мультикультурализма — Б. Пареху. За точку отсчета Б. Парех, как и И. Берлин, принимает понятие человеческой природы, которое позволяет ему вести речь о едином наборе этических ценностей или благ. Природа понимается им как универсальные, устойчивые способности и предрасположенности человека, делающие необходимыми определенные виды деятельности. Она является тем первичным уровнем, на основе которого строится любое видение процветающей и достойной человеческой жизни. Однако, подчеркивает Б. Парех, никто не имеет доступа к человеческой природе, как она есть, в ее чистых формах. Она всегда видится нам через призму различных культур и в форме культурных конкретизаций. Природа человека культурно диверсифицирована, опосредствована какой-то конкретной культурой или, говоря словами самого Б. Пареха,

различные культуры представляют собой не надстройки над одинаковыми и неизменными основаниями, не выражения общей человеческой сущности, а уникальные человеческие творения, которые придают различное значение и направление тем свойствам, которыми обладают все люди... Так как человеческие существа являются культуросозидающими существами и способны к творческому самопреобразованию, они не могут пассивно наследовать разделяемую всеми ими природу⁵⁵.

⁵⁵ *Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory.* L.: Macmillan, 2000. P. 122. Позиция Б. Пареха реконструирована по этой его работе. В последней большой книге «Новая политика идентичности» апелляции к многообразию ценностей оказываются приглушены, на первом плане находится идея уважения к нестабильным и неоднородным групповым идентичностям. Там, где речь заходит об основаниях уважения к образу жизни и практикам, свойственным определенной культуре, возникают довольно обтекаемые, не проясненные по содержанию формулировки. Например, уважение со стороны представителей иммигрантских мусульманских общин к образу жизни и практикам либерального западного общества, по мнению Б. Пареха, может поддерживаться демонстрацией им того, что европейцы или американцы «именно так понимают

Признание этого обстоятельства не устраняет значимость натуралистических посылок в этике, но ставит под вопрос такие теоретические подходы как монизм, осуществляющий вывод от единообразной человеческой природы к столь же определенному образу достойной и процветающей человеческой жизни, и релятивизм, или культурализм, предполагающий, что каждая культура создает свой собственный, несоизмеримый с другими образ достойной и процветающей жизни.

Моральные критерии, применяющиеся в сфере взаимодействия между отличающимися по своей культурной идентичности субъектами, имеют, по мнению Б. Пареха, двойное основание. Во-первых, это уже известная нам логика, фиксирующая право человека на жизнь в том культурном контексте, который сформировал его видение мира и систему ценностей (переход от уважения моральной значимости и достоинства человека к уважению значений и смыслов, которые тот создает и которые создают его). Во-вторых, это логика оценивающего сопоставления культурных традиций, отталкивающаяся от представления о человеческой природе и связанных с ней универсальных ценностей. Б. Парех выражает идею неоднородности отправных посылок межкультурной справедливости с помощью тезиса о двух видах «уважения к культуре».

Культура имеет два измерения: это сообщество, которому она принадлежит, и ее содержание или характер. Следовательно, уважение к культуре означает уважение к праву сообщества на собственную культуру и уважение к содержанию и характеру этой культуры. Две формы уважения имеют разные основания. Мы должны уважать право сообщества на культуру по различным причинам: поскольку люди должны обладать свободой решать, как им жить, поскольку их культура связана с их историей и идентичностью, поскольку она много значит для них. Каждое сообщество имеет точно такое же право на свою культуру, как и всякое другое, и здесь нет оснований для неравенства. Что касается самой по себе культуры, наше уважение к ней определяется оценкой ее содержания⁵⁶.

Оба вида уважения переплетены друг с другом, но не тождественны.

свою человеческую сущность (humanity) и имеют хорошие основания (reasons) для того, чтобы придерживаться такого понимания». Характер аргументации, позволяющий рассматривать либеральный образ жизни как «один из хороших», при этом не раскрывается (См.: *Parekh B. A New Politics of Identity: Political Principles for Interdependent World*. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2008. P. 119). Сжатым и неопределенным оказывается и описание плюралистического компонента «глобальной этики» (См.: *Ibid.* P. 207—208, 210—211, 226—227).

⁵⁶ *Parekh B. Rethinking Multiculturalism*. P. 176.

Возможность оценки культурных традиций связана с единством человеческой природы, а ее непосредственный способ определяется тем обстоятельством, что

человеческие способности и ценности конфликтуют, что каждая культура воплощает ограниченное их количество и пренебрегает остальными, маргинализирует и подавляет их. Как бы ни была богата какая-то культура, она не воплощает всего того, что имеет ценность для человеческой жизни, и не развивает весь ряд человеческих возможностей⁵⁷.

Культуры интересны и ценны тем, что они осуществляют упорядочивание и соподчинение ценностей, дают им выразиться в виде практик и институтов. Тем самым каждая культура превращается в своего рода моральный ресурс или моральный резервуар, доступный представителям других культур. Такова основа положительной моральной оценки содержания той или иной культурной традиции. Например, хотя образ жизни, свойственный народам, до сих пор находящимся на стадии первобытности, не является реальным выбором для нас, он служит очень важной универсальной нравственной цели.

Поддерживая такие похвальные ценности и переживания как гармония с природой, чувство экологического равновесия, удовлетворенность жизнью, невинность и простота, которыми наш образ жизни вынужден был пожертвовать ради обретения свойственных именно нам, специфических форм совершенства, их образ жизни напоминает нам о нашей ограниченности и убеждает нас в том, что эти ценности не потеряны⁵⁸.

Впрочем, дистанцированное знание о характере иных культур, об их ценностных приоритетах не является главным способом достижения этой цели. Гораздо большим значением обладает прямой диалог соприкасающихся в повседневной жизни людей, которые принадлежат к разным культурам — не абстрактное и застывшее, а живое и подвижное культурное разнообразие внутри глобализирующегося мирового сообщества и отдельных стран.

Культурные сообщества, — замечает Б. Парех, — демонстрируют различные таланты, умения, формы воображения, способы восприятия вещей, формы общественной организации, различные образцы чувства юмора, психологические и моральные силы, все то, что

⁵⁷ Parekh B. Rethinking Multiculturalism. P. 167.

⁵⁸ Ibid.

создает чрезвычайно ценный ресурс, который может быть использован в различных областях жизни⁵⁹.

Это не означает, что культурное разнообразие просто стимулирует взаимное обогащение культурных традиций путем заимствования практик, образов или концептов. Сама идея плюральности ценностей и человеческих способностей ставит пределы такого рода заимствованию. Скорее, «творческое напряжение межкультурного диалога» позволяет каждому увидеть в своей собственной неоднородной и многообразной традиции те аспекты, которые коррелируют с положительными характеристиками другой традиции, а в итоге — активизировать эти аспекты в своей собственной жизни и в жизни своего сообщества.

Высокая оценка культурного разнообразия, обогащающего традиции и сообщества, наталкивается на ряд довольно сильных контраргументов. Во-первых, каждая культурная традиция настолько богата, что освоение ресурсов и возможностей даже одной культуры оказывается не под силу отдельному человеку. Что же говорить об освоении ресурсов множества культур. Во-вторых, вовлечение в преобразующий диалог расшатывает минимальную устойчивость мировоззрения и убеждений, необходимую для полной и процветающей человеческой жизни. В-третьих, тенденция к постоянному обновлению ставит под угрозу исторические достижения каждой из культур, ее систему ценностей, ее практики и институты, проверенные временем в качестве основания общественной жизни и выстраивания индивидуальных биографических нарративов. К аргументам такого рода нельзя не прислушаться. Б. Парех полагает, что они позволяют успешно противостоять «духу постмодернистского авантюризма»⁶⁰. Однако их сила резко уменьшается в связи с тем обстоятельством, что за счет взаимодействия и следующего за ним изменения культуры не только обогащаются, но и избавляются от тех свойств, которые неприемлемы с нравственной точки зрения. Отсюда следует необходимость поддерживать своего рода диалектический баланс между трансформирующим взаимодействием и самосохранением культурных традиций и сообществ. Эта позиция гораздо больше соответствует моральной установке уважения к другому человеку и стремления к его благу, чем рассуждение о праве на культуру, сопровождаемое убеждением в несоизмеримости не только ценностей, но и самих культур.

⁵⁹ Parekh B. Rethinking Multiculturalism. P. 168.

⁶⁰ Ibid. P. 169.

Подобно другим мыслителям, не считающим либеральные ценности современной западной культуры прямым воплощением универсальной морали, Б. Парех постулирует существование нормативного минимума, который позволяет высказывать не только одобрение, но осуждение тех или иных сторон свойственного определенной культуре этического идеала и связанных с ним практик. Он считает, что у нас есть возможность

идентифицировать [ценности], которые доступны для всех, центральны для любой формы хорошей жизни и в отношении которых мы можем представить доводы, обладающие принудительной силой.

Эти ценности могут и должны войти в широкий политический оборот, в том смысле, что борцы за справедливость во всем мире могут апеллировать к ним и такая апелляция должна вызывать отклик всего мирового сообщества. Если усилия борцов за справедливость направлены не просто на борьбу с тираническими политическими режимами, а на изменение традиционного уклада, то они выступают с моральной критикой собственной культурной традиции. Они отказывают в уважении некоторым ее проявлениям. Их внешние союзники делают тоже самое.

Мы можем прийти к выводу, — резюмирует Б. Парех, — что качество жизни, которую... [какая-то культура] предлагает своим членам, оставляет желать лучшего. Мы можем прийти к выводу, что не имеем возможности уделить ей столько же уважения, сколько другой, которая лучше в этом отношении. Хотя все культуры имеют ценность и заслуживают *отправного* уважения, они не одинаково ценны и не заслуживают *равного* уважения (курсив мой. — А. П.)⁶¹.

При этом Б. Парех призывает понимать критическую ипостась универсальных нравственных ценностей не наивно и не прямолинейно. Универсальный нравственный минимум не следует интерпретировать как очевидную границу морально допустимого, выраженную в системе конкретизированных, незыблемых принципов и норм. Он должен формироваться и использоваться на основе полного понимания и постоянного учета «диалектической связи между природой и культурой». Универсальные ценности, входящие в межкультурный минимум, невозможно использовать как «набор единообразных, пассивных, внешних ограничений», как «мерило, механически прикладываемое»

⁶¹ Parekh B. Rethinking Multiculturalism. P. 177.

к социальной и политической реальности, поскольку они: 1) находятся в конфликте между собой, 2) интерпретируются в рамках уникальной системы значений и смыслов. Культуры вынуждены приводить ценности в сбалансированное состояние, вводить элементы приоритета между ними, а также встраивать их в свои «плотные моральные структуры». Эту этическую позицию Парех называет «плюралистическим минимальным универсализмом» и рассматривает как адекватную этическую методологию для кросс-культурной критики. Например, уважение к человеческой жизни — это универсальная ценность, но различные общества имеют разногласия в отношении того, когда начинается и кончается жизнь, что в ней влечет за собой уважение и т. д. Кроме того, уважение к жизни может конфликтовать с уважением к личному достоинству или требованиями воздающей справедливости, различные общества могут расходиться в интерпретации и полагаться на разные механизмы реализации универсальных ценностей. Наконец, универсальные ценности могут входить в конфликт со «свободно избираемыми» ценностями культурного сообщества, то есть теми, универсальное значение которых невелико, но которые вызывают острую эмоциональную привязанность его членов. В последнем случае, хотя и редко, именно эти ценности могут получить приоритет⁶².

Кросс-культурная критика задает еще один аспект межкультурного диалога. В его центре всегда находится определенная моральная претензия к той или иной культурной традиции, подозрение в том, что в ее отношении должны быть приостановлены «отправное уважение» и презумпция равенства. Обсуждение данного предмета не может проходить столь же спонтанно и неорганизованно, как и диалог взаимного обогащения культур, хотя бы по той причине, что оно содержит в себе семена острых конфликтов. Важно иметь в виду, что такое обсуждение не отделимо от попыток выявить универсальный моральный минимум, поскольку в интерпретации Б. Пареха, формулирование минимума не предшествует взаимной оценке, а порождается в ее ходе или, скорее, конкретизируется таким образом. Какова же процедура подобного диалога? Прежде всего, при возникновении подозрения в том, что какие-то из убеждений и практик данной культуры не обеспечивают в достаточной мере процветание ее членам, выдвигающая его сторона оказывается перед лицом обязательства совершить усилие по углубленному пониманию другого — проделать «чувствительное и сочувствующее исследование» иной культуры изнутри (в меру ее

⁶² См.: *Parekh B. Rethinking Multiculturalism*. P. 135.

герменевтической проницаемости). Это необходимо для того, чтобы не оказаться поверхностным, пристрастным критиком, и для того, чтобы сохранить возможность воздействия критических аргументов на позицию оппонента. В ряде случаев в результате такого исследования претензии исчезают сами собой, поскольку они бывают основаны на непонимании внутренней логики другой культуры, на незнании всей полноты ее содержания, внутри которой кажущиеся дисбалансы ценностей в действительности отсутствуют. Но если этого не происходит, необходимо очень осторожное и уважительное обсуждение возникшей претензии. Одна из его главных задач состоит в том, чтобы обвиняющая и находящаяся под подозрением стороны преодолели в себе тенденцию к универсализации собственных ценностно-нормативных представлений, то есть тенденцию вводить в область морального минимума то, что является специфической чертой отдельных традиций. В ходе диалогического взаимодействия находящаяся под подозрением сторона должна показать, почему она придерживается своих убеждений и стремится во чтобы то ни стало сохранить определенную практику.

Если она не предлагает никаких доводов или ее доводы неосновательны, своекорыстны, основаны на грубых предрассудках или незнании релевантных фактов, то она ведет себя неразумно и в итоге устранивается из диалога⁶³.

За этим могут следовать разного рода меры внешнего давления.

Отправной точкой для выявления кросс-культурного морального минимума, по мнению Б. Пареха, вполне могут служить права человека в том виде, как они зафиксированы во Всеобщей декларации 1948 г. Однако использование такой отправной точки требует понимания некоторых недостатков этого способа фиксации прав. Он не стимулирует в достаточной мере описанный выше диалог и исходит из статичного и якобы окончательно понимания того, как должны соотноситься между собой ценность индивида и ценность сообщества. Он также смешивает между собой нравственные цели и институциональные механизмы достижения этих целей. Поэтому как о минимуме вернее было бы говорить о ценностях, стоящих за Декларацией 1948 г. На основе этих ценностей возможны разные иерархизации прав. Эти ценности оставляют простор для формирования разных социально-политических институтов, обеспечивающих реализацию прав человека.

⁶³ *Parekh B. Rethinking Multiculturalism. P. 129.*

Как уже было сказано в первом разделе главы, во внутреннем контексте определенного государства проблемы межкультурного взаимодействия оказываются сложнее и многослойнее, чем в международном. Соответственно и межкультурный диалог разворачивается вокруг не одного, а двух переплетающихся предметов. Он включает и затронутое выше обсуждение случаев выхода какой-то культуры за пределы морального минимума, и обсуждение условий сосуществования в одном и том же институциональном пространстве культур, чьи практики, хотя и проходят тест на соответствие универсальному минимуму, однако, не могут получить параллельное воплощение в согласованной системе институтов. В последнем случае может иметь место не только простая институциональная несовместимость, но и опасность подрыва «моральной целостности» культур в результате параллельной институционализации убеждений и практик. Для решения таких проблем Б. Парех предлагает использовать в качестве точки отсчета так называемые «ключевые публичные ценности большинства». Они не представляют собой какой-то незыблемой основы жизни конкретного общества, исключенной из сферы, в которой осуществляются шаги навстречу друг другу и достигаются взаимоприемлемые компромиссы, однако, эти ценности имеют своего рода естественный приоритет⁶⁴. Их воплощение в данном обществе превращается в презумптивную обязанность, поскольку их подрыв влечет за собой значительные социальные потери. Именно на фоне «ключевых публичных ценностей большинства» оцениваются те или иные практики культурных меньшинств. Для того чтобы сохранить их, меньшинства обязаны выдвинуть в их защиту аргументы, отталкивающиеся от фундаментальных универсальных ценностей и от значения этой практики для сохранения культурной идентичности.

Например, если женское обрезание выглядит для Б. Пареха как практика, заведомо нарушающая универсальный нравственный минимум, то полигамия не нарушает его и даже не противостоит радикально большинству ключевых ценностей современного западного общества. Формально даже ценность равенства полов нейтральна в отношении полигамного и моногамного брака, если законодательно разрешены как полигиния, так и полиандрия. Однако моногамный брак имеет очевидные достоинства в отношении организации процесса ранней социализации и установления отношений взаимной заботы между супругами. Это не аргумент в пользу повсеместной отмены

⁶⁴ См.: *Parekh B. Rethinking Multiculturalism*. P. 270.

полигамии во всем мире, однако, это серьезный довод в пользу сохранения моногамного брака как единственной его формы в тех государствах, где такова преобладающая культурная традиция. Представители мусульманских общин в Европе, требующие разрешения полигамии на основе укорененности этого института в их традиционном образе жизни и в силу его соответствия универсальному минимуму морали, должны, по мнению Б. Пареха, принять во внимание положительные стороны моногамного брака, необходимость внутренней согласованности социальных институтов общества, в котором они живут, а также приоритет некоторых, пусть и не самых центральных, публичных ценностей большинства⁶⁵.

В заметно более упрощенном варианте, без специальной методологической рефлексии модель плюрализма ценностей используется американским философом-коммунитаристом А. Этциони. В его концепции нет элементов диалектики и симфоничности, свойственных мышлению Б. Пареха. Кросс-культурная оценка, по мнению А. Этциони, возможна именно как оценка степени воплощенности в нравственном мировоззрении и устойчивых практиках определенной культуры универсальных ценностей, требующих взаимного согласования и уравнивания. В центре его внимания находится не столько моральное значение своеобразия и разнообразия культур, сколько возможность целостного и широкомасштабного культурного синтеза в нравственной сфере. По мнению А. Этциони, представители западных и незападных культур вправе критиковать друг друга и имеют нормативные основания для этого, а конечная цель такой критики — немеханическое (синтетическое) сближение в отношении отправных моральных посылок и некоторых выражающих их институтов. А. Этциони не пытается реконструировать всю палитру ценностей, формирующих определенный, основанный на локальной культуре, образ жизни, его интересуют лишь те, которые создают наибольшие проблемы в сфере межкультурного взаимодействия, в особенности, международного. Именно поэтому он считает вполне достаточным использовать деление культур на западные и незападные (при всем калейдоскопическом многообразии последних).

Ценностное разграничение между ними проходит по следующей линии: культурный Запад ориентирован на ценность индивидуальной автономии (с такими ее формами выражения как индивидуальные права, демократическая форма правления, свободный рынок), а культур-

⁶⁵ См.: *Parekh B. Rethinking Multiculturalism*. P. 281—291.

ный Восток — на ценность общинной солидарности и общественного порядка. Обе комплексные ценности в равной мере фундаментальны для справедливого общества, но влияние каждой из них на социально-политическую жизнь Запада и Востока, соответственно, оказывается избыточным. Вернее, и Запад, и Восток существуют в состоянии одновременного избытка и недостатка общественной реализации фундаментальных нравственных ценностей: избыток солидарности и порядка сопровождается недостаточной защищенностью самореализующейся и утверждающей себя индивидуальности и, наоборот, избыток общности сопровождается дефицитом автономии и свободы. Восток не без оснований говорит об анархическом, материалистическом, гедонистическом Западе, Запад — об авторитарном и конформистском Востоке. «Каждая из сторон нахваливает красоту только тех двух ног слона, которые ей нравятся, забывая, что для равновесия ему нужны все четыре»⁶⁶. Однако моральная оценка другой культуры должна опираться на представление о балансе нравственных ценностей и на учет критики в свой адрес, что неизбежно ведет к снижению градуса противостояния и к стремлению найти точки соприкосновения. «Когда “kozyри” каждой из сторон выкладываются на стол, элементы... синтеза перемешиваются и приобретают смягченные формы»⁶⁷. Такое «выкладывание козырей» способствует уже не противостоянию, а «взаимобучению культур», которое и выступает для А. Этциони как средство для достижения или ускорения нормативного синтеза. В свою очередь, насильственный экспорт институтов и навязчивое миссионерство только замедляют его.

Особенностью концепции кросс-культурной моральной оценки, предложенной А. Этциони, кроме определенного упрощения теоретической модели плюрализма ценностей, является также тезис о ее временной актуальности. Своеобразные культуры являются для него незаменимыми компонентами нормативного синтеза, пока процесс синтезирования не достиг своих конечных целей. Так как идея несовместимости ценностей у А. Этциони выражена слабо, то плюралистичность имеет значение лишь в условиях незавершенности уже складывающегося единства. В силу того что мы не знаем, чем завершится ценностное сближение культур, нам необходимо не просто знание о ценностях, которое можно применить в практике общественных преобразований, но и взаимодействие самостоятельных «игроков» —

⁶⁶ Этциони А. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М.: Ладомир, 2004. С. 37.

⁶⁷ Там же. С. 29.

коллективных носителей этих ценностей. Например, А. Этциони уверен, что

полученный в результате глобального синтеза список нравственных норм будет гораздо короче, чем в большинстве восточных социумов. Однако он будет гораздо насыщенней, чем в американском обществе⁶⁸.

На вопрос, каким он будет (в нормативных категориях — каким он должен быть) в действительности, может ответить только взаимодействие культур. Именно поэтому А. Этциони не так волнует вопрос об определении операционального морального минимума. Он не задается вопросом о допустимых различиях внутри круга социальных систем, которые соответствуют синтетическому набору нормативных критериев. Принципы сосуществования разных социумов, построенных на основе синтеза Запада и Востока не обсуждаются им подробно. Хотя, конечно, если не мыслить плюрализм ценностей как самоуничтожающееся явление, это неизбежный вопрос.

АГОНИСТИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ

Последняя из моделей морального отношения к культурному разнообразию сформировалась в социальной этике постмодернизма. Одно из парадигмальных ее выражений — совокупность идей американского политического философа У. Коннолли. Основная отправная точка У. Коннолли — необходимость учитывать в нравственной практике и в моральной философии особенности процесса формирования любой идентичности, в том числе коллективной и культурной. Идентичность в постмодернистском понимании этого явления всегда создается на основе интерпретации тех различий между людьми, которые обнаруживаются в опыте их взаимодействия. Когда мы формируем образ самих себя, отвечая на вопрос, кто мы такие, мы осуществляем группировку и упорядочивание сырого материала различий. Подобная работа соответствует одной из самых насущных потребностей любого человека и любой группы. Однако у описанного процесса есть и обратная сторона. Он не только создает саму по себе идентичность, но и формирует образ «Другого», отличного от нас и исключенного из нашей общности. При этом разграничение «Мы»/«Другие» самим ходом вещей начинает рассматриваться как устойчивая и объективная

⁶⁸ Этциони А. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М.: Ладомир, 2004. С. 71.

черта мирового порядка, а также приобретает оценочный (а не сугубо описательный) характер. Именно на этой основе складывается такое явление как фундаментализм (конвенциональное значение этого понятия У. Коннолли предлагает несколько расширить). В рамках фундаменталистских доктрин естественная логика формирования идентичностей превращается в организованную стратегию выживания группы. Фундаментализм преобразует моменты напряженности и даже беспорядка внутри определенной идентичности в ресурс для ее стабилизации и возвеличивания за счет придания различиям с другими первостепенного морального значения. «Различие» трансформируется в «инаковость», а та, в свою очередь, — в «моральное зло»⁶⁹.

В рамках социальной этики постмодернизма, конститутивная связь между идентичностью и исключением, идентичностью и репрессией делает нравственную оценку изначально проблематичным предприятием, поскольку та всегда опирается на определенную идентичность, а значит, граничит с фундаменталистским насилием. Исключить подобный характер нравственной оценки можно лишь за счет преобразования ключевых концептов морали и формирования особой «этической восприимчивости», для которой в качестве главного выражения зла и несправедливости будет выступать именно фундаментализм⁷⁰. Данная позиция крайне парадоксальна, неудобна, даже опасна, но абсолютно необходима.

Быть этичным, — замечает У. Коннолли, — часто означает подвергать риску свою идентичность... Секулярные теории, находящиеся в кантовской традиции, стремятся избежать этой внутренней взаимосвязи между этической отзывчивостью и расстройством

⁶⁹ Рассуждение о диалектике различия и идентичности см.: *Connolly W. E. Identity\Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. P. 64—68; концептуальное оформление понятия «фундаментализм» см.: *Connolly W. E. The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995. P. 105—109.

⁷⁰ Восприимчивость, или чувствительность (*sensibility*), для У. Коннолли означает совокупность установок, которые действуют на границе концептуально оформленных убеждений и непосредственных эмоциональных откликов на ситуации. Этическая восприимчивость выступает как промежуточный элемент по отношению к образу мира, с одной стороны, и социально-политическим институтам, этико-политическим позициям, с другой. Соответственно, проблемы межкультурного взаимодействия для него оказываются разрешимыми только в том случае, если люди, имеющие разные мировоззрения, разные экзистенциальные *credo* наделены единой этической восприимчивостью, формирующей отношение к носителю иного *credo*. Параметры такой восприимчивости и способы ее развития у людей современной эпохи он и пытается установить.

идентичности. Они делают это отчасти в силу своей веры в возможность существования некоего центрального авторитета, предписания или договора, которые должны находиться выше вопрошания этической жизни. Однако мир может быть заметно более парадоксальным. Для того чтобы быть этическим, часто приходится подвергать риску какую-то часть своей укоренившейся идентичности, но рисковать слишком многим означает потерять основу, из которой проистекает нравственное действие⁷¹.

Ключевыми компонентами новой этической восприимчивости, по У. Коннолли, должны стать: 1) осознание искусственности преобладающих идентичностей и всех определений «инаковости»; 2) установка на постоянный подрыв кодексов морального порядка, в которые встроены господствующие идентичности и, наконец, 3) «пафос дистанции» между соперничающими морально-этическими перспективами. На этой основе возможна подлинная «забота о разнообразии» (в том числе, о разнообразии культур)⁷².

Приведенная выше последовательность рассуждения показывает, что постмодернистская социально-этическая теория опирается на тезис о социально-конструкционном характере культуры. Это позволяет ей продемонстрировать историческую случайность любой идентичности, включая и ту, которая формируется на основе либеральной системы ценностей. Либеральная идентичность, подобно всем прочим, несет в себе опасность фундаментализма, которая должна быть в максимальной степени нейтрализована. Этому способствует формирование этической теории плюрализма и целостного плюралистического этоса, построенного на основе понимания случайности идентичностей и оспоримости их оснований. Подобный комплекс этических установок и их теоретической рефлексии, конечно, тоже может быть назван либеральным в каком-то широком смысле этого слова. Однако это совсем не классический, не похожий на себя самого либерализм.

В связи с тем, что новая «этическая восприимчивость» многоаспектна, акцент в рамках постмодернистской социальной этики может падать как на пафос дистанции, так и на подрыв застывших и репрессивных кодексов морального порядка. В первом случае формируется позиция тотального признания культурных различий. С этой точки зрения, любые требования в защиту своеобразия имеют вес, а любые

⁷¹ *Connolly W. E. Identity\Difference. P. XIX.*

⁷² См.: *Connolly W. Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault // The Later Foucault. Politics and Philosophy / Ed. by J. Moss. London: Sage Publications, 1998. P. 109, 114.*

попытки их ограничить предстают как недопустимое фундаменталистское насилие. В социальной этике постмодернизма существует такая тенденция. Однако она слишком тесно коррелирует с одним из двух основных объектов критики У. Коннолли — культурным релятивизмом. Безграничное признание различий внутри единой социально-политической системы невозможно по структурным причинам. Значит, оно может осуществляться только за счет выделения отдельным идентичностям собственных, эксклюзивных локусов контроля. А это и будет культурно-релятивистская позиция. У. Конолли подчеркивает, что этическая теория, вытекающая из понимания диалектики идентичности и различия, не совпадает ни с «простым универсализмом, в котором отдельный образ трансцендентного устанавливает стандарты повсеместно, ни с культурным релятивизмом, в рамках которого одна вера преобладает здесь, а другая там»⁷³.

Плюралисты не являются релятивистами, — утверждает он, — поскольку наше понимание культуры подталкивает нас охотно принимать определенные вещи в определенном месте, быть безразличными к некоторым другим вещам, относиться с осторожностью к третьим и решительно бороться против четвертых⁷⁴.

Для У. Коннолли «пафос дистанции» — это не цель, а лишь средство против фундаментализма, не центральное проявление, а лишь предпосылка подлинно уважительного отношения к другому⁷⁵. В центре его этической концепции находится подрыв господствующих идентичностей и такое понятие как «агонистическое уважение». Практическая программа, соответствующая им, состоит не в толерантности, а тем более не в толерантности, которая доведена до логического предела

⁷³ *Connolly W. E. Pluralism. Darhem: Duke University Press, 2005. P. 65.*

⁷⁴ *Ibid. P. 42.*

⁷⁵ Ср.: «Позднемодерная демократия неизбежно переплетает всех и каждого между собой... Вот почему свое место в этой ситуации должна найти протечная идея свободы — такая, которая соединяет свободу с напряжением дистанции, с пафосом дистанции, с творческим напряжением противостоящих перспектив, принадлежащих друг другу во взаимной зависимости и взаимном оспаривании... Что может значить такая свобода? Что каждый имеет волю к тому, чтобы нести ответственность за самого себя. Что он сохраняет дистанции разделяющие нас... Что он уважает соперников, не сводя их к тому, чем является сам, но задевая их, сопротивляясь им, бросая им вызов. Что он подчас выбирает в друзья того, кого уважает, прежде всего, как соперника. Что он насыщает взаимную зависимость борьбой, а борьбу — уважением» (*Connolly W. E. Identity\Difference. P. 196—197*).

(«абсолютной» или «безусловной» толерантности), а в следовании плюралистическому «этосу взаимного вовлечения».

Чужда ли У. Коннолли идея межкультурного оценочного минимума? Нет не чужда. Агонистическое уважение к разным прочтениям общечеловеческой ситуации и ее затруднений он часто называет «презюмтивным», а значит, имеющим свои границы и пределы. Однако поиск таких пределов оказывается затруднен целым рядом обстоятельств. У. Коннолли не видит возможности установить незыблемый, общезначимый набор ценностей, пусть даже несовместимых друг с другом и приводимых в иерархизированное равновесие конкретными культурами и индивидами. Ни простые, ни сложные модели плюрализма ценностей не дают, по его убеждению, достаточно очевидных практических ориентиров. Плюралистический этос, таким образом, систематически прорывает периметр «любых фиксированных кодексов, строгих процедур, и установленных интерпретаций моральных универсалий»⁷⁶. Понимая необходимость «установления пределов», плюралист

настаивает на том, что мы часто не знаем с уверенностью и точностью, какими должны быть... эти пределы. История западной политической мысли засорена обломками окончательных пределов и завершенных критериев включения... Однако во многих случаях ретроспективный взгляд показывает, что эти повелительные принципы следует подвергнуть болезненной переоценке и реинтерпретации из-за хюбриса, содержащегося в декларациях универсальности, необходимости, нормальности или справедливости»⁷⁷.

Необходимость постоянной переоценки нормативных критериев, как и необходимость крайней осторожности при установлении «пределов», может выразить лишь специфическая форма плюралистической этики. Характеризуя ее, У. Коннолли использует два определения: «глубокий» и «многомерный». «Многомерный плюрализм» предполагает недопустимость выделения этнических или религиозных особенностей людей и связанных с ними практик в качестве приоритетного фокуса заботы о разнообразии. Уважение должно распространяться также на гендерные практики, формы брака, употребление языка, формы чувственных привязанностей, способы организации домашнего хозяйства и т. д. Такое разнообразие должно быть укоренено в разных сообществах и институтах, что дает его носителям эффективные

⁷⁶ *Connolly W. E. Identity\Difference. P. XXX.*

⁷⁷ *Ibid. P. XXIX.*

рычаги для защиты своей специфики. Результатом многомерности плюрализма является постоянное освежающее «проветривание» сферы убеждений и практик⁷⁸. Под «глубоким плюрализмом» имеется в виду готовность каждого члена общества публично защищать свое мировоззренческое кредо, понимая при этом, что у него нет таких аргументов для утверждения собственной позиции, которые заставили бы всех разумных людей присоединиться к ней. Обратной стороной этого понимания является знание о том, что и другие мировоззрения не могут претендовать на исключительную в плане самообоснования позицию. Все они имеют внутренние противоречия и находятся в состоянии аргументационного дефицита⁷⁹.

Многомерный и глубокий плюрализм не просто стремится продемонстрировать, что в обществе существует множество равных по своей значимости линий разграничения между самоидентифицирующимися индивидами, он пытается показать, что это обстоятельство требует от всех нас согласиться с недопустимостью признания какой-то отдельной идентичности, по своему аранжирующей различия, в качестве центральной и доминирующей. Необходимо разрушение «мифического предположения» о том, что коллективная жизнь должна иметь «национальный центр», группу, которая

признает одну веру, использует один и тот же язык, имеет тот же цвет кожи, имеет одни и те же брачные практики, участвует в одном и том же типе тесных межличностных отношений. Национальный образ централизованного большинства, окруженного меньшинствами, трансформируется в образ взаимозависимых меньшинств разного типа, связанных между собой через многочисленные линии принадлежности... При наиболее многообещающем сценарии каждый индивид и каждая группа оказываются меньшинством в каком-то одном или в нескольких измерениях⁸⁰.

В мире меньшинств и комплексных идентичностей меняются цели социально-этического исследования. Вместо «стремления достичь консенсуса по вопросам справедливости, возвышающегося над противостоящими друг другу верами», необходимо организовать обсуждение представителями разных групп, которые «принесут с собой в публичное

⁷⁸ См.: *Connolly W. E. Pluralism*. P. 61. См. также: *Connolly W. E. A World of Becoming*. Darhem: Duke University Press, 2011. P. 83.

⁷⁹ См.: *Connolly W. E. Pluralism*. P. 62—64. См. также: *Connolly W. E. A World of Becoming*. P. 83.

⁸⁰ *Connolly W. E. Pluralism*. P. 62.

пространство ломти и кусочки своих вер», параметров «позитивного этоса взаимного вовлечения»⁸¹?

Что служит условием возможности формирования такого этоса? В первую очередь, переживание незавершенности и оспоримости каждой культурной традиции. В каком-то случае это может быть прямое, всестороннее понимание диалектики идентичности и различия. Тогда столкновение с другими протекает на фоне знания о том, что ты в своей относительной определенности зависишь от различий с ними, что «быть собой» всегда означает потерять некоторые возможности, заложенные в неисчерпаемом богатстве жизни и реализуемые кем-то другим. Это знание порождает уважение, не снимающее напряженного противостояния. Однако ту же роль могут играть и какие-то ограниченные, ситуативные заместители полного понимания процессов, формирующих идентичность. Так, У. Коннолли указывает на «провал, открывающий элемент тайны, разрыва или различия, который затрудняет определенную интерпретацию» базовых представлений Христианства, Буддизма, Ислама, Иудаизма, нетеистических и нерелигиозных убеждений. Этот «провал» способствует пониманию собственной неединственности и отказу от претензий стать авторитарным центром общества⁸².

Обсуждая концепт «агонистического уважения», У. Коннолли подчеркивает одновременную актуальность и тесную взаимосвязь обоих значений слова «агонистический». Отношение к другому «агонистично», поскольку ты переживаешь муку (агонию) от того, что элементы твоей веры ставятся под вопрос другими людьми, и поскольку ты агонистически противостояешь этим людям, пытаясь придавать своему агонистическому противостоянию уважительную форму⁸³. Мука от нахождения под вопросом и неспособности снять этот вопрос окончательным образом может привести и к фундаменталистскому упрощению идентичности, а как следствие — к внутригрупповым репрессиям и внешней агрессии. Однако возможен и другой ее исход: формирование тех установок, на фоне которых конфликт идентичностей будет играть не негативную, а позитивно-преобразующую роль.

Пытаясь оценить шансы формирования подлинно плюралистического публичного пространства, У. Коннолли использует разработанное им представление о «машинах резонанса». До определенного момента оно применялось им по преимуществу для анализа тех характеристик

⁸¹ *Connolly W. E. Pluralism. P. 62.*

⁸² *См.: Ibid. P. 61.*

⁸³ *См.: Ibid. P. 123—124.*

современной общественно-политической реальности, которые ведут к росту насилия и потребительского отношения к природе. Под машиной резонанса У. Коннолли понимает совокупное действие некоторых убеждений, непосредственных инстинктивных реакций и институтов, не связанных между собой единством основополагающих ценностей, замысла и происхождения, но создающих кумулятивный эффект в отношении поведения больших человеческих масс. Подобно модусам правительственности позднего М. Фуко такие машины воздействуют на людей гораздо больше, чем прямое принуждение с помощью законов, подкрепленных угрозами и применением силы. Среди негативных машин резонанса, формирующих сегодняшнюю политическую реальность, он выделяет капиталистически-евангелистскую в пределах США и общемировую антикосмополитическую⁸⁴.

Однако у глубокого и многомерного плюрализма есть возможность создать свою собственную позитивную машину резонанса, состоящую из поддерживающих друг друга мотивов, побуждений, интересов и идеалов. Массовая поддержка плюралистического этоса может быть основана

частично на озабоченности позднемодерным состоянием общества, которое множит меньшинства на одной и той же территории, частично — на желании гарантировать себе непревращение в члена меньшинства, преследуемого другими, частично — интересом в выживании демократии в особенных условиях позднемодерной жизни, частично — в признании встроенного в специфический опыт характера собственной веры и веры других людей, частично — в предписаниях любви, щедрости, благотворительности, гостеприимства, которые помогают создать специфические для данной веры [плюралистические] практики, частично — в желании не участвовать в разных формах насилия, неизбежно разжигаемого призывами к национальному единству, и больше всего — соединением этих мотивов и навыков, которое будет отличаться по своему характеру в зависимости от конкретного случая⁸⁵.

Описанная У. Коннолли машина призвана действовать на разных уровнях, однако залогом ее эффективности являются процессы, происходящие на уровне микрополитики. «Облагораживание» плюрализма, по его мнению, происходит за счет постоянного кругового движения между

⁸⁴ См.: *Connolly W. E. A World of Becoming*. P. 124—147.

⁸⁵ *Connolly W. E. Pluralism*. P. 66. См. также: *Connolly W. E. A World of Becoming*. P. 91.

микроскопическим обсуждением приземленных вопросов сосуществования в среде множественных меньшинств, рефлексивной работой специфических групп над тем измерением практик своей веры, которое относится к отношениям с другими группами, и публичной вовлеченностью в масштабные проблемы современности.

При этом важнейшим примером практической осуществимости многомерного и глубокого плюрализма для У. Коннолли служит европейский опыт совместного сосуществования культур и образов жизни — воспроизводящая себя уже много десятилетий большая коммунальная квартира в духе фильма «Испанская гостиница» С. Клапиша.

Плюрализм повседневного коллажа, — пишет он, — встроен в более широкий контекст политики публичного плюрализма, показывая каждому участнику, что его вера, его сексуальность, его язык, его способы приготовления пищи, его темперамент, хотя и уместны... для жизни Европы в целом, не исчерпывают всего того, что необходимо для совместной жизни в условиях многочисленных форм различия. Европа пересоздается заново посредством таких микрополитических, многослойных практик взаимосвязи в условиях множественных форм различия⁸⁶.

Еще один важный аспект глубокого и многомерного плюрализма — темпоральный. В течении последнего десятилетия в каждой новой работе У. Коннолли оценивает его как все более и более значимый. Мир в целом и мир культурных идентичностей в частности находится в непрерывном становлении. Вернее, он является пересечением бесчисленных частных становлений. Такой мир заведомо находится за пределами исчерпывающих объяснений и контроля. Он постоянно порождает нечто новое, не укладывающееся в познавательные и оценочные категории. Более того, современное состояние культуры характеризуется резким, беспрецедентным для предшествующей истории ускорением процессов изменения. Этот фактор дополнительно затрудняет упорядоченное осмысление социальной действительности. Наконец, нарастание темпа изменений в разной мере затрагивает разные ее области, что создает множество дополнительных социокультурных противоречий. Например, миры моды, образовательных *circuita* и религиозных практик движутся на настоящий момент с очень разными ускорениями, и подчас болезненно реагируют на взаимное несовпадение темпов⁸⁷.

⁸⁶ *Connolly W. E. Pluralism. P. 66.*

⁸⁷ См.: *Connolly W. E. Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. P. 142—143.*

В «мире становления», вошедшем в пике постоянного увеличения скоростей, неизбежно оказываются под сомнением привычные средства и механизмы нравственной оценки общественных явлений. К примеру, такое понятие как «справедливость», традиционно находившееся в центре социальной этики, должно быть подвергнуто пристальному критическому анализу. Мы не случайно не находим справедливости, наряду с «агонистическим уважением» и «критической отзывчивостью», среди ключевых гражданских добродетелей У. Коннолли. Причина в том, что она не может стать основой соответствующей сегодняшним условиям «политики становления». Справедливость, с ее непреодолимым стремлением к подчеркнутой беспристрастности, является основой недоброжелательного отношением к большинству различий. Свойственное ей акцентирование универсальности принципов и норм обладает мощнейшим фундаменталистским потенциалом. А прямая связь с применением силы или угроз создает основу для его практической реализации. В «мире становления» идентичности постоянно меняются, перетекают друг в друга, а моральные представления о справедливости и воплощающие их институты не могут отразить этого обстоятельства. «Грубая практика справедливости» неизбежно занимает центральное место в рамках косной «политики бытия», а не гибкой и творческой «политики становления». У поверхностного историка морали может сложиться впечатление, что утверждения о недопустимости рабства и гендерного неравноправия, о том, что гомосексуальность не является болезнью или пороком, требующим воспитательно-карательных мер, являются логическим выводом из отправных посылок этики справедливости. Однако это ложное впечатление. В действительности, изменение моральной категоризации этих и других явлений — результат изменения этической восприимчивости, ставшего итогом агонистического, но уважительного столкновения людей с разной идентичностью. А представления о справедливости и тем более философская теория справедливости лишь выстраиваются по силовым линиям этой восприимчивости — они фиксируют сдвиги и поддерживают новые категоризации.

Отсюда следует необходимость поддерживать приоритет «политики становления» над «политикой бытия», «плюралистического этоса» над «практикой справедливости». В противном случае окажется невозможен перевод новых идентичностей через барьеры, созданные представлениями о нормальности и моральности. Лишь после того как агонистическое уважение и критическая отзывчивость сделают видимым для большинства страдание только формирующихся или длительно

игнорируемых групп общей идентичности, вступают в дело центральные для этики справедливости категории вреда, дискриминации и подавления⁸⁸. Приоритет «политики становления» над «политикой бытия» означает постоянную готовность приостановить действие существующих критериев справедливости для того, чтобы откликнуться на новые факты страдания.

Таким образом, мы видим перед собой захватывающую попытку построить универсалистскую концепцию этики межкультурного взаимодействия без фиксированных универсальных стандартов (даже минимального и плюрализованного типа), попытку сформировать систему мирного и уважительного сосуществования, не опирающуюся на потребность встать над культурными убеждениями и практиками, поскольку любая такая попытка чревата замаскированным под универсализм фундаментализмом. Центральная идея У. Коннолли проста — группы культурной идентичности сами «притрутятся» друг к другу и трансформируют друг друга, если будут исходить из добродетелей, свойственных этосу «агонистического уважения». Моральные минимумы, регулирующие межкультурное взаимодействие, необходимо определять не только в диалогическом порядке, но и сугубо прецедентно. Они будут сами вырастать по каждому случаю конфликта, если ни одна из его сторон не будет мыслить себя большинством, проявляющим снисходительную толерантность к меньшинству, или воплощением подлинного разума и голосом самой морали.

АНАЛИЗ И КРИТИКА НОРМАТИВНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ

После реконструкции некоторых подходов к проблеме мораль и культурное разнообразие, я хотел бы аналитически соотнести их между собой. Без претензии на развертывание систематической критики каждой из них или на создание всеобъемлющего синтеза на их основе. Исключительно в порядке сравнения их основных достоинств и недостатков, а также определения некоторых точек соприкосновения и меры совместимости по двум основным составляющим обсуждаемой проблематики.

1. *Проблема определения моральной значимости культурного своеобразия.* Прежде всего, мне представляется довольно сомнительной аргументация сторонников политики безразличия к культурному

⁸⁸ См: *Connolly W. E. Why I Am Not a Secularist.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. P. 62—70.

разнообразию. Из подмеченной Ч. Тейлором противоречивости некоторых выводов из равного уважения к человеческому достоинству не следует необходимость выбрать только один из них. Социальная этика неизбежно опирается на разнонаправленные нормативные ориентиры и постоянно совмещает их между собой применительно к конкретным ситуациям. Например, согласование мер по обеспечению неприкосновенности прав и увеличению совокупного благосостояния граждан, обеспечению индивидуальных свобод и максимальной общественной безопасности повсеместно воспринимается как вполне оправданная политическая задача. Никто не призывает выбрать какую-то одну сторону этих оппозиций, хотя итоговый баланс между полюсами может быть очень разным. Схожим образом обстоят дела в области отношения к культурному разнообразию и своеобразию. К кантианской перспективе обоснования политики признания культурных различий сложно выдвинуть сколько-нибудь серьезные претензии: первичное моральное уважение к индивидам вполне логично порождает вторичное уважение к культурным сообществам в связи с тем, что те создают контекст, в котором отдельный человек осуществляет самореализацию. Спор может вестись лишь об относительной значимости тех прав и обязанностей, которые возникают в связи с культурной спецификой другого и в связи с иными его характеристиками.

Вопросы о том, когда и кого поддерживать, когда и кого защищать, и в чем должны состоять поддержка и защита, в каждом конкретном случае следует решать на основе дополнительных аргументов. Некоторые из них разработал У. Кимлика и претворил в свою классификацию защищенных культурных сообществ. Многие исследователи считают эту классификацию догматичной и ригидной. Такое мнение, может быть, и верно, однако, классификация У. Кимлики, несмотря ни на что, является хорошим отправным пунктом для практики принятия управленческих решений и особенно для общественно-политических дебатов. Разное отношение к таким сообществам может рассматриваться как презумптивное правило, действие которого должно приостанавливаться в некоторых нехарактерных случаях. Можно сказать и по-другому: жесткое таксономическое деление У. Кимлики должен сменить своеобразный континуум, где предложенные им модели национального меньшинства и иммигрантской группы выступают в качестве идеальных полюсов, между которыми существует значительное количество градаций.

Нельзя не согласиться с тем, что реализация политики признания культурных различий сопряжена с существенными рисками. Во-первых, это риск появления значительного количества претензий

на признание, в том числе, за счет намеренного разжигания неудовлетворенности групп своим положением и даже прямого создания «непризнанных» культурных сообществ с помощью демагогических интерпретаций истории и текущей политической ситуации. Во-вторых, это возникновение широких возможностей для нерациональной, донкихотской деятельности по замораживанию культурного status quo. Сторонники либерализма культурного безразличия (как и некоторые представители постмодернистской политической теории) фокусируют свое внимание на этих опасностях, полагая что они перевешивают положительные стороны политики признания в любых ее формах. Однако этот вывод сомнителен. Такие опасности являются всего лишь одним из фактических обстоятельств, требующих учета.

Какую роль в отношении политики признания культурных различий может играть позиция морального плюрализма? Как стало ясно из рассуждения Б. Пареха, аргументом в пользу поддержки и защиты культурных сообществ может служить понимание того обстоятельства, что такие сообщества опираются на уникальные ценностные мировоззрения, уникальные способы иерархизации несоизмеримых ценностей, а, значит, являются моральным ресурсом и резервуаром для остального человечества. Однако мне представляется, что подобный аргумент может иметь в этом контексте лишь сугубо вспомогательную роль. Он оказывается значим, когда обсуждается выживание тех культурных сообществ, которые увядают в современном социуме и это происходит без катастрофических последствий для их членов. Впрочем, и здесь он не выступает как безусловное основание для разработки и внедрения мер по их поддержке и защите.

Каковы причины столь скромной роли подобной нормативной аргументации? Во-первых, сосредоточенность на позитивной ценности нравственного своеобразия культур создает сомнительный угол зрения на многие из политических конфликтов, имеющих культурную подоплеку или составляющую. Известно, что в политическом пространстве часто сталкиваются между собой сообщества, различия между которыми не имеют отношения к разнообразию моральных установок. Членов этих сообществ разводят между собой, скорее, язык и политическая история, а не специфические нравственные традиции или даже этнографическая специфика, которую можно было бы рассматривать как своего рода уникальный артефакт, достойный сохранения. Исчезновение, а тем более ослабление одного из таких сообществ не может значительно обеднить моральный ландшафт человечества. Отсюда логически следует безразличие к судьбе значительного количества

культурных групп. Таким образом, в перспективе морального плюрализма для обоснования своих притязаний на поддержку и защиту культурные сообщества должны продемонстрировать свою моральную неповторимость и ее значение для человечества в целом. Это выглядит как своего рода дискриминация. Уважение к культурной идентичности, идея права на культуру являются более универсальным основанием. Во-вторых, необходимо иметь в виду тот тривиальный факт, что культурные группы состоят из личностей, чье благо в свете моральной нормативной установки имеет приоритетное значение. Отсюда следует, что сколько-нибудь значительное снижение безопасности или качества жизни конкретных людей (например, представителей культурного большинства или социально незащищенных слоев общества) вряд ли будет оправдано ради увеличения шансов выживания какой-то культуры в свете ее эстетической или нравственной ценности. Аргументация, апеллирующая к праву на культуру, позволяет рассматривать претензии на культурное признание как претензии, прямо и непосредственно связанные с благом индивидов, и в этом смысле является более сильной нормативной аргументацией. Наконец, использование концепции морального плюрализма в качестве основания политики культурного признания вносит свою лепту в формирование ее издержек и эксцессов. Рассуждая с этой позиции, легко согласиться с необходимостью замораживания различий, остановки процессов естественной культурной трансформации. Ведь ресурсы, в том числе моральные, следует беречь. Дополнительный негативный потенциал в этом вопросе создается и в силу того, что для морального плюралиста сохранять культуры необходимо не только ради самих обладателей определенной идентичности, но и в интересах всех остальных людей, которые являются бенефициариями разнообразия мировоззрений и образов жизни. Тем самым открывается путь для легитимизации действий по защите и сохранению какой-то культуры даже без запроса со стороны самой культурной группы⁸⁹.

Кроме морального плюрализма, существуют и другие линии аргументации, дополняющие кантианскую перспективу и придающие дополнительную актуальность построенным на ее основе предложениям по признанию культурных идентичностей. Это своего рода

⁸⁹ Впрочем моральный плюрализм имеет и противоположную тенденцию. Нравственный ресурс надо не только беречь, но и использовать. Это дает импульс к трансформации, взаимообогащению культур (в специфической версии морального плюрализма, предложенной А. Этциони, такой импульс оказывается даже преобладающим, хотя и за счет придания многообразию временного значения).

резонаторы идеи уважения к культурным различиям, заостряющие потребность в разных видах признания. Например, непризнание культурной специфики в некоторых случаях может выступать как мощный травмирующий фактор, как источник интенсивного страдания (что показал У. Коннолли) или как форма дискриминации (что демонстрирует Н. Фрэйзер). Последняя указывает на тот факт, что культурные стереотипы восприятия меньшинства большинством могут систематически попираť «паритетное социальное участие» и снижать жизненные перспективы представителей меньшинства⁹⁰. В этом случае признание различий приобретает дополнительное значение как способ преодоления сугубо социального неравенства. И, наконец, еще один резонатор — непризнание может выступать как фактор политического раскола и вражды. Как замечает Ч. Тейлор в работе «Демократическое исключение (и “лекарство” от него)», если демократическое государство должно существовать и не может существовать иначе, как национальное, то для сохранения взаимности и доверия могут оказаться необходимы существенные уступки культурным меньшинствам, которые, даже будучи иммигрантскими, по ряду причин не желают ассимилироваться и «не чувствуют себя признательными за убежище»⁹¹. Как видим, здесь моральная логика уважения совмещается с сугубо прагматической логикой реальной политики. Уступки меньшинствам имеют оттенок вынужденности, являются результатом череды взаимных ультиматумов и их последующего обсуждения. Признание выступает как своего рода меньшее зло. Не случайно Дж. Леви ввел для политики признания культурных различий, основанной на подобной логике, яркое обозначение: «мультикультурализм страха»⁹². С мультикультурализмом страха связано дополнительное размывание нормативных критериев, предложенных У. Кимликой, однако, не полное устранение их значимости⁹³.

2. *Проблема нравственных разногласий между культурами и определения межкультурного морального минимума.* Как специалист по этике, я вижу, что некоторые из ключевых моральных установок

⁹⁰ Fraser N. Rethinking Recognition // New Left Review. № 3. 2000. P. 113.

⁹¹ Тейлор Ч. Демократическое исключение (и «лекарство» от него) // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Ред. В. С. Малахов, В. А. Тишков. М.: ИАиЭ: ИФ РАН, 2002. С. 31.

⁹² См.: Levy J. T. Multiculturalism of Fear. N. Y.: Oxford University Press, 2000. P. 33—34.

⁹³ Систематический анализ этих дополнительных факторов в их взаимной соотнесенности см.: Прокофьев А. В. Теория межкультурной справедливости: поиск нормативных оснований // Человек. № 1. 2006. С. 38—47.

наиболее ярко проявляются в модели агонистического плюрализма. У. Конноли, по сути, ведет речь о постоянно воспроизводимом, неустранимом сомнении морального субъекта в своем праве на негативное суждение о другом человеке. Как известно, одним из важнейших проявлений моральности является боязнь скатиться к агрессивному морализаторству, которое состоит в подмене морали ее частными образами⁹⁴. Эта боязнь проистекает из понимания потенциальной репрессивности и агрессивности нравственного абсолютизма, если он низведен до абсолютизма нормативной конкретики. Она вполне уместна и в вопросах установления и применения нормативного минимума, регулирующего межкультурное взаимодействие. С другой стороны, У. Конноли подчеркивает, что в случае отказа от абсолютистской позиции неизбежно возникает риск утратить определенность собственных моральных критериев, риск оказаться практически дезориентированным и недостаточно убежденным, для того чтобы действовать твердо и принципиально. Это еще одно опасение, без которого не мыслимо здоровое моральное сознание. Если возникает вопрос о том, как наилучшим образом обойти обе эти опасности, то, конечно, лучшим способом достижения этой цели было бы такое взаимодействие с другими людьми, при котором каждый: а) не теряет своих убеждений (поскольку именно верность этим убеждениям делает его моральным субъектом), б) не дистанцируется от своих убеждений (поскольку он не хочет оказаться двуличным), в) относится с уважением к своим партнерам по взаимодействию (поскольку понимает всю незавершенность и противоречивость своих представлений о добре и зле и поскольку не хочет ограничивать свое сочувствие и сострадание другим людям без веских на то причин). Собственно, это и есть формула «агонистического плюрализма».

Реализация такого взаимодействия была бы морально предпочтительным вариантом решения любых межкультурных проблем и противоречий, если было бы она не наталкивалась на очень серьезные практические трудности. Самоорганизация агонистически противостоящих, но уважающих друг друга субъектов требует весьма специфических условий. Ее участники должны обладать значительной степенью рефлексивности и своего рода самоироничностью. Можно сказать,

⁹⁴ Анализ феномена морализаторства см.: Гусейнов А. А. Моральная демагогия как форма апологии насилия // Вопросы философии. № 5. 1995. С. 5—7; Прокофьев А. В. Морализаторство: этико-теоретические и психологические аспекты // Этика: новые старые проблемы: К 60-летию А. А. Гусейнова. М.: Гардарики, 1999. С. 126—149.

что агонистический плюрализм является установкой очень сложного, утонченного психотипа, способного сохранять равную удаленность от нормативного безразличия, поведенческой всеядности и агрессивного продвижения устойчивых убеждений. По отношению к значительному количеству случаев это не более чем утопия, и даже утопия небезопасная. В отсутствии критической массы соответствующим образом настроенных индивидов попытки внедрить уважительный агонизм могут привести лишь к жестокому и безжалостному антагонизму.

Можно предположить, что модель У. Коннолли способна вести к ожидаемым результатам в сфере трансформации отношений между разного рода гендерными группами в рамках секуляризованного социального пространства либерально-демократических обществ. Здесь есть надежда, что споры о разных практиках и образах жизни раскроют недостаточность этической аргументации для вынесения однозначных итоговых оценок. А откликом на такую недостаточность станет всеобщий отказ от попыток подавления и унификации. Однако в случае противостояния между религиозными и этническими группами этот механизм заметно менее перспективен.

В этой связи становится притягательной нерискованная определенность прямолинейного либерального универсализма, представленного Б. Бэрри с его апелляцией к общезначимому идеалу равенства, воплощенному если не в институтах, то уж точно в моральных убеждениях современных либерально-демократических стран Запада, и У. Кимликкой, для которого условием соблюдения прав культурных групп является их всесторонняя либерализация. На стороне данной позиции находятся некоторые особенности чувства справедливости: от требований последней ожидается определенность и минимальная степень дискреционности (индивидуальной или культурной). Рассуждение об универсальности либеральных ценностей и механизмов их реализации вызывает у обитателя западного мира успокоительное чувство собственной правоты. Однако, как уже говорилось, это рассуждение слабо совмещается с уважением к лежащему на каждом человеке «беремени суждения», идеей, которая играет очень существенную роль в самой теории современного либерализма. Кроме того, либеральный универсализм лишает себя надежды «задеть» представителей незападных культур со стороны их же собственных наличных убеждений. А это возможно лишь в процессе совместного с ними диалогического поиска нормативного минимума. Либеральный универсализм готов предложить своим оппонентам лишь внешние по отношению

к их ценностному мировоззрению принципы и критерии, а это затрудняет широкое признание межкультурных моральных стандартов.

На вопрос об учете «бремени суждения» стремится ответить либеральная концепция Ч. Кукатаса. Добросовестный отклик на такое бремя ведет к тому, что система универсальных моральных принципов превращается в гораздо более разреженную: не «всеобъемлющую», а «политическую», в том смысле, который придал этим понятиям Дж. Ролз. При этом «политическая мораль» Ч. Кукатаса является заметно более бедной по своему нормативному содержанию, чем «политическая мораль» Дж. Ролза. Нормативная определенность остается только в вопросах пресечения насилия, недопустимости рабства и обеспечения возможности свободного выхода из любой ассоциации. А вот надежды на позитивные итоги вовлечения представителей разных культур в диалог, с точки зрения Ч. Кукатаса, также очень невелики. Ч. Кукатас оценивает политические риски межкультурного диалога заметно выше, чем потенциальные преимущества. Он полагает, что все те различия, которые сами по себе не угрожают мирному сосуществованию обладателей разных культурных идентичностей, следует уводить под порог моральной оценки и ни в коем случае не обсуждать, поскольку это грозит взаимным раздражением и враждой. Не надо привлекать внимание к тому, что может оказаться фактором, порождающим противостояние и агрессию.

Такое сочетание разреженной «политической морали» и неприятия этики межкультурного диалога выглядит крайне сомнительно. Ведь подлинное уважение, обеспечивающее устойчивость мирных отношений, возможно лишь в случае понимания целей другого, в случае осознания того, что он, пусть другими путями, но столь же добросовестно стремится к тому же, что и ты⁹⁵. Такая перспектива в рамках гипертолерантного, предельно дистанцирующего людей друг от друга либерализма Ч. Кукатаса оказывается закрыта. Кроме того, провозглашенный им подход «живи и дай жить другим» не дает возможности сохранить институциональную когерентность определенного государства. Если регулируемые исключения из общих правил, как справедливо замечает Б. Бэрри, создают существенные проблемы для правовой системы, то еще большие проблемы создает такая свобода культурных сообществ, которая позволяет им даже не запрашивать государство об исключе-

⁹⁵ В ином практическом контексте об этой проблеме развернуто писал М. Сэндел (см.: *Sandel M. J. Moral Argument and Liberal Toleration // New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Community / Ed. by A. Etzioni. Charlottesville; London: University Press of Virginia, 1995. P. 71—87*).

ниях и спокойно замыкаться в собственном своеобразии. Государство, соответствующее модели, Ч. Кукатаса, ожидает дурная мозаичность, отсутствие достаточной солидарности граждан и неизбежный внутренний раскол⁹⁶.

Уважение к культурным идентичностям в духе Ч. Тейлора и Дж. Талли, не выдвигающее развитие способности к автономному выбору и индивидуальной критической рефлексии в качестве центральной политической цели и в силу этого не настаивающее на обязательной либерализации культурных сообществ, является более перспективным ответом на вопрос о необходимости учета бремени суждения. Такое уважение принимает во внимание тотальный опыт включенного в определенную традицию человека и снимает требование унификации моральных убеждений. Оно требует найти возможности для параллельного существования продуктов коллективного творчества в области выработки и шлифовки образов жизни, а это возможно лишь на основе достижения нормативного консенсуса. Консенсус складывается не на основе изначально и для всех очевидных условий социального мира (как у Ч. Кукатаса), а возникает в межкультурном диалоге.

Однако при каких условиях такой диалог мог бы быть эффективным? Мне представляется, что в этом отношении очень важным нормативно-теоретическим и практическим приемом является обращение к плюрализму ценностей. В процессе разрешения моральных противоречий между культурами эта модель перестает быть вспомогательной и занимает центральное место. Она заставляет участников диалога интерпретировать свои и чужие практики в свете реализации в них универсальных, хотя и несоизмеримых, ценностей и тем самым дает им более или менее определенный общий язык. Дебаты представителей разных культурных сообществ приобретают содержательную основу, которая позволяет снять подозрения в том, что отправные посылы коллективного обсуждения критериев взаимной оценки являются экстраполяцией партикулярного в область универсального. Именно этой цели служат взаимное «чувствительное и сочувствующее» исследова-

⁹⁶ Существенные трудности создает и провозглашение Ч. Кукатасом сугубо негативного права на выход из сообщества, тождественного запрету на принуждение со стороны групп к тому, чтобы кто-то оставался в их рядах. Такое право в значительном количестве случаев оказывается сугубо формальным, если отсутствуют позитивные меры поддержки бывшего члена определенного сообщества. То же самое касается и права на эмиграцию, которое не может быть реализовано, например, без определенных финансовых вложений.

ние у Б. Пареха и одновременное «выкладывание козырей» у А. Этциони.

Но даже в этом случае сохраняется болезненная практическая проблема. Ее подробно анализирует канадский исследователь Дж. Каренс, полемизируя с концепцией межкультурной справедливости М. Уолцера, которая принадлежит к модели уважения к культурной идентичности, не дополненной тезисом о многообразии универсальных ценностей⁹⁷. Однако критическое рассуждение Дж. Каренса вполне может быть применено и к такому диалогу о минимальных универсальных стандартах, который разворачивается на основе посылок морального плюрализма. В качестве примера Дж. Каренс использует некоторые аспекты резонансного дела Шах Бано, индийской гражданки, требовавшей от своего бывшего мужа после развода большего содержания, чем установленное шариатским судом, апеллируя при этом к положениям индийской конституции о гендерном равноправии (1985). Верховный суд Индии предположил, что большие выплаты требуются не только в соответствии с конституцией, но и в соответствии с Кораном, что привело к серьезному недовольству мусульманской общины. Этот случай показывает, что любые внешние интерпретации норм и ценностей другой культуры с легкостью подстраиваются под уже определившиеся оценки ее критиков. В силу этого внешние интерпретации часто выглядят для инсайдеров как неубедительные и даже оскорбительные. Дж. Каренс считает, что это повод для того, чтобы вообще отказаться от создания таких интерпретаций, чтобы честно заявить о том, что каждая из сторон устанавливает собственный нормативный минимум — минимум терпимости к моральным различиям и использует при этом основания собственной нравственной традиции⁹⁸. В определенной мере этой же модели соответствует подход к определению минимальных моральных стандартов в международных отношениях, предложенный Дж. Ролзом. Его методология, предполагающая двухшаговое распространение закона народов (на либеральные народы и в порядке терпимости к различиям — на нелиберальные), а также

⁹⁷ Моральный минимум для М. Уолцера — это не более чем пересекающаяся часть «плотных» моральных представлений разных культурных традиций, а определение такого минимума служит результатом предъявления друг другу и обсуждения пределов терпимости к различиям (см.: *Walzer M. Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994. P. 10*).

⁹⁸ См.: *Carens J. H. Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 49*.

возникающий на ее основе образ добропорядочного, хотя и нелиберального, государства («консультационной иерархии») показывают, что Дж. Ролз выявляет именно круг приемлемых для представителей либеральной культуры Европы и Америки способов организации общества, а не какой-то универсальный моральный стандарт⁹⁹. Как легко догадаться, этот подход ведет к устранению подлинного диалогизма со всеми его моральными и политическими преимуществами.

Однако следует отметить, что критика Дж. Каренса не предпринимает переход к монологическим методикам определения межкультурного морального минимума. Выходом из затруднения, обрисованного им, является не двух-, а трех- или даже четырехстороннее обсуждение этого вопроса, если речь идет о диалоге между представителями двух культурных традиций. Наряду с представителями их мейнстримов в обсуждении должны участвовать внутренние критики каждой из сторон. Ч. Тейлор прав, подчеркивая решающую роль последних в процессе решения моральных вопросов в межкультурном пространстве. Интерпретации внутренних критиков не настолько чужды их собственной традиции, чтобы вызывать априорное неприятие других ее представителей. Внутренние критики не конформны по отношению к культурной ортодоксии. Но они не конформны и по отношению к источникам внешней критики. Поэтому к ним может прислушиваться как та, так и другая сторона без предрешенного отторжения их мнения. Медиаторская роль внутренних критиков во многом преодолевает тупик, обрисованный Дж. Каренсом.

Итак, подводя итог анализа второй проблемы, можно утверждать следующее: уважение к другому в его культурной специфичности требует от морального субъекта выявить межкультурный нормативный минимум, установить пределы морального разнообразия. Хотя какая-то часть этого процесса может разворачиваться монологически (исследование содержания культурных традиций и его соотнесение с нравственным идеалом), в конечном итоге, он не мыслим вне диалогического взаимодействия представителей разных культур. Такой диалог может быть разным: агонистическим и неагонистическим. Там, где оказывается возможным и успешно протекает агонистическое, но при этом уважительное соприкосновение обладателей разных культурных идентичностей, их прямая «притирка» друг к другу, требующая взаимной трансформации, необходимо всемерно поощрять процесс. Однако далеко не всегда стоит его инициировать, а тем более надеять-

⁹⁹ См.: Rawls J. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. P. 59—88.

ся на трансформирующую силу агонистического плюрализма. В этом и только в этом должно заключаться противостояние «постмодернистскому авантюризму», о котором писал Б. Парех. Если агонистический процесс не имеет шансов, необходим диалог на основе набора универсальных, но не иерархизированных ценностей. Он требует усилий по проникновению во внутреннюю логику иной культуры. В нем должны участвовать внешние и внутренние критики разных культурных традиций. На выходе такой диалог должен порождать обобщенный, фиксируемый и декларируемый (то есть уже не вырастающий сугубо прецедентно) набор нормативных положений.

В заключение главы хотелось бы сделать два дополнительных замечания: одно о понятии справедливости, другое о понятии цивилизации.

Является ли справедливость однозначным общим знаменателем моральных ценностей, задействованных при разрешении противоречий и конфликтов между обладателями разных культурных идентичностей? Двое из охарактеризованных мною исследователей — Ч. Кукатас и У. Коннолли твердо высказываются против положительного ответа на этот вопрос. И делают это на разных основаниях. Для одного справедливость всегда вписана в конкретные культурные традиции и, значит, не способна предоставить принципы, регулирующие столкновения между ними. Для другого она просто не охватывает все предметы нравственной озабоченности в общественном пространстве. Что касается позиции Ч. Кукатаса, то следует иметь в виду, что справедливость не только вписана в культурные традиции, но и постоянно претендует на прорыв за их пределы. А понятие «легитимность», которое он противопоставляет понятию справедливости, по своему содержанию не имеет качественных отличий от последнего. Это всего лишь несколько обедненное представление о той же самой справедливости. Подобное обеднение не является чем-то особенным для теории и практики справедливости. Например, в международных отношениях принципы справедливости беднее по сравнению с внутренними отношениями в отдельном государстве или с коммуникативными отношениями между индивидами. И это обеднение возникает не только потому, что национальные границы отчасти дублируют границы культурных традиций.

Проблема, поставленная У. Коннолли, сложнее и интереснее. Он ведет речь о страданиях и дискомфорте, которые трудно зафиксировать с помощью разграничений справедливое/несправедливое, честное/нечестное. Это вполне обоснованное утверждение. Не все проблемы межличностных отношений (не только межличностных, но

и социальных) могут быть решены на основании жесткого критерия честности. И дело не только в неспособности этого критерия реагировать на ускорение темпа изменений, как утверждает У. Коннолли, но и в комплексном характере благ, реализуемых в общественном сосуществовании людей. Не все эти блага соответствуют логике выделения честных долей соперничающим и сотрудничающим индивидам и группам. Социальная этика не случайно обращается к понятиям «общего блага», «хорошего общества» и др. более гибким в этом отношении. Однако и сама теория справедливости имеет некоторые инструменты, которые нацелены на преодоление ее ограниченности. Таковы, например, разграничение общей и частной справедливости у Аристотеля (первая представляет собой отдельную добродетель, ориентированную на предоставление каждому пропорциональной доли распределяемых благ, а вторая — означает всю полноту добродетели, обращенную на другого человека, и счастье полиса в целом)¹⁰⁰ или разграничение «справедливости как распределения» и «справедливости как признания», активно обсуждающееся в современной социальной этике с подачи Н. Фрейзер¹⁰¹. Они определенным образом корректируют то общераспространенное определение справедливости, которое было воспроизведено в начале этой главы. Очевидно, что проблематика взаимодействия обладателей различных культурных идентичностей должна рассматриваться не только в контексте справедливости, но и в контексте стремления к идеалу хорошего общества или в контексте комплексных, гибких и динамичных представлений о справедливости.

Данное обстоятельство пытаются осмыслить многие современные теоретики (не только У. Коннолли и Н. Фрейзер). Многие из них приходят к выводу, что решить проблемы межкультурного взаимодействия может только комплексная социально-коммуникативная машинерия, работающая на разных уровнях. В том числе и тех, на которые доступ понятию «справедливость» и общественным механизмам обеспечения прав закрыт или ограничен. Например, Дж. Леви предлагает дополнить практику межкультурной справедливости практикой «межкультурных манер», которые должны играть важнейшую роль

¹⁰⁰ См.: *Аристотель* Никомахова этика // Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 147—146.

¹⁰¹ См.: *Fraser N. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Postsocialist» Age // Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Conditions.* N. Y.: Routledge, 1997. P. 11—41.

в обеспечении мирного и уважительного сосуществования обладателей различных культурных идентичностей¹⁰².

Примечательно, что все охарактеризованные выше исследователи очень подозрительно относятся к использованию понятия «локальная цивилизация» для обсуждения текущей политики в области взаимодействия представителей разных культур. И, особенно, к его использованию в духе концепции С. Хантингтона¹⁰³. Для последнего, как известно, межцивилизационные взаимодействия и конфликты являются основной движущей силой на мировой политической арене и важнейшим фактором внутренней политики культурно неоднородных государств. При этом локальные цивилизации выделяются им на основе их религиозных доминант и рассматриваются в контексте естественной и неизбежной тенденции к сохранению своей самобытности. Чистота выражения ценностных оснований каждой из цивилизаций, по С. Хантингтону, гарантирует ей жизнеспособность, а смешение оснований или уступки в их отношении чреваты ослаблением жизненных сил цивилизации и генерируют конфликты (идет ли речь о нетехнологических аспектах вестернизации незападных обществ или о мультикультуралистских стратегиях в Европе или США)¹⁰⁴.

Я вполне согласен с подобным отношением к теоретической парадигме, предложенной С. Хантингтоном. Аргументы в пользу крайне осторожного отношения к использованию понятия «локальная цивилизация» во всех контекстах, за исключением масштабных обобщений, обращенных в прошлое, очень сильны и убедительны. Три из них имеют особенный вес.

а) *Позиция С. Хантингтона опирается на сомнительное представление об однородности цивилизационных традиций.* Так, западные цивилизации охарактеризованы С. Хантингтоном как чуждые нормативному идеалу терпимости и индивидуальных свобод, а основа западной цивилизации — христианство — как однозначный прародитель и носитель такого идеала. Однако это далеко не так, что очень ярко показывает развернутый и вдумчивый анализ этой проблемы

¹⁰² См.: *Levy J. T. Multicultural Manners // The Plural States of Recognition / Ed. by M. Seymour. N. Y.: Palgrave MacMillan, 2010. P. 61—77.*

¹⁰³ Некоторые из них предложили развернутую критику хантингтоновской концепции «столкновения цивилизаций». См.: *Parekh B. A New Politics of Identity: Political Principles for Interdependent World. P. 152—165; Connolly W. E. Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed. P. 184—102.*

¹⁰⁴ См.: *Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.*

А. Сеном¹⁰⁵. Видение С. Хантингтоном западной цивилизации и цивилизации ислама таково, как будто бы на Западе существует абсолютная идеологическая монополия либералов, а на мусульманском востоке — такая же монополия исламских фундаменталистов. С. Хантингтон тем самым априори предрешает исход процессов, которые продолжаются и в одном, и в другом культурном ареале, априори отрицает возможность развития тех сторон этих культур, которые не совпадают с его видением их ценностных доминант. Не говоря уже о том, что внутри цивилизаций существуют и иные разломы, не связанные с противостоянием ценностей индивидуальной свободы и общественного порядка.

б) *Позиция С. Хантингтона преувеличивает роль столкновения расходящихся между собой культурных систем ценностей в качестве фактора реальных политических процессов.* С. Хантингтон упускает из виду тот факт, что не только цивилизационные конфликты могут облекаться в политико-экономическую форму, но и наоборот. И наоборот происходит гораздо чаще. Кроме того, он не учитывает в полноте тот факт, что враждебность Западу в мире часто возникает не как продукт реакции на иные ценности, а как результат несогласия со способами их реализации. Она может быть не столько следствием неприятия западного индивидуализма или идеи прав человека, сколько закономерным итогом политики двойных стандартов и внешнеполитической агрессивности ряда западных стран. К этому добавляется очень важный для понимания современной политической ситуации негативный эмоциональный фон, созданный колониальным прошлым значительного количества незападных государств. Лamentации по поводу культуры бессмысленного гедонистического потребления и бездуховной вседозволенности, процветающей на Западе, часто выступают просто как дополнительный способ морализации политических конфликтов.

в) *Позиция С. Хантингтона отличается поверхностным и небрежным отношением к поиску точек соприкосновения между различными культурами в нормативной сфере.* С. Хантингтон отдает себе отчет, что без какого-то, пусть даже сугубо внешнего и словесного, решения проблемы нормативного межкультурного минимума его концепция выглядела бы незавершенной. Однако развернутое и добросовестное исследование этого вопроса неизбежно пробило бы серьезную брешь в его теоретических построениях. Поэтому он механически заимствует рассуждение М. Уолцера о минимальной универсальной морали, применяет в ее отношении термин «абсолютная», заводит речь

¹⁰⁵ См.: *Sen A. Identity and Violence: The Illusion of Destiny.* N. Y.: W. W. Norton, 2006.

о необходимости поиска общих ценностей, однако не предпринимает никаких усилий для их определения и не оговаривается о том, какая могла бы быть методология этого процесса. Даже вызывающую большие сомнения нормативную методологию самого М. Уолцера он не анализирует и не упоминает. В тексте «Столкновения цивилизаций» мы не найдем ничего, кроме утверждения, что только политический порядок, построенный на цивилизациях, может спасти нас от мировой войны¹⁰⁶.

На фоне этих аргументов решение обсуждать межкультурные взаимодействия без специального акцента на том, что некоторые из них могли бы получить характеристику «межцивилизационных», представляется мне вполне оправданным решением. Равно как и безопасность, на мой взгляд, необходимо обсуждать не по отношению к цивилизациям, а по отношению к иным субъектам: отдельному государству, региону, международному сообществу, понимая при этом, что среди угроз безопасности присутствует широкий комплекс обстоятельств, связанных с культурными различиями разной степени общности и разной степени остроты.

Однако при этом следует отметить, что, несмотря на всю свою теоретическую и практическую ошибочность, хантингтоновский подход к анализу межкультурных взаимодействий в современную эпоху играет несомненно позитивную роль в общественно-политическом дискурсе. Это, конечно, не заслуга самих обладателей данной теоретической установки. Скорее, это результат серьезных недостатков их оппонентов. Дело в том, что рассуждение о столкновении цивилизаций заставляет интеллектуалов, которые не руководствуются подобным видением политики, не расслабляться и откликаться на всю палитру острых вопросов современной общественной практики. Сторонники агонистического плюрализма, как и сторонники неагонистических форм культурного признания, склонны идти на поводу у своих надежд и упований. Они часто ищут не практические решения конкретных политических коллизий, а подтверждение оправданности собственных нормативно-теоретических схем. Они намеренно или ненамеренно стараются не работать с некоторыми неудобными для них контекстами. Использование их оппонентами по отношению к какому-то конкретному вопросу формулировки «цивилизационные противоречия» и следующее за ним утверждение о том, что проблема неразрешима иными путями, кроме культурной ассимиляции или культурного дис-

¹⁰⁶ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. С. 526, 532.

танцирования, активизирует разработку практических операционализаций всех охарактеризованных выше нормативно-теоретических моделей.

Вообще, следует отметить, что исследователи и публичные интеллектуалы, стоящие на теоретически и практически малооправданной позиции столкновения цивилизаций, имеют повышенную чувствительность к проблематичным примерам межкультурного взаимодействия. Они очень ясно и пронизательно фиксируют те трудности, риски и опасности, которые проявляют себя в этих примерах. Поэтому сторонников позиции С. Хантингтона следует, как минимум, внимательно выслушивать. Хороший недавний пример — позиция мыслящего хантингтоновскими категориями американского журналиста Кристофера Колдуэлла, издавшего в 2009 г. книгу «Размышления о революции в Европе: иммиграция, ислам и Запад». В ней К. Колдуэлл ввел яркий полемический концепт «культура-соперник» по отношению к исламу в Европе, привел значительный материал, подтверждающий сомнение в возможностях представителей исламской культуры массово и органично адаптироваться в европейское общество, попытался продемонстрировать, что признание в отношении ислама со стороны европейцев является скорее результатом страха и безволия, чем уважительной щедрости, сделал попытку показать наличие серьезной исламской составляющей в социальных конфликтах, поразивших Францию в 2005—2006 гг.¹⁰⁷ И тем самым создал вызов для интеллектуалов, стоящих на иных позициях. Они вынуждены не просто разоблачать взгляды К. Колдуэлла, хотя, принимая во внимание содержание книги, это вполне уместная задача, но, спускаясь с теоретических высот, давать практические ответы на практические вопросы, не замыкаться в кругу контекстов, в которых их модели хорошо работают и не порождают противоречий.

¹⁰⁷ См.: Caldwell C. Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West. N. Y.: Doubleday, 2009.

КРИЗИС СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ЕГО ВЫРАЖЕНИЕ В ЖИЗНЕННОМ МИРЕ

(Н. В. Мотрошилова)

Трудности и парадоксы осмысления темы

В осмыслении интересующей нас темы *кризиса современной цивилизации* не просто сложился, а прямо-таки зацементировался ряд досадных парадоксов.

Парадокс первый. С одной стороны, слово «кризис» принадлежит к числу самых древних в лексиконе обыденной жизни, культуры в целом и ее философского сегмента. В (небольшом) историческом разделе мы впоследствии покажем: греческое слово «κρίσις» употреблялось еще в античной философии и литературе и, скажем, встречалось — но в особых значениях — в текстах Платона и Аристотеля. Более «современный» социальный смысл оно приобрело в теоретических работах Нового времени, а ходячим словом обыденного языка стало в XIX в. И вот с этого времени начинается настоящая экспансия словапонятия «кризис», проникшего в самые различные социогуманитарные дисциплины. И не только в них: *слово* «кризис» сегодня не сходит со страниц книг, газет, постоянно повторяется в радио- и телепередачах. Но с другой стороны (это нам предстоит показать), именно тема *кризиса современной цивилизации* в ее *понятийном* осмыслении даже и сегодня выходит к свету общественного внимания чрезвычайно редко, притом в весьма обедненной, если не выхолощенной форме.

Парадокс второй. Если *многообразные примеры и проявления* современных социальных кризисов разного рода постоянно описываются, обсуждаются и осуждаются как в жизненном мире, так и в теоретической литературе наших дней, то их коренные цивилизационные истоки и причины, т. е. именно кризис современной цивилизации — все это, как правило, остается в тени, вследствие чего почти не фигурирует в программатике социально-политического действия, формулируемой даже и наиболее зрелыми, продвинутыми объединениями политического и иного характера. Кризисные явления как коренящиеся именно в общем кризисе современной цивилизации — это *наиважнейшая тема*

и проблема, которые редко осознаются достаточно четко и еще реже исследуются в их остроте, неотложности, теоретической и практической значимости для всего человечества.

Парадокс третий. С одной стороны, фиксирование и осмысление социальных *кризисов* — в их многомерности, бесчисленности ипостасей — начиная с Нового времени были явными акцентами *западной культуры*, включая и философию. С другой стороны, применительно к современной цивилизации с ее ускоряющейся глобальной динамикой более масштабные и глубокие рефлексии — на уровне жизненного мира и в плоскости теоретического мышления — встречаются в наши дни скорее в *восточных* регионах мира, скажем, в современных Китае, Японии, Индии, чем в странах Запада.

Парадокс четвертый. В России начала XX столетия достаточно ясно и сильно заявила о себе именно цивилизационная *философия кризиса*, осмыслявшая как противоречивый характер западной цивилизации, так и — позднее — глубоко кризисное развитие отечественной истории, выразившееся в разрушительных революциях и гражданской войне¹. Затем — на протяжении целых десятилетий советской истории — слово «кризис» употреблялось лишь в применении к капитализму, к странам Запада. Традиции анализа кризиса были утрачены. В наши дни философия кризиса в России вновь возрождается. Вместе с тем, вопрос о том, имеется ли в ней и где именно имеется обращение к *кризису цивилизации*, требует особого анализа.

В дальнейшем исследовании будет предпринята попытка преодоления этих и других парадоксов — с помощью анализа, опирающегося как на накопленный опыт философских и сопредельных (политических, юридических, экономических и т. п.) дисциплин, так и на те характерные подвижки в современном жизненном мире², которые заставляют немалое число людей задуматься именно над проблемами кризиса современной цивилизации.

¹ См. по этому вопросу: Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. М., 2005. С. 116—120; 147—151.

² Отмечу: *Lebenswelt*, жизненный мир — это понятие, изобретенное и примененное Э. Гуссерлем в работах 10—20-х гг. XX в. для обозначения широкого формата донаучных и часто вненаучных переживаний, осмыслений людьми их бытия, окружающего мира, проблем и вызовов повседневного существования. Сейчас это слово стало одним из крылатых, привычно употребляемым не только в философии, но и в журналистике, в публичных обсуждениях. Откуда оно туда проникло, знают немногие...

Слово-понятие «КРИЗИС» — СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

Философские словари (конечно, с опорой на толковые словари тех или иных языков) дают примерно такое разъяснение понятия «кризис»:

Кризис, нем. Krise (греч. κρίσις, лат. crisis, итальянск. crise и crisi, франц. crise, англ. crisis): в *политике* и *общественных науках* сегодняшнего дня — интернационально распространенное понятие, ведущее происхождение от греческого κρίσις, в свою очередь выводимого от κρίνω или от κρίνομα: — разделять, выделять, выносить суждение или решение, спорить, бороться. Сначала оно означало размежевание, спор, затем также приговор, (судебное) решение. Современные особые значения объективного кризиса и субъективной критики восходили еще к одному распространенному выражению греческого языка, когда κρίσις рассматривался как судебный процесс, как приговор и приобретал политический смысл, о чем знал Аристотель, говоря: полноправного гражданина допустимо определить в качестве участвующего в делах суда (am Richten — κρίσις) и управления (ἀρχή) (Aristoteles. Pol. 1275a; см. 1253a. 1326b)³.

В «Риторике» Аристотеля (II, 391b7) четко обозначено целое гнездо смыслов, относящихся к производным от слова «кризис»: они маркируют важные решения — например, в суде и выносимые именно судьями, особенно в случае смертного приговора (то же значение — у Диодора Сицилийского.)

Следует подчеркнуть: на первый план при употреблении слова «кризис» еще с древности выдвигались негативные, тревожные оттенки, критические смысловые блоки и акценты, которые в общем и целом сохранились также в наши дни.

Кратко скажем о тех значениях слова «кризис», которые встречаются в античной философии, в частности, в работах ее классиков Платона и Аристотеля.

При всем соблазне сослаться на этих великих философов, применительно к нашей теме существует объективное препятствие. Оно состоит в том, что слова, по звучанию и написанию родственные слову «кризис», в эпоху Платона и Аристотеля даже и в философии имели несколько иные значения, которые лишь много позже, через века, могли привести к более «современному» их содержанию. А в античную эпоху они имели более конкретные, специфические смыслы

³ Brunner O., Konze W., Koselleck R., Fsouopoulos N. (Hrsg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. IV (1976). S. 1235u. f.f.

и коннотации. Например, в диалоге «Государство» (II, 379c5) производное от «κρίσις» слово «κρίσις» употребляется в таком контексте: «Мы не одобрим, если кто скажет, что Афина и Зевс побудили Пандара нарушить клятвы и договоры. То же самое и относительно битвы богов и их *распри* (κρίσις), вызванной Фемидой и Зевсом». В диалоге «Законы» (IX, 856c4) подобные же производные означают «заговоры» с целью изменения государственного строя. В «Апологии Сократа» (35d) водится еще один смысл слов, производных от греческого существительного «кризис» — рассудить спор.

Однако наиболее четко и прямо слово «кризис» употреблялось не в философии, а в медицинской практике древних греков — и в таком значении вошло в произведения выдающихся врачей. Например, Гиппократу принадлежат медицинские формулы: «У кого бывает кризис, для тех ночь перед пароксизмом тяжела, но следующая — большей частью легче» (Гиппократ. Афоризмы, II, 13) или: «Отложения при лихорадках, не разрешающиеся при первых кризисах, показывают продолжительность болезни» (Гиппократ. Афоризмы. IV, 51).

И все же и от древних словоупотреблений, связанных с существительным «кризис», уже тянется нить, ведущая — через ряд очень длительных этапов — к более современным толкованиям. Это, во-первых, обращение мысли к состояниям, в прямом или переносном смысле болезненным, опасным, стоящим на грани жизни и смерти. Во-вторых, в человеческих делах особо и по праву акцентируются раздоры, распри, вражда как составная часть, сторона кризисов. В-третьих, подчеркивается значение решимости, решений, обсуждений и — если необходимо — осуждений, в том числе на судебно-правовом уровне. И этот оттенок значения слова не пропадает, а быть может, усиливается в наше время. В-четвертых, по крайней мере в медицинских делах (и не только в них) предполагается вероятность того, что после тяжелого кризиса наступит улучшение, облегчение.

Если задуматься и как бы сложить разные подходы и толкования, известные уже древности, то очерчиваются перспективы последующих этапов, когда греческое слово «кризис» постепенно приобретало значения, близкие к нововременным и даже современным.

Итак, раньше всего восходящее к грекам слово «кризис» вошло в употребление в медицинской практике, обозначая там такую острую стадию в развитии болезни, на которой в буквальном смысле решался вопрос жизни и смерти больного; правда, за кризисом — в случаях, вероятно, достаточно редких — могло следовать и выздоровление. От врача в состояниях кризиса требовалось принимать срочные

и кардинальные решения. Похожим образом сложилось древнее употребление этого слова еще в одной сфере — в военных делах: в ситуациях «кризиса» полководцы должны были быстро отдавать команды, от которых зависели победа или, напротив, поражение, полный разгром тех или иных военных сил (там же. S. 1236). Прошли века, но упомянутый тревожный смысловой оттенок слова «кризис», на каких бы языках оно ни звучало, полностью сохранился.

И еще одна линия длительного употребления слова «кризис» должна быть выделена, ибо она проходит через всю историю вплоть до сегодняшнего дня. Ее выявляет И. Х. Кампе в своем знаменитом словаре понятий, пришедших в немецкий язык из других языков (или под их влиянием). Под «кризисом», подчеркивает Кампе, понимают тот узловой пункт свершения человеческих действий, когда любое дело *ставится под вопрос, требует особого осмысления* (im Begriff steht). Ибо необходим *решительный поворот* (eine entscheidende Wendung) в делах и действиях, *нужны кардинальные, поистине судьбоносные решения*. В том числе в социальных делах, если знаки, приметы кризиса не преодолеваются, а множатся⁴.

Новое время принесло с собой не просто возрождение, но существенное содержательное обновление древнего понятия. Началось это в сферах действия и мысли, непосредственно повернутых к политическим сферам и реалиям.

В Англии XVIII в. понятие «кризис» все чаще стали применять в политическом контексте: говорили о кризисе парламента, о кризисе тех или иных политических сил. Р. Стил (R. Steele) в 1714 г. выпустил политический памфлет, который как раз и был озаглавлен словом «Кризис» (The Crisis).

В более широком социальном смысле слово «кризис» в XVIII в. начали употреблять на французской почве, которая пришла в колеблющееся состояние за десятилетия до Французской революции. Таким образом, тревожное общее понятие «кризис» было широко затребовано как раз обострением социальных противоречий и конфликтов. При этом использовалось отмеченное особое обстоятельство исторического характера — очень долгое употребление понятия «кризис» в медицинской литературе и практике лечения больных. Сначала применение медицинского термина для описания общественных дел могло выглядеть простой метафорой или аналогией. Но потом такое словоупотребление закрепилось. Используя аналогию с болезнью отдельного

⁴ *Campe I. H. Wörterbuch zur Erklärung und Verkentlichung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke. Braunschweig. 1801. S. 277.*

человека, Д. Дидро писал о состоянии современного ему парижского общества: «Это эффект заболевания, подобного тому, который предшествует кризису во время настоящей болезни: повышается движение скрытых ферментов внутри города, общества (*de la cité*)». Часто упоминается — в связи с вошедшим в моду понятием кризиса — «великий прогноз» Руссо, сделанный в 60-х гг. XVIII в.: он уверенно заявил и тем самым предсказал, что Европа находится именно в состоянии кризиса, способствующем революции и ниспровержению устоев старого общества. «Мы приближаемся к состоянию кризиса (*l'état de crise*) и веку революций», — написал Руссо в «Эмиле».

В процитированной статье из немецкого энциклопедического словаря справедливо отмечено (S. 1238), что постепенное превращение слова «кризис» из спорадически употребляемого «технического термина» больше медицинского, а потом политического дискурса в философско-историческое и социально-философское понятие сопровождалось во второй половине XVIII в. размежеванием между оформлявшимися прогрессистскими и пессимистическими толкованиями кризисных этапов социального развития. Сформировался, в частности, такой подход: поскольку кризисы в развитии общества и жизни индивида неизбежны, лучше смириться с ними и сознательно, во всеоружии встречать очередной кризисный этап и его набегающие волны.

Итак, даже при как будто бы нейтральном употреблении и определении понятия «кризис» сказывается стремление истолковать кризисные явления в том или ином ценностном смысле. А именно в духе и свете различных оценок: «совсем плохо», «не очень приятно, но не фатально»; «трудное время, однако, не отменяющее прогрессивное в целом движение истории»; «кризисы преодолимы и в конечном счете даже ведут к лучшему» или — напротив, «кризисы означают близкую гибель человечества» и т. д.

В качестве примера в цитированной статье из «*Historisches Wörterbuch*» приводятся высказывания авторов XIX и XX вв. — например: «Любой малый или большой прогресс обладает своими кризисами» (Молинари) или: «Из любого кризиса человечество выходит с некоторым запасом обогатившихся знаний, с более взвешенными подходами, с более чистыми целями» (Ф. Д. Рузвельт)⁵. В таких случаях кризисы разного рода (хозяйственные, политические, военные и т. п.) достаточно спокойно, в целом с прогрессистской точки зрения,

⁵ *Campe I. H. Wörterbuch zur Erklärung und Verkentlichung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke. Braunschweig. 1801. S. 1237.*

рассматриваются не только как неизбежная плата за прогресс, за его восхождение и неодолимость, но и как побуждение к накоплению новых знаний, к возвышению и очищению целей и ценностей человечества.

Типичной чертой, объединяющей ряд учений нового времени, в других отношениях отличных друг от друга, является идея о целых эпохах, насчитывающих несколько столетий, как о времени «великих кризисов», что находит выражение в целом ряде более конкретных проявлений. И опять-таки имеется немало красноречивых подтверждающих эту мысль высказываний знаменитых авторов XVIII в. Так, философы Просвещения скорее приветствовали наступление кризисного состояния, нежели сожалели о нем. Гольбах в 1766 году писал Вольтеру: «Вся Европа находится в состоянии кризиса, благоприятном для человеческого духа». Обобщая разнообразные, но в чем-то родственные тенденции, авторы цитируемой статьи пишут: «“Кризис” остается общим для эпохи понятием» (S. 1238)

В истории употребления понятия «кризис» нас снова удивляет пример великого Канта. Хотя слово «кризис» — не столь частый гость в кантовском наследии, Кант использует, например, в своих письмах, это слово (по обычаю того времени, в латинизированном, *die Crisis*, написании) в современном смысле. Так, в письме к Ламберту от 31.12.1765 г. он говорит о «кризисе учености» (*die Crisis der Gelehrtsamkeit*) и о том, что (при условии, если в стране нет недостатка в «хороших головах» — *guten Köpfen*) «не за горами так давно желаемая великая революция в науках»⁶.

Еще важнее для нашей темы письмо Канта к Ф. Г. Якоби от 30.08.1789 г. Отвлекусь от запечатленных в нем существенных философских событий⁷. Приведу исключительно актуальные для того времени (а ведь это 1789 год, год начала Французской революции!), но и сегодня не устаревшие высказывания Канта. Повод для них (в письме к Якоби) — вполне конкретный: присланные ему философские работы графа Виндиш-Гретца (*Windisch-Graetz*). А по смыслу рассуждение имеет исторически общезначимый характер. Именно: Кант обсуждает вопрос о необходимости проведения в жизнь назревших социальных изменений. Лучше было бы, рассуждает Кант,

⁶ Kant's Briefwechsel. Bd. 1: 1747—1788. Berlin; Leipzig. 1922. S. 57.

⁷ Это благодарность Канта за присылку ему нового издания произведений Спинозы и соответствующие оценки тех свойственных великим мыслителям «основательных прозрений», «быстрых шагов к сильно отдаленным целям», преимущества которых значимы «на все времена».

если бы они стали (со стороны деспотов) «добровольными» и в то же время касались всей «системы деспотической власти». Подобные мудрые советы деспотам, если бы они были исполнены, «могли бы оказать большое влияние в условиях сегодняшнего кризиса Европы (in der jetzigen Crisis von Europa)»⁸. Но иллюзий относительно того, что эти мудрые советы могли быть или будут явно, открыто даны, тем более услышаны в тогдашних или будущих кризисных ситуациях, Кант не питает. Французская революция убедительно подтвердила всю оправданность ощущений и идей Канта относительно широкого кризиса «тогдашней» Европы. Не подобное ли историческое время переживаем мы в нынешней (jetzige уже для нас) исторической ситуации масштабного «кризиса Европы», и не ее одной, а всего, теперь уже глобального, мира? И не стал ли нынешний кризис свидетельством дискредитации сложившихся систем властвования, но однако и очередной неспособности властителей услышать веления времени и на них отреагировать?

В мои задачи не входит освещение истории всех этапов применения и содержательного наполнения понятия кризиса как социально-философской, философско-исторической категории — развития, которое со второй половины XIX в. и в XX столетии становится одним из важнейших узловых пунктов для философии общества. Достаточно упомянуть имена К. Маркса, Ф. Ницше, В. Соловьева, Э. Гуссерля, О. Шпенглера как мыслителей, чьи концепции кризиса принадлежали к числу важнейших духовных событий их собственной эпохи и сохранили немалое влияние до нашего времени.

От краткого экскурса в историю употребления слова-понятия «кризис» перенесемся в современность. Сегодня, о чем уже говорилось, слово «кризис» окружает людей буквально на каждом шагу их коллективно-общественного и индивидуального бытия. Однако совсем не тривиальным, не само собой разумеющимся становится ответ на вопрос о том, в каких основных смыслах повседневно употребляется и толкуется слово-понятие «кризис» в современную эпоху. Далее: по моему мнению, анализ кризисных процессов не осуществляется с должной глубиной, в масштабах и измерениях, затребованных современной цивилизацией. Этот тезис предстоит обосновать в ходе дальнейшего рассмотрения темы и выявить как причины, так и неблагоприятные ближайшие и отдаленные следствия такого «недомыслия», если не «безмыслия». И, всю ситуацию — со стороны

⁸ Kant's Briefwechsel. Bd. II: 1789—1794. Berlin; Leipzig. 1922. S. 75. (Курсив мой. — Н. М.)

употребления, понимания, толкования понятий кризиса (и кризисов в многочисленных проявлениях) — к сожалению, плохо осмысливают как будто призванные к этому теоретики социального развития, не говоря уже об обычных людях, не причастных к теории. Но обо всем по порядку.

КАК КРИЗИС И ЕГО ПРОЯВЛЕНИЯ ОСМЫСЛИВАЮТСЯ В СОВРЕМЕННОМ ЖИЗНЕННОМ МИРЕ?

Последующий анализ представляет собою своего рода совокупность case studies — тип исследования, который я практикую в последние десятилетия.

Речь сначала пойдет — с точки зрения нашей темы — об особом, но весьма репрезентативном, показательном опыте современной Германии, причем на материале и примере конкретного событийно-исторического контекста марта-июня 2011 г. В это время мне предоставилась возможность⁹ поработать в Германии (в Берлине, при Университете им. В. Гумбольдта) именно над темами кризиса современной цивилизации. В это время, как известно, темы разнообразных кризисов, уже ставшие «обычными» для общественного мнения, в частности, для политической жизни и борьбы, приковали еще больше внимание и получили новое акцентирование из-за чудовищной катастрофы в Японии на атомной электростанции в Фукусиме. В арсенале моей рабочей теории — наряду с уровнем анализа *цивилизационного* и *эпохальных* «срезов» — имеется методологически значимое, оперативное понятие «*исторической ситуации*». 25-летие катастрофы в Чернобыле и трагические события в Фукусиме определили характер тогдашней остро кризисной ситуации, значение которой для дальнейшего развития современного мира трудно переоценить¹⁰.

Теперь же, опираясь на собранный, обработанный тогда материал и сделанные по свежим следам публикации, поставлю — в рамках разрабатываемой мною общей теории кризиса современной цивилизации — следующий вопрос: *каковы типы реакций и осмыслений кризиса, характерных для жизненного мира европейских стран, в частности,*

⁹ Благодаря поддержке фонда им. Александра фон Гутбольдта, которому я в очередной раз выражаю сердечную благодарность.

¹⁰ Отражение этой ситуации в жизненном мире — тема моих по свежим следам написанных «философских репортажей» из Германии. См.: *Мотрошилова Н. В.* Чернобыль, Фукусима — что дальше? Философский репортаж из Германии / Философские науки. 6. 2011.

Германии и Франции? В ответе на вопрос будет обобщено изучение целого массива сугубо *конкретных материалов*, которые наиболее явно и ярко говорят о процессах осознания и действия, происходящих в жизненном мире, т. е. в гуще жизни большинства населения Германии (и других стран, о которых попутно или затем пойдет речь). Их рупором, выразителем — и достаточно самостоятельным посредником — становятся, как правило, органы прессы (газеты, журналы и т. п.), другие средства массовой информации — TV, радио (в их рамках особенно ток-шоу широкого формата), некоторые политические документы, отдельные публикации ассоциаций гражданского общества, а в современных условиях — новые способы выражения мыслей, идей, особенно настроений достаточно больших масс людей через интернет. Стремясь к максимальной (непривычной для социально-философских текстов) конкретности этого анализа, я, вместе с тем, нацеливаю свое исследование на отыскание некоторых общих для многих стран и для целых регионов *типов* таких реакций и способов осмысления кризиса на уровне жизненного мира.

Типология суждений о кризисе в жизненном мире

Ситуация — во всей сфере выражения и осмысления кризиса в жизненном мире — на первый взгляд представляется столь многомерной и многокрасочной, что ее как бы и трудно, если вообще возможно, свести к некоторым (сравнительно) немногим типологическим единствам. Тем не менее такая типологизация представляется вполне возможной, более того, желательной и необходимой. В данном случае (как с теоретической, так и с практической точек зрения) надо, во-первых, создать конкретную типологию осмыслений, благодаря которым на уровне обыденного сознания уже вскрываются достаточно важные тенденции современных кризисных явлений; во-вторых, следует учесть *наиболее актуальные, обновленные* идеи, подходы, настроения; в-третьих, требуется представить и оценить *самые влиятельные* и содержательно ценные *идеи, предложения, решения*, касающиеся преодоления или смягчения современных форм кризиса; в-четвертых, необходимо и различить, и связать те подходы, которые сосредоточены либо на проблематике, особенно существенной для той или иной страны, для определенного региона земли, либо преимущественно на глобальных аспектах кризиса.

**ОТДЕЛЬНЫЕ ФОРМЫ КРИЗИСА —
СТОРОНЫ ОБЩЕГО СОЦИАЛЬНОГО КРИЗИСА**

В этом разделе остановимся на достаточно зрелой тенденции осознания кризисных явлений, которая четко пробивается в различных реакциях на те или иные специфические формы кризисных явлений во всей сфере современного жизненного мира.

Возьмем в качестве конкретного примера отклики и публикации в интернете в прямо и ясно названной рубрике «Общественный кризис» (*Gesellschaftliche Krise*)¹¹. В многочисленных материалах прослеживается такая линия: о каких бы конкретных кризисных явлениях ни шла речь (эко-кризис, финансовый, политический кризис, кризис коммуникаций и иные формы), утверждается верная мысль о том, что все они суть лишь проявления, стороны более масштабного, всеохватывающего социального, общественного (*gesellschaftliche*) кризиса. И так было всегда, справедливо настаивают авторы различных откликов, так же обстоит дело и сегодня. «Экономический кризис, а может быть, прежде всего он, является общественным кризисом (*gesellschaftlichen Krise*)». Суть правильно усматривается не только в том, что кризисные явления — в экономике, политике других сферах — оказывают свое мощное воздействие на общество в целом. Корни их считается необходимым искать в более широких и фундаментальных общественных процессах и структурах, а пути если не преодоления, то смягчения кризисов связывать с мобилизацией столь же масштабных социальных ресурсов, сил и механизмов. А теперь, в эпоху глобализма — и с приложением социальных усилий большого формата, с *социальными взаимодействиями масштабного уровня*. По крайней мере это, как показывают конкретные материалы, в принципе понимают многие люди, в том числе те, которые не занимаются специально социальной теорией, но задумываются над проблемами современного мира. Но вопросы, которые каждый раз ставятся на уровне реакций из жизненного мира, все же по большей части конкретизируются — и это вполне понятно — применительно к той области, в которой трудятся, действуют или которую представляют авторы соответствующих материалов.

К числу наиболее современных, настойчивых и продвинутых в этом отношении слоев, организаций, индивидов принадлежат *представители и выразители идей эко-движений*. При этом мы учитываем здесь идеи и формулы не только и даже не столько лидеров и теоре-

¹¹ См.: [http://www.google.de/search?q=Gesellschaftliche+Krise &ahl=de&rlz=1G1ACAW-D_](http://www.google.de/search?q=Gesellschaftliche+Krise&ahl=de&rlz=1G1ACAW-D_).

тиков, а — что называется — рядовых участников эко-движений. Вот как они ставят вопрос в цитируемых документах: «Сколь радикально могут и должны быть помыслены *общественные* альтернативы, чтобы открыть пути выхода из экологического кризиса?»).

Характерно, что подобная же тенденция процессов осмысления кризисов характерна для документов, создаваемых людьми различных политических ориентаций. В этом немаловажном пункте — в движении мыслей и идей от отдельных кризисных сторон, проявлений, феноменов к «социальному кризису» как объемлющей, именно общесоциальной и долговременной исторической закономерности — сходятся, например, как традиционно настроенные, так и сугубо современные левые. И что очень важно, в таких случаях по большей части имеется наготове идейная, а правильное сказать — идеологическая база, сложившаяся ранее и традиционно используемая также и для объяснения кризисных явлений сегодняшнего дня. Так, в документе Австрийской компартии «Социальный кризис и правильная политика» написано: «следствия кризиса ... были в течение столетий социальными», откуда и вытекали «коллективные задачи» общественно-политических сил.

Здесь важно подчеркнуть: рабочее, профсоюзное движение — все равно, исходят ли его документы от коммунистических или социал-демократических политических организаций — имеют между собой то общее, что в объяснениях кризиса они в той или иной мере опираются на одно из самых развитых, отработанных учений о *кризисе капитализма*, а именно на теорию Карла Маркса.

Целостный анализ современной деятельности и соответствующих идей левых политических сил и современных судеб марксизма не входит в наши задачи. Остановимся лишь на краткой характеристике их философии кризиса.

ОПОРА НА МАРКСА И МАРКСИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ КРИЗИСА

Этот тип рассуждения хорошо знаком истории и в модифицированном виде характерен также для современного жизненного мира. Его отличие в том, что общее понятие «кризиса» в данном контексте дискурса как бы изначально покоится — применительно к новому времени и современности — на идейно-ценностной платформе марксистского понятия «кризис капитализма» и других примыкающих к нему слов и понятий («рабочее движение», «революционная борьба» и т. д.).

Совершенно особым и настоящим образом идеологическая, ценностная составляющая вторгается в те понятийные рассуждения о кризисе, которые осуществляют революционные и революционаристские идеологи разного рода. Здесь если не строгое понятие, то слово «кризис» вплетается в тексты постоянно и проходит через века. И это соответствует центральному пункту той идеологии, отправной тезис которой — утверждение о *перманентности кризиса буржуазного общества*, наиболее четкое выражение которого заключено в рассуждении К. Маркса из «Коммунистического манифеста»: капиталистический способ производства и направляющий все его движение буржуазный класс, преодолевая очередное кризисное состояние, подготавливают в будущем еще более широкий, многосторонний и значительный кризис. Поэтому протагонисты марксистской идеологии, в том числе в ее современной форме, как бы загодя готовы сами и готовят общество к тому, что за каждым относительно спокойным этапом общественного развития — пока существует капитализм — непременно воспоследует новое кризисное состояние. Поскольку история постоянно подтверждает самые тяжелые предчувствия и предвидения, постольку различные по внешней форме, то и дело обновляемые, но однородные по внутреннему содержанию классовые, именно *антибуржуазные* концепции кризиса сегодня весьма живучи, и у них постоянно находятся совсем немалочисленные сторонники во всех, в сущности, странах и регионах мира.

Вот почему подобную форму реакции можно без труда обнаружить в многочисленных современных документах, выходят ли они из-под пера немецких, французских, российских, вообще европейских коммунистов (см. далее рассматриваемый текст «Общественный кризис и перспективы рабочего движения во Франции»)¹² или особых антикапиталистических групп (такова, например, берлинская группа социальной борьбы, которая призывает: «исходным пунктом должно стать новое ориентирование относительно многочисленных проявлений кризиса капитализма...»). В отдельных материалах интернета речь идет — с опорой на новые данные — о «всеобщем кризисе капитализма» (популярный блог — автор *Sepp Aigner*). В документах часто содержится прямое указание на то, что кризисы не просто случаются при капитализме, но что «капитализм — корень кризиса общества...».

Этот распространенный тезис, а одновременно устойчивое убеждение индивидов и групп левой ориентации, опираются на убедительные

¹² Французскому опыту социалистических, социал-демократических движений, его особенностям будет посвящен следующий раздел статьи.

факты и свидетельства. Их общая для истории суть, которую достаточно доказательно раскрыл в XIX в. Карл Маркс, на новейшем этапе социального развития не только подтверждается, но и как бы «усиливается». Прежде всего потому, что нынешний этап истории, сменив более стабильное развитие 60—70—80-х гг. XX в., вновь оживил марксистское учение о перманентных кризисах капитализма. Ведь в XXI в. острые кризисы следуют один за другим. Не опровергнут тезис Маркса о том, что историческое развитие в обществе, в котором так или иначе работают капиталистические экономические механизмы, на любой его стадии не обходится без каких-либо серьезных, глубинных потрясений. Что касается нашей эпохи, то она как бы подтвердила худшие опасения и предостережения марксовой теории, ибо кризисы к тому же стали глобальными: начавшись в одном регионе Земли (как правило, в «цитаделях современного капитализма», как говорили много раньше и как пишут сегодня левые авторы), они прокатываются по всему миру. В откликах можно встретить и такое как будто парадоксальное, но близкое к жизни суждение: «власть капитала над обществом усилилась как раз благодаря [современному] кризису» (Иофхим Хирш) (www.labournet.de). Другой ряд причин, позволяющих немалому числу людей уверенно и более точно говорить о причастности *капиталистических механизмов функционирования современной цивилизации к разрастанию и углублению кризисных процессов и тенденций*, касается норм, мотивов, ценностных ориентаций именно буржуазного класса (особенно в таких «ново-буржуазных» странах, как Россия). К XXI в. буржуазия утратила даже те немногие сдержки и противовесы, которые традиционно, еще со времен реформации, корректировали поведение этой большой социальной группы, класса в марксистском смысле, и несколько сглаживали социальные контрасты. К нашему столетию эти контрасты — а во второй половине XX в. они еще смягчались, — сделались невиданными. Из многих документов, через которые заявляют о себе умонастроения людей, действующих в сфере жизненного мира, совершенно ясно: миллионы людей по всему миру сегодня разделяют антибуржуазные умонастроения — по крайней мере в той их части, в которой фиксируется вполне оправданное *недовольство социально-безответственными действиями верхушки этого класса*. Поэтому в XXI в. такие понятия и характеристики марксизма, как «классы», «классовая борьба», «крупная, олигархическая буржуазия» и т. п. снова стали весьма популярными и употребительными. Но вот важнейший момент, который еще потребует специального внимания: сейчас этот феномен редко связан — как было в классическом марксизме и как это имеет место в его современных

доктринальных продолжениях — с идеями о закономерности, необходимости перехода к социализму, тем более осуществляемого насильственно-революционным путем (мы подробно покажем это далее, анализируя документы социалистической партии Франции).

Ибо крах большинства так называемых социалистических стран и даже социалистической системы, возникшей во второй половине XX в., — несомненный факт истории.

Можно констатировать, что антикапиталистические, антибуржуазные (с оттенком антиолигархизма) умонастроения, массово распространенные в современном мире, в отличие от прежних веков истории далеко не всегда связанные с коммунистическими, социалистическими идеалами — это *новый исторический феномен* в сфере сознания отдельных людей, в области идеологии и социальных наук. По моему мнению, его *новая природа и новое значение* недостаточно ясно зафиксированы теорией, не говоря уже о том, что глубокое осознание последствий его массовости пока остается делом будущего.

Для нас важно, что сосредоточение мыслей и чувств людей на антикапитализме, стало быть, на формационном подходе вместо цивилизационного, характерное и для массового сознания, и для целых сегментов общественности сегодняшнего дня, мешает — что мы подробнее докажем впоследствии — глубокому осознанию и анализу современных проблем и вызовов именно цивилизационной истории. Парадокс кроется в том, что, с одной стороны, как раз формационный крен марксизма привел марксистскую идеологию и практику построенных на ней социальных систем к фронтальному кризису и утрате этой идеологией того массового влияния, которое она обрела — после войн и революций — в XX в. С другой же стороны, современный кризис снова оживляет формационные идеи и объяснения, повышает их популярность и в теории, и в достаточно заметном протестном антикапиталистическом движении, часто сливающимся с антиглобализмом (и многими другими «анти-» выступлениями самого разного рода).

Пока ограничимся сказанным. Перейдем к характеристике других типологических особенностей осознания кризиса в жизненном мире.

ПРОЯСНЕНИЕ ПРОБЛЕМ КРИЗИСА С ПОЗИЦИЙ КОНКРЕТНЫХ ВИДОВ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИНДИВИДОВ И СОЦИАЛЬНЫХ ГРУПП

Оправданно утверждать, что частные, специальные формы реакции на кризис и его проявления в жизненном мире преобладают. Рассмотрим некоторые из них.

Типично, как упоминалось, движение мыслей *от акцентирования экологических проблем к темам общесоциального кризиса*. Рассмотрение кризисных явлений современного мира сквозь призму так называемого экологического кризиса вполне понятны: ведь современная эпоха, что особенно четко проявилось в ХХI в., эволюционирует, как верно сказано в одном из документов, «от природных событий к природным катастрофам». Что, в свою очередь, способствует появлению различных объединений, организаций, озабоченных формированием новых форм «политики воздействия на природу» (*Politiken der Naturgestaltung*). Они, в свою очередь, опираются на социальную волю к фундаментальным историческим изменениям в жизнедеятельности индивидов и в функционировании общества в целом. Применительно к условиям ряда европейских (а теперь и азиатских) стран можно уверенно утверждать: гражданские чувства, ориентации, решительность и смелость, умение объединяться и организовываться, переходить от местных инициатив к широким движениям, быстрота социальных реакций, внимание к теоретическим идеям и т. д. — это очень ценные качества экологических движений и объединений немалого числа стран современного мира. Поэтому осмысление умонастроений людей, задействованных в данной сфере *критического, протестного движения*, настоятельно необходимо, в частности для наших тем¹³.

Множество форм реакции на кризисные процессы можно объединить такой темой: массовое и вполне обоснованное беспокойство относительно обесценивания как важнейших духовных, гуманистических ценностей, способов повседневного поведения, так и основанного на сочувствии, солидарности, взаимопомощи действия и поведения. *В таком обесценивании совершенно правильно усматриваются важнейшие проявления современного социального кризиса.*

При этом нередко имеет место противопоставление такого рода современных явлений давнему и недавнему прошлому; говорится об утраченных традициях, о заметном «падении нравов», о забвении правил, норм и т. д. Дело не в том, что подобные мироощущения подчас бессознательно или сознательно приукрашивают предшествующие этапы истории. О прошлом судят скорее ностальгически, хотя, скажем,

¹³ Более подробно о связи между современным эко-движением в Германии и особой формой осознания современных кризисов см. *Мотрошилова Н. В.* Чернобыль, Фукусима — что дальше? Философский репортаж из Германии / Философские науки. 6. 2011. С. 8, 17—19.

См. в том же номере «Философских наук» статьи В. Г. Горохова, К. Шерца (с. 49—61), Э. В. Гирусова (с. 65—76).

история XX в. с двумя мировыми войнами и многомиллионными жертвами была чудовищно-жестокой. Однако факт остается фактом, что подобный тип реакции в жизненном мире затрагивает все большее число людей и спонтанных социальных объединений (например, складывающихся через коммуникации в интернете).

Публичные доклады, выступления, популярные публикации в электронных журналах весьма часто касаются также таких общих тем, как «духовный кризис» (увязываемый с глубоким социальным кризисом), «кризис культуры», или таких, как «призыв к солидарности» — и с целыми странами, и с социально незащищенными слоями в своей стране. Беспокойство людей оправданно вызывает то, что они четко осознают: новейшие социальные кризисы — это массивная *«атака на основные устои совместной социальной жизни как таковой»*¹⁴. Зрелая формулировка, и ее надо держать в уме, когда мы перейдем к дальнейшим рассуждениям и обобщениям.

Рассматриваемые отклики, реакции стратифицированы не только по политическому принципу (о чем ранее шла речь), но и по другим критериям. Немалое их число акцентирует воздействие кризиса на людей разного возраста — например, особенно на молодые поколения, в частности, на учащихся школ и на самую совокупную политику образования, воспитания и на ее конкретные формы. В одном из таких откликов констатируется нечто важное: «общественный кризис затронул молодежь», но само «молодое поколение полностью готово к ангажированному участию» в осмыслении и разрешении кризисных проблем¹⁵.

Большое внимание кризису уделяют религиозные организации и их исследовательские институты. Так, евангелическая церковь организует специальные консультации по проблемам кризиса¹⁶. Характерны заголовки в ее сетях: «Следствия кризиса»; «Финансовый и экономический кризис повсеместно современен (allgegenwärtig)...»; «Усиление социальной солидарности со слабыми...»¹⁷.

А это подводит нас к особому вопросу — о возникновении в жизненном мире конца XX и XXI в. особых служб и систем, призванных помочь простым людям приспособиться именно к социальным кризисам (следствия которых часто интерферируют с кризисными этапами в жизни отдельных личностей), переживать их с наименьшими потерями для здоровья, физического и психического.

¹⁴ См.: www.soziotopics.de/?download.

¹⁵ См.: paedpsych.jk.uni-linz.ac.at:4711.

¹⁶ См.: www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehzstnehle...

¹⁷ См.: www.diakonie-ruhr.de/co.

«КРИЗИСНЫЕ СЛУЖБЫ»

Говоря о разнообразных реакциях на кризис в жизненном мире, нельзя не отметить роль и значение прагматических по характеру суждений, идей, решений, которые к настоящему времени привели к формированию достаточно разветвленной сети, в Германии именуемой «Kriesendinst», т. е. «кризисная служба».

Все тут уже поставлено на практическую почву. А именно: в Германии и других странах имеются номера телефонов, по которым можно позвонить (бесплатно) в любое время дня и ночи — так, как звонят в службу скорой медицинской помощи. При этом в Германии существуют специальные номера («Nummer gegen Kummer» — номер против озабоченности) для детей и молодежи.

В данном случае, конечно, имеется в виду облегчить получение адресов, телефонов, где оказывается обычная индивидуальная помощь в случае «психосоциальных проблем», а также помощь алкоголикам, специально женщинам, инвалидам и т. д.

Вместе с тем, все чаще оказывается срочная консультативная помощь населению по проблемам экономических, финансовых, банковских и иных кризисов. Что же касается деятельности отдельных предприятий (особенно фирм, банков, т. е. бизнеса), то здесь тоже имеются новшества, которые быстро укореняются в системе их действий, мер, структур.

К примеру, это деятельность так называемых «кризисных менеджеров» (Krisenmanager). Вот некоторые рассуждения одного из таких представителей недавно новой, но теперь уже достаточно распространенной профессии, С. Финка из его появившейся еще в 1986 г. книги «Кризисный менеджмент. Планирование неизбежного». Он привлекает особое внимание всех, кого затрагивают и интересуют кризисные явления, где бы они ни имели место, к ситуациям и фазам жизни, на которых уже имеются «сигналы наступающего кризиса», несущего с собой опасности, до поры до времени скрытые¹⁸. Кризисный менеджер, еще до актуально разразившегося кризиса предупреждающий о его возможности и даже неизбежности, может навлечь на себя гнев разных инстанций (включая правительство, чиновников, представителей mass media). Но люди, которые теперь уже специально занимаются проблемами кризиса — его предсказания, возможного смягчения, выхода из очередных остро кризисных ситуаций, учета последствий и т. д., — должны обладать особыми способностями распознавания

¹⁸ См.: *Fink S. Crisis Management. Planning for the Inevitable.* 1986. S. 15.

знаков, симптомов будущих угроз. При этом от них требуется выработать и применять особый — не панический, не алармистский, не апокалиптический, а взвешенный язык в обсуждениях тем и проблем кризиса с населением в целом и с отдельными индивидами. Специальные антикризисные профессии и мероприятия множатся, ветвятся.

В России наших дней тоже появляются (в бизнесе, в финансовых учреждениях) подобные специалисты и службы. Но их масштаб и качество вряд ли отвечают потребностям сегодняшней эпохи, когда временные расстояния между двумя волнами кризиса сокращаются. Ведь не успели страны мира, включая Россию, хоть как-то овладеть ситуацией после кризиса 2008—2009 гг., как в 2012 и 2014 гг. мир накрывает новая кризисная волна...

В этих условиях как никогда актуален призыв, который можно услышать и в откликах в жизненном мире, и в теоретических сочинениях — а именно призыв глубже, фундаментальнее *осмысливать* состояние современного общества и тенденции его будущего развития, которое, в чем не приходится сомневаться, чревато новыми социально-историческими кризисами.

Еще в 2009 г. в блоге «Harvard Business Manager» появилась публикация под красноречивым заголовком «Время взять паузу для осмысления» (Denkrause)¹⁹. Подобные призывы-предложения звучат все чаще и настойчивее, приводя к совершенно верному общему выводу-рекомендации: надо использовать трудные кризисные времена не только для того, чтобы принять срочные и эффективные *антикризисные меры*, но чтобы глубже, профессиональнее и именно *новаторски задуматься над самой сущностью современных социальных кризисов*. Представители социального знания подчас довольно оперативно отвечают на эту потребность, предлагая, в частности, различные возможности *коллективного осмысления* сути и проявлений кризиса.

Так, Филипп Маттерн (Mattern), из Технического университета Брауншвейга в 2011 г. приглашал студентов всех специальностей принять участие в семинаре «Кризис как шифр общественных изменений». Он настаивал на том, что понятие «кризис» имеет более широкое значение, чем связываемые с этим словом сложные проблемы последних лет, возникшие в сферах финансового рынка, бизнеса. «В семинаре мы хотим попытаться сделать абстрактное понятие “кризиса” более конкретным. Что такое “кризис” и как он выглядит? Для ответа на вопрос

¹⁹ См.: www.harvardbusinessmanager.de/Blogs.

мы проанализируем, как новые продукты художественной, научной и медиальной деятельности эстетически презентуют и содержательно осмысливают “кризис”»²⁰. Перед нами — пример того, как представители общественных наук (в данном случае в Германии), включаются в своего рода интеллектуальную «службу кризиса», Krisendienst — что особенно важно в условиях, при которых слово «кризис», по верному свидетельству Ф. Маттерна, сделалось повседневым и повсеместным (allgegenwärtig).

**CASE STUDY: ПРОГРАММНЫЕ ПРИНЦИПЫ
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ ФРАНЦИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ОСМЫСЛЕНИЯ КРИЗИСНЫХ ПРОЦЕССОВ СОВРЕМЕННОСТИ**

Проанализируем в качестве показательного примера (второго case study) основополагающие документы Социалистической партии Франции, которая победила на президентских и парламентских выборах. Ее победа не стала совсем уж неожиданной, но достаточно высокий уровень ее поддержки большинством населения Франции, важнейшей страны Европы с весьма развитой демократической жизнью, должен свидетельствовать о том, какие идеи и ценности тогда нашли и сегодня находят отклик в широких слоях этого социально активного народа.

Одно существенное предупреждение. Наш анализ этого и других документов не будет, как и раньше, обычным политологическим разбором. Нас интересует их *понятийное оснащение*, притом особенно — их явная отдаленность от наиболее общих ценностных, теоретических понятий, в семью которых входят такие концепты социально-философского характера, как «цивилизация», «кризис» и т. д. (Такого рода понятийный анализ я называю *социально-лингвистическим* и практикую в ряде своих работ последнего времени). На первый взгляд кажется, что ожидать употребления предельно общих концептов теории от политических документов, даже и программных, было бы неправильно, если не наивно. На самом же деле в европейском социально-политическом пространстве имеются соответствующие традиции использования фундаментальных понятий (что, кстати, наиболее характерно для партий левой — коммунистической или социально-демократической — ориентации, традиционно, начиная с «Коммунистического

²⁰ См.: [http://astabs.de/index.php?option=com_content & view=article&id=138:krise-als-chiffre...](http://astabs.de/index.php?option=com_content&view=article&id=138:krise-als-chiffre...)

манифеста» К. Маркса и Ф. Энгельса, тяготевших к социально-философским обоснованиям своих платформ).

Вот и Программа французской Социалистической партии (Le parti socialiste), которая называлась «Декларация о принципах», вполне ожидаемо для социально-политического ландшафта страны открывалась самыми общими постулатами такого рода: «Социалистическая партия Франции имеет свои корни в традициях гуманизма и в философии Просвещения. Она наследует ценности Свободы, Равенства и Братства, провозглашенные Французской революцией»²¹.

В преамбуле также постулировалась связь с другим теоретическим наследием: 1) с традициями критической мысли; 2) с вековым опытом рабочего движения; 3) с проектами «общества солидарности, в котором все его члены обладают одинаковыми свободами и правами». Что касается событий истории, то лапидарное общее вступление апеллирует к революциям 1848 г., к отмене рабства, к опыту Парижской коммуны, к наследию Республики — со всеми демократическими деяниями, с борьбой за секуляризацию (laïcisation), с Народным фронтом, с освободительным движением, включая май 1968 и май 1981 годов, и с левыми правительствами, которые стали историческими следствиями таких событий.

Документ напоминает, что Социалистическая партия Франции участвовала в великих политических и интеллектуальных битвах за свободу и справедливость, начиная с дела Дрейфуса и включая борьбу за отмену смертной казни. Особо отмечается, что партия одобряет универсальную «Декларацию о правах человека» 1948 г. и опирается на нее. И вот очень важный общий вывод: «*Эти амбициозные устремления как никогда актуальны. Для социалистов быть гуманными — значит быть ведомыми разумом, быть свободными, быть социальными существами, которые в своих отношениях с другими людьми раскрывают все свои потенциальные возможности*». Провозглашаются — как общие цели партии — задачи построения нового и лучшего мира, в котором уважают достоинство (la dignité) человеческой личности и обеспечивают сохранность планеты. «Демократический социализм»²² хочет быть объяснением мира, педагогией действия, обещанием лучшего будущего для человечества». Природу этого типа ориентации авторы документа определяют и так: «двигаться к идеалу и понимать

²¹ Документ цитируется по электронной версии: <http://www.parti-socialiste.fr/la-declaration-de-principes>.

²² Здесь — редчайший случай употребления в программном документе социалистической партии понятия «социализм», о чем мы поразмыслим далее.

реальность», обеспечивать будущее и работать в настоящем, снимать напряженности и противоречия человеческой жизни.

Вступление содержит общие тезисы, которые, по моему мнению, можно ожидать от программы партии, которая *сегодня*, как и прежде, именуется *социалистической*, действует именно во Франции, стране с богатейшими интеллектуальными, философскими традициями и славной историей национального и интернационального значения. Добавим: в стране, которая на всех последующих поворотах истории не спешит, что часто делается в России, обязательно перечеркивать наследие прошлого своей Родины, сколь бы неоднозначным оно ни было. Тем более это не делается в общих программных документах партий и общественных объединений. (Заметим, однако, чтобы специально проанализировать это впоследствии: трудность для ориентаций рядового участника политических событий состоит в том, что буквально такие же или подобные ценности и лозунги принимают на вооружение и фактически вписывают в свои программы многие партии современного мира, в том числе крайне правых ориентаций. И ведь они тоже уверяют, что борются за свободу, равенство и братство, за справедливость и мир...)

Подобно преамбуле, которую мы только что обсуждали, I раздел «Декларации...», озаглавленный «Наши фундаментальные цели», тоже имеет скорее лозунгово-программный характер. И здесь нет ничего неожиданного. Многие партии мира, а особенно социалистические, социал-демократические, ныне выписывают на своих идейных знаменах те цели-лозунги, которые провозглашены в анализируемом документе — изменить существующее общество, бороться против проявлений «несправедливости» (injustices) за свободу, за «полную эмансипацию» личности. «Равенство — в сердце нашего идеала». Поскольку ценность равенства, провозглашенная во время Французской революции, оказалась особенно далекой от реальностей общественной жизни, что очень скоро показали выдающиеся философы, например Кант и Гегель (Кант считал, что равенство может быть провозглашено в единственной форме — в виде равенства перед законом), — постольку в современном обществе кричащих форм неравенства всегда требуются расшифровки, если и когда выдвигаются лозунги равенства. И вот расшифровка в анализируемом документе: под равенством имеется в виду *борьба за равные свободы* и во имя таких свобод. «Равенство и свобода неразделимы». Провозглашается известный «универсальный призыв» (un message universel) — «защита фундаментальных прав каждого [человека] и всех людей». И среди этих самых общих лозунгов и тезисов

пробивается, наконец, что-то более определенное: «Постоянное перераспределение ресурсов и богатств необходимо, чтобы придать реальность равенству прав, открыть каждому шанс направлять свою жизнь, смягчать крайности условий и бороться с бедностью».

Особенность «Декларации...» — защита ценностей того идейного сплава, который во всем мире, а не только во Франции, именуется «*демократическим социализмом*». Не вдаваясь в сложную и специальную тематику истории европейского социал-демократизма, существенного видоизменения во второй половине XX и начале XXI в. программ и политики тех партий, которые продолжают именовать себя социалистическими, внимательнее присмотримся к тому, как именно расшифровываются, конкретизируются их общие цели, ценности, теоретические постулаты (если иметь в виду в качестве case study идеи французских социалистов на новейшей стадии их развития). И существенный вопрос: как они перерастают — или не перерастают, что также очень возможно, — в повседневные дела, заботы партии и всего общества.

Возьмем формулы, касающиеся более конкретных современных потребностей (*besoins de présent*), выполнение которых считается, тем не менее, залогом лучшего будущего нынешних и следующих поколений. И тут все ожидаемо и правильно: «в одну строчку» перечисляются экологические, климатологические проблемы, темы естественных ресурсов, общая проблематика «качества окружающей среды». Оправданно подчеркивается, что предпосылки их решения требуют согласования «всеобщих и частных интересов». Формулируются, в самой общей форме, такие задачи: поставить достижения науки и техники на службу отдельных людей и всей планеты, учитывая и риски, «неотделимые от развития науки», проблем научных инноваций и «легитимности их использования».

Политическая партия, естественно, не может не акцентировать тему своего активного участия в государственной жизни и политике, тем более если она провозглашает «демократический социализм». И тем более если она, как СПФ, всегда стремится к *государственной* власти и время от времени (например, с мая 2012 г.) завоевывает ее. Государство, которое предполагается строить на основе власти социалистов, это — согласно формулам Декларации — «социальное государство», отвечающее чаяниям и потребностям «индивидов во всем их разнообразии», ставящее акценты на образовании, инновациях, культуре, обеспечивающее «прогрессивную фиксальную (налоговую) систему». Государство, согласно Программе, обязано регулировать

отношения людей таким образом, чтобы объединять цели прогрессирующей экономики, демократии, социальной и территориальной сплоченности (*cohésion*). Интернациональные цели тоже очерчены вполне ясно: мир, коллективная безопасность, согласованное развитие в соответствии с международными вызовами: борьба за мирное интернациональное единство, конечные цели которого — мир согласия, справедливый и прочный мир, европейское единство. Разумеется, социалистическая партия не может не подчеркивать первостепенную значимость решения проблем труда и занятости, т. е. обеспечения фундаментальных, священных прав человека труда. Имеется в виду не просто обеспечение людей труда рабочими местами, что при растущей безработице — первостепенная и трудная задача, но завоевание высокого «качества занятости», уважение достоинства людей труда, обеспечение гарантий всего этого одновременно с гарантиями безопасности трудящихся, забот об их здоровье, доступе к культуре, спорту, к участию в общественной жизни. Резюмирующая статья I и II разделов «Декларации...» — о том, что Социалистическая партия вносит свой вклад в превращение Франции в «открытую страну», уважаемую во всем мире, борющуюся за права человека и за «непрерывное развитие». «Франция — благодаря своей истории одновременно единственная в своем роде и универсалистская страна, она должна быть верной этому своему двойному наследию. Она должна бороться с дискриминацией и защищать фундаментальные права иммигрантов».

III раздел под заголовком «Наша социалистическая партия», по существу, повторяет, хотя в несколько иной форме, тезисы первых двух разделов. Ценности, обрисованные ранее, теперь декларируются в их отнесении именно к Социалистической партии: она провозглашается «республиканской партией», ставящей себя на службу граждан (снова повторяются лозунги свободы, равенства, братства — с добавлением *La Laïcité*, т. е. секулярности). Заявлено: это партия «реформистская», ибо ее цель — постоянное осуществление проекта «радикальной социальной трансформации», но такого, который не навязывался бы сверху, а соответствовал бы «коллективной воле», сообразованной с вызовами современности, с идеалами, а также с реалиями истории. Сказано (не вполне ясно): это партия, борющаяся против всякого «социального детерминизма», источника несправедливости и неравенства. Более понятны другие формулы относительно Социалистической партии: это «феминистская», «гуманистическая» партия, которая борется против централизации, «партия демократии», опирающаяся на «культуру левого движения».

До сих пор мы говорили о понятиях, часто встречающихся в анализируемом документе. Но и среди них есть своего рода «*понятие-чемпион*» — это слово «justice», *справедливость* (в форме существительного или прилагательного — «справедливый»), характеризующего другие социальные процессы или требования). Частота его употребления типична и для документов других политических партий.

Но есть и понятия-изгои, которые упоминаются, что называется, «для порядка», «по традиции» — или не употребляются вообще.

О ПОНЯТИЯХ, ВСТРЕЧАЮЩИХСЯ ОЧЕНЬ РЕДКО ИЛИ ОТСУТСТВУЮЩИХ В «ДЕКЛАРАЦИИ...»

Крайне редкие гости в документах французских социалистов — это, во-первых, *как раз те понятия, которые традиционно господствовали в программах коммунистических и социалистических партий*. Например, то были противопоставления двух социальных систем — капитализма и социализма. Совсем обойтись без упоминания о них в программных документах социалистов было невозможно. Поэтому первая из статей во II разделе, озаглавленном «Наши цели для XXI века», гласит: «Социалисты продолжают *историческую* критику капитализма как создателя неравенства, главную силу *кризиса* и нарушения экологического равновесия, критику, которая сохраняют актуальность в век глобализации, осуществляемой под господством финансового капитализма».

Но это единственное место, где говорится о капитализме и где ему нечто противопоставляется — нет, отнюдь не социализм в «чистом» виде системы будущего, а «смешанная экономика» (*une économie mixte*), объединяющая «динамичный» частный сектор и эффективный социальный сектор, с такими качествами последнего, как доступность для всех, что и должно служить основанием социально ориентированной экономики и солидарности общества. Главное же при упоминаниях о «желаемой» для социалистов системе (*le système voulu par socialiste*) включает как раз *отказ от традиционной для социалистов борьбы за построение социализма как особой социальной системы*. Он, правда, не выражен в виде сколько-нибудь четких формул. «Лингвистически» такой поворот, характерный и знаменательный для современного социалистического, социал-демократического движения, оформляется так: существительное «социализм» попросту, явочным порядком устраняется из программного политического словаря партии. Прилагательное «socialiste» сохраняется в историческом

названии партии, однако уже не увязывается, как раньше, с целями построения «социализма» как *социальной системы*, сменяющей капитализм. Единственная связь с существительным «социализм», которая сохраняется, упоминается, — это «*демократический социализм*» (в процитированном ранее отрывке). Но и такие словесные клише — редкие, исчезающие. Прилагательное «socialiste» все чаще заменяются словом «social» — в сочетаниях: социальное государство, социально ориентированная экономика.

Понятие «кризис» употребляется в «Декларации...» всего один раз (в вышеприведенной формуле), и отнесено оно к капитализму как «создателю (причине) кризисов» — в контексте «*исторической критики капитализма*» со стороны социалистов предшествующих эпох и поколений, к которой нынешние социалисты примыкают.

Как оценить эти несомненные и серьезные понятийные сдвиги — и не просто с позиций конкретной политики, а в свете теоретических, концептуальных критериев?

Во время существования советской власти и господства марксистско-ленинской идеологии подобные изменения в системе идей социалистического, социал-демократического движения на Западе только начались и были встречены в штывы марксистско-ленинскими догматиками как проявления «ревизионизма» и «оппортунизма». Между тем тенденции, которые тогда начали пробивать себе дорогу, а в наши дни стали более явными (и которые мы осмысливаем здесь с их теоретико-понятийной стороны), свидетельствовали скорее о необходимости для левых движений считаться с социальным развитием, с его реалиями. В частности, считаться с тем, что идейно-теоретические понятия и рассуждения о неких якобы существующих и цельных «социальных системах» (капитализм, социализм, коммунизм) не соответствуют многомерности реального общественно-исторического развития, а ухватывают лишь некоторые существенные его измерения и абсолютизируют их. Поэтому вернее говорить о *тенденциях*, традиционно именуемых «капиталистическими» или «социалистическими», как *о части, стороне, именно об «измерениях» развития обществ* с тех пор, как эти тенденции, отношения, структуры, названные «капиталистическими», «буржуазными», только появились и встраивались в более ранние социально-исторические реалии и как наряду с ними постепенно возникали иные, новые тенденции и отношения. Когда в социальной мысли марксизма доминировали концепции «общественно-экономических формаций», их спутниками в теории неизбежно стали идеи о смене одной якобы целостной формации другой, более

«прогрессивной». Иным понятийным обобщениям не было места не только в марксистской теории. Ведь и немарксистские учения подпадали под влияние подобной же схемы: представлялось, что «капитализм» как якобы целостную социальную систему надо либо полностью, насильственно, революционным образом разрушить, «уничтожив буржуазию как класс» (как думали марксисты-ленинцы), либо «мирными средствами» принудить сойти с исторической сцены. И наоборот, были и такие защитники капитализма именно как «социальной системы», которые считали ее наиболее эффективной, а потому прочной и долговременной. Общей чертой этих борющихся друг с другом идеологий было то, что «капитализм» и «социализм» стали по существу самыми общими понятиями, относимыми к социально-историческому развитию и употребляемыми в контрарном смысле: либо капитализм, либо социализм (как первая стадия коммунизма).

Случилось то, что нередко имело место в развитии человеческой мысли: ее общие понятия, так сказать, «онтологизировались», т. е. выдавались за самое социально-историческое развитие, превращались в прямое-де отображение реальности. Между тем и само историческое развитие, и исторические, социальные науки своими описаниями и осмыслениями реальных социальных целостностей, имевших место в истории, убедительно демонстрировали: на каждой из стадий развития человеческих обществ, которые в некоторых учениях (особенно в марксизме) *post festum* были поименованы «рабовладельческой», «феодальной», «капиталистической», «коммунистической (социалистической)» общественно-экономическими формациями, существовали не только отношения и структуры, в определенном аспекте подходившие под эти названия. Так, в древней Греции элементы рабовладения имели место, но они соседствовали с (более распространенным) трудом свободных людей. Иначе обстояло дело в древнем Риме. Но в обоих регионах античности зародились структуры, явления, понятия, означавшие рождение демократии, систем права, международных союзов и договоров и т. д. Они не только не исчезли, когда рабство как массовидный социальный феномен сошло с исторической сцены. Напротив, как рано зародившиеся *общие структуры и возможности человеческой цивилизации*, они заключали в себе потенции будущего социального развития. Кроме того, в рамках исторического развития, поименованного «рабовладельческой формацией», были регионы земли, вообще не прошедшие через стадию рабовладения. (Такие исторические явления, кстати, всегда доставляли немало трудностей догматическим сторонникам учений об общественно-исторических

формациях.) Подобным образом более поздние века истории, когда капиталистические стороны, структуры, отношения более массовидно вышли на историческую арену, развитие истории тоже не укладывалось в прокрустово ложе чисто формационных членений. Фактически нигде и никогда в истории не было ни «капитализма», ни «социализма» *в целостной форме и отдельно от пестрой совокупности, сплетения социально-исторических реалий* в тот или иной период, *в той или иной стране*. Наиболее очевидно это стало в наше динамическое время, когда быстро возникающие новые социально-экономические структуры цивилизации могут соседствовать с некоторыми укладами жизни, характерными для прежних эпох и в других странах земли уже исчезнувшими. (Так, китайские ученые показали, что в долине реки Янцзы сегодня сосуществуют остатки всех основных укладов, или особых цивилизационных стадий, явленных историей).

Это, в частности, значит, что понятия капитализма и социализма означают не целостность «формаций»; они *условно* именуют отдельные черты, «измерения» социального развития, которые сложно-опосредованно соотносятся с реальной жизнью людей. Теории нужны *более общие, именно цивилизационные понятия*, лучше приспособленные к той специфической динамике, которая имеет место в процессах социально-исторического развития. А динамика состоит в том, в частности, что из многомерных социальных целостностей, в каждое данное время сложившихся, отдельные стороны, устои жизни, в будущем преодолеваются, в то время как другие сохраняются, хотя и видоизменяются, обновляются, подчас существенно.

Напор таких реалий и ведет к пересмотру политических программ, ранее построенных на формационных принципах. Такой пересмотр чаще всего осуществляется в жизненном мире не в глубоко осознанных, теоретически обоснованных формах; все происходит, что видно из анализируемых документов французских социалистов, что называется явочным порядком. Однако изменения видны отчетливо. Например, в наши дни даже левые силы (мы видели это на примере обсуждавшейся «Декларации...») не случайно поддерживают «смешанный тип» экономики. И речь уже не идет (как в прежних социалистических проектах и их реализациях в «странах социализма») о ликвидации частной собственности. Ибо исторически доказанный неуспех достаточно многочисленных попыток построения после Второй мировой войны (якобы) социалистических систем, которые начинали как раз с отмены частной собственности, больше всего способствовал дискредитации подобных идей. Но дело не только в этом. В сфере

социальной мысли произошел фактический отход от понятий «формационного» характера. Что не случайно, ибо они превращали историю в мнимо прерывающийся процесс, каковым она — даже при существовании кризисов и революций — все же никогда не была. На этом фоне фактически воцарившиеся (пусть постепенно) формулировки партийных программ, и в особенности у левых партий, в какое-то время, как отмечалось, все же предполагавших переход к системам социалистического типа и крушение того, что они называли капиталистическим строем, — выразили этот важный сдвиг в сознании, ценностях, программах на уровне общественных объединений и отдельных индивидов. С точки зрения прежних ортодоксов это был бы крайний «ревизионизм», а с позиций политического реализма — осмысление реалий и мягкое отбрасывание старых догм. Но в достаточно массовой сознании клише, навязанные старыми подходами, до сих пор порою сохраняются. Более того, они оказываются довольно удобными: можно перенести, скажем, на историческое наследие одного «капитализма» современные кризисы, уже имеющие, как и сама экономика, «смешанный» характер.

Теперь специально обратимся к особо интересующему нас понятию «кризис».

ПОНЯТИЕ «КРИЗИС»

В СОВРЕМЕННЫХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ДОКУМЕНТАХ

Термина «кризис», как показывают анализируемые и им родственные документы, их создатели дружно избегают — особенно в значениях, выходящих за рамки чисто экономических, финансовых явлений. «Экономизация» социальной мысли и сознания людей в сферах жизненного мира (куда в качестве частей входят и политические осмысления) — характерная черта современности. Она состоит в следующем. Несомненно кризисные процессы, имеющие глобальный характер и постоянно повторяющиеся, все-таки приходится учитывать как в управлении современными государствами, так и на интернациональных уровнях. Но имеется стойкая общемировая тенденция, больше всего демонстрируемая правящими структурами, чисто прагматически, функционально решать проблемы социально-исторических кризисов глобального характера преимущественно на уровне финансово-экономического менеджмента и обслуживающих его идейно-теоретических осмыслений. С этим тесно связаны те явления, которые — в качестве следствий — попали в круг анализа, а именно искусственное,

не отвечающее реальному историческому положению дел употребление понятия «кризис» по большей части лишь в финансово-экономических смыслах.

Хотелось бы, чтобы сказанное не понималось упрощенно. Прагматизм и операционализм — в случаях преодоления или хотя бы смягчения *конкретных волн кризиса* управленческими инстанциями и соответствующими внутригосударственными или интернациональными службами — совершенно необходимы. И (как было показано ранее) в их работе общие разглагольствования о кризисах, если бы им предавались взамен конкретных действий, были бы контрпродуктивными. Но дело меняется, когда от этой финансово-экономической конкретики требуется подниматься к поискам причин углубляющихся и повторяющихся кризисов общесоциального, вернее сказать общецивилизационного характера. А ведущие политические силы современных государств, в том числе приходящие к власти в наиболее влиятельных странах земного шара, *решительно вытесняют* — что мы видим на примере документов Социалистической партии Франции — «неприятное» понятие универсального кризиса современного общества куда-то на уровень финансово-экономической специфики. И еще: мы видели, что ответственность за кризисы идеологи французской Социалистической партии сочли возможным возложить лишь на *историю* капитализма. Между тем речь уже давно должна идти о процессах и явлениях, не сводящимся к специфически капиталистическим изменениям и механизмам, а относящимся к *общим тенденциям современной цивилизации*.

Есть среди реакций жизненного мира еще и такие явления, как замена жесткого понятия «кризис» какими-нибудь более «мягкими» родственными словами.

РАССУЖДЕНИЯ О «ДЕФИЦИТАХ» СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНОГО СОСТОЯНИЯ

Рассмотрим один конкретный документ той же Социалистической партии Франции. Он именуется «Социалистический проект 2012: Поворот (Le Changement)»²³. «В сердце проекта, — разъясняют его авторы (а они — не безымянные и не малочисленные: 66 фотографий публикуются наверху документа), — преодоление «всех дефицитов, которые

²³ Документ цитируется по электронной версии: <http://www.parti-socialiste.fr/static/11069/les-30-propositions-le-4-pages-110384.pdf>.

отягощают будущее Франции». Это несомненно, дефицит общественных финансов, но также дефицит инноваций, рабочих мест, дефицит справедливости, демократии, дефицит внимания к провинции.

Делаются вполне обоснованные выводы: для смягчения всех этих дефицитов недостаточно одних частных улучшений и починок; нужны фундаментальные изменения, требуются новые модели экономического, социального и экологического развития, руководствуясь которыми можно было бы реализовать многие более конкретные цели (их перечисляла ранее проанализированная «Декларация...»). И опять акцентируются: 1) необходимость преодоления «несправедливостей» (они, как считается во Франции, возросли при правлении Николя Саркози) и 2) стремление вдохнуть новую жизнь в демократические процессы, тем самым вновь объединив французов, подняв на щит республиканские ценности (снова следуют обвинения в адрес Саркози, который разобщил страну).

ПРОГРАММНЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ ПРЕЗИДЕНТА ФРАНЦИИ Ф. ОЛЛАНДА: ГЛАВНЫЕ ПОНЯТИЯ

С точки зрения конкретного и в то же время типологического понятийного оснащения интересна инаугурационная речь президента Франции Франсуа Олланда (Francois Hollande), произнесенная 15 мая 2012 г.

Одно из главных слов Президента и, напомним, главы Социалистической партии, которые он счел необходимым акцентировать в обращении к своему народу — это «*доверие*» (*confiance*)²⁴. Что вполне понятно: во всем мире в отношениях между народом и властью наблюдается один из основных дефицитов современного социального бытия — *дефицит доверия народа к власти*. Можно сказать и сильнее: тут имеет место, в сущности, повсеместный *кризис доверия*, никак не менее распространенный и чреватый гибельными последствиями, чем экономические и финансовые кризисы. Впрочем, о кризисе Ф. Олланд тоже упоминает: «Я осознаю сегодня всю тяжесть напряжений, с которыми сталкивается наша страна — огромный долг, слабый рост, растущая безработица, деградирующая конкурентоспособность и Европа, которой трудно выйти из кризиса». Видно, что слово «кризис» и тут прилагается скорее к (действительно кризисным) делам

²⁴ Документ цитируется по электронной версии: <http://reveil-fm.com/index.php/2012/05/15/2521-discours-d-investiture-de-francois-hollande>.

объединившейся Европы. Такое словоупотребление, о чем говорилось раньше в связи с немецкими материалами, тоже достаточно типично.

Чтобы вдохнуть в жизнь страны и нации новый оптимизм, нынешний Президент напоминает о славной истории, республиканских традициях Франции: «мы великая страна, великая своей историей»; к тому же французы всегда знали, подчеркивает Президент, как бороться со сделанными ошибками. Он напоминает об особых традиционных и сегодня сохранившихся достойных чертах французов — о продуктивности трудящихся, о блеске исследователей, динамизме предпринимателей, трудолюбии крестьян, о высоком качестве «публичных служб», о блеске культуры и языка — и призывает не забыть о «витальности» демографии, о нетерпении (*l'impatience*) молодежи. Итак, Ф. Олланд обращается к народу с объединяющими словами: «[все] мы и есть Франция».

Уместно напоминание об ответственности правительства и о том, что государство — это «собственность всех французов» (напоминание тем более важное, что в разных странах наблюдается так знакомое россиянам стремление чиновников любого уровня «приватизировать» государственные посты и привилегии).

И тут Ф. Олланд снова возвращается к теме доверия, выдвигая неплохую формулу: «Доверие, ведь оно [заключено] в самой демократии». Рука об руку с акцентуруемой темой доверия идет снова и снова упоминаемая ценность, о которой мы уже говорили — *справедливость* (*justice*). Немаловажно то, что понятие справедливости — это обозначение привлекательной во всем мире ценности, имеющей тем не менее слишком расплывчатое содержание. В речи Президента Франции «справедливость» как будто подвергается некоторой расшифровке. Правда, при внимательном изучении текста снова возникает разочарование. Ибо оказывается, что «доверие», которое отсутствует, станет следствием «справедливости», которой еще следует добиться... Что для этого нужно сделать? Ответ: надо отдать пальму первенства «производству», а не спекуляции; инвестиции в будущее следует поставить выше удовлетворения сегодняшних потребностей, длительность занятости предпочесть «непосредственной», быстрой прибыли. Нужно открыть новые границы для технологического развития и для инноваций. Кстати, слово «инновации» — тоже излюбленное в новейших политических документах и речах.

А о «справедливости» снова и снова в приподнятом тоне говорится, что она — «единственный критерий, с помощью которого любое решение должно приниматься от имени Республики». (Лишь одно кон-

кретное уточнение, которое здесь имеется, касается прав и более активного участия молодежи в социальной жизни, ее доверия к власти). О «кризисе» упоминается еще раз — и снова в привычном контексте, когда речь заходит о делах Европы, о Европейском союзе, о необходимости «преодолеть кризис», прежде всего сократить долги государств, не забыв о необходимом стимулировании *развития* экономики. В интернациональном плане снова подчеркивается «ангажированное участие» Франции в развитии всего мира, о национальных исторических документах вроде «Декларации прав человека и гражданина» с ее «шествием» по всему миру.

**САМОКРИТИКА ЛЕВЫХ: ТРЕБОВАНИЯ «КРЕАТИВНОСТИ»
В ФОРМУЛИРОВАНИИ НОВЫХ ИДЕЙ И ПОНЯТИЙ**

Имеются приметы недовольства людей, долгое время примыкавших к левым, в частности, социал-демократическим движениям, именно тем, о чем мы ранее размышляли — неудовлетворительностью понятийного оснащения, уровнем теоретических размышлений. И свое недовольство они начали высказывать не сегодня. Так, немецкий политолог, специалист по пиар-технологиям Хорст Брайт (Breit), анализируя перспективы «красно-зеленой коалиции» на конец первого десятилетия XXI в.²⁵, провозгласил: политика находится в кризисе, под действие которого подпадают и к наступлению которого имеют отношение также и левые партии (в Германии это «красно-зеленая» коалиция, т. е. политический союз Социал-демократической партии и партии «Зеленых»). Х. Брайт — один из тех, кто видит залог выхода из кризиса в *нахождении и формулировании новых понятийно-концептуальных средств и решений*: надо развить, говорит Х. Брайт, «лучшие концепты». Его книга носит знаменательный подзаголовок «Прорыв в креативное общество». Это тоже слова, сделавшиеся сегодня весьма популярными во многих странах. О «креативности», об «инновациях», о «новых концептах» и концепциях много говорят и пишут — это делают профессиональные политики, создатели программ политических партий и объединений, политически активные граждане, использующие интернет.

Общие задачи, которые Х. Брайт ставит перед творцами новых социально-политических идей, достаточно понятны и целиком оправданы. Речь идет об идеях, имеющих «исторические измерения

²⁵ Horst Breit. Rot-Grüne Perspektiven nach 2009. Aufbruch in die Kreativgesellschaft. Norderstedt. 2005.

и способные воодушевить многих людей», и о политиках, которые в силах вдохновить этих людей именно с помощью новых идей. Немало других позиций Х. Брайта тоже не вызывают сомнения: «Перед лицом общественного кризиса мы нуждаемся в радикальной воле к [созданию] идей нового типа и в большей критической строгости применительно к проектам»; нужна «новая культура» общества — культура общения друг с другом, культура хозяйствования. Речь справедливо заходит о смене ориентаций и ценностей, сегодня реально господствующих в обществе: «солидарность» и «соучастие» (применяется целый ряд сходных немецких слов: Partizipation, Miteinander-) вместо «общества людей, расталкивающих друг друга локтями» (Ellenbogengesellschaft), вместо эксплуатации, долевого участия (Teilhabe) вместо приватизации, «больше деловой компетенции и маркетинга в экономике и политике, новая культура исследований»²⁶. Одна из центральных мыслей автора: «Мы должны использовать важнейший в мире ресурс: креативность человека», что, в частности, и должно выразиться в акцентировании потребности общества в новых или обновленных социальных идеях и концептах. Но при более конкретной расшифровке этих в целом правильных «лозунговых» призывов постигает серьезное разочарование: оказывается, что всего этого можно и нужно добиваться, опираясь на якобы зарекомендовавшие себя в экономической области методы и инструменты «маркетинга». Маркетинга, который якобы научился обнаруживать и учитывать потребности и нужды потребителей. И вот такой опыт требуется-де распространить на политику. Утверждение более чем сомнительное. «Политический маркетинг — волшебное слово», — радуется рецензент книги Брайта в газете «Worwärts» Дагмар Гюнтер. Но ведь в экономической сфере методы и средства, подобные маркетингу, никак не спасают от масштабных кризисов, более того, вызывают подозрение в том, что выявляются и учитываются интересы не потребителей, а производителей, подчас недобросовестных и даже опасных... Поэтому можно обоснованно утверждать: также идеи не могут претендовать на ту «креативную роль», которую им приписывают. А ведь подходы в качестве спасительных выдвигает не один Х. Брайт; их защищает целая армия тех экономистов и политологов либерального толка, которых постоянно повторяющиеся кризисы не уведат, увы, от уверенности во всесиили и универсальности рыночных механизмов.

²⁶ <http://www.vozwaerts.de/nachrichten/anfbruch-in-die-kreativgesellschaft>.

ПОЧЕМУ НА ЗАПАДЕ С ТАКИМ ТРУДОМ ПРОБИВАЕТ СЕБЕ ДОРОГУ ОБЩЕЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ АНАЛИЗ?

Тому есть немало культурно-исторических причин.

При всей кажущейся отдаленности, если не оторванности высокой философской теории от обыденной жизни наблюдается удивительная зависимость жизненного мира от тех тенденций и предпочтений, которые отличают учения наиболее ярких мыслителей.

К примеру, со времен Ж.-Ж. Руссо, автора, чьи идеи и оценки были весьма влиятельными, можно сказать, заразительными, сложилась одна из традиций, в соответствии с которой даже философы стали относиться с большим недоверием к вошедшему в более широкое употребление в XVIII в. понятию «цивилизация». Правда, была и другая традиция: оно спорадически встречалось в XVII столетии — скажем, у Декарта в «Рассуждении о методе». Что же касается Руссо, то он, по сути, отказался от употребления самого понятия «цивилизация» (*civilization*), хотя вряд ли мог не обратить внимание на его присутствие в тогдашней литературе, причем у хорошо известных ему авторов. Например, Вольтер использовал это относительно новое для культуры понятие в «Опытах о нравах». Если иметь в виду не чисто терминологические особенности текстов Руссо, а содержание проблемы, то и в работах этого великого мыслителя можно обнаружить характерную двойственность. С одной стороны, он тоже рассуждает об обычаях, нравах, способах жизни народов, которые чем дальше, тем больше будут именоваться цивилизованными, но и в этих случаях употребляет не слово «цивилизация» и производные от него, а другие термины (например «*policiet*» вместо «*civiliser*», «*poli*» — вместо «*civiliseé*», производя оба слова от античного «*polis*»). С другой стороны, и не вводя в свои тексты это понятие, Руссо как бы имеет его в виду, подразумевая однако лишь то в развитии человеческого общества, что способствует только внешнему и лицемерному приглаживанию форм взаимодействия, общения людей, но на деле вызывает социальные кризисы и падение нравов. (О том, как Руссо использовал понятие «кризис», говорилось ранее).

На более поздних этапах развития социальных дисциплин понятие цивилизации использовали главным образом в специальных исторических науках для маркирования перехода от древнейших стадий истории (дикости, варварства), якобы полностью оставленных в прошлом, к более развитому состоянию.

Еще один типологический способ более привычного применения понятия цивилизации — различение специфических цивилизационных образований, как отмерших, так и развивающихся сегодня, причем

с явной или скрытой целью показать и доказать, что они (древнекитайская или древнеиндийская цивилизации, цивилизация майя, и т. п.) имеют между собой очень мало общего, отличаясь уникальностью, неповторимостью.

Учения о цивилизации XX в. были высоко специализированы и сосредоточены на двух главных темах. Во-первых, в них — как в концепциях О. Шпенглера или А. Тойнби — были различены, описаны, классифицированы обнаруженные в истории *виды особых, локальных цивилизационных образований*. Так, Тойнби насчитал 21 специфический тип цивилизации; О. Шпенглер предпочитал говорить о разных «культурах», выделив 8 главных их разновидностей. Во-вторых, особое внимание уделялось европейской цивилизации, которая, как считалось, не просто переживает глубокий кризис, но движется к «ближнему» саморазрушению («Закат Европы» — красноречивое название сочинения О. Шпенглера, первый том которого вышел в 1918 г., т. е. на историческом фоне перерастания Первой мировой войны в кровавые революции). Э. Гуссерль в 30-х гг. XX в. писал о «кризисе европейских наук и европейского человечества», что опять-таки представлялось вполне оправданным после Первой (в истории) мировой войны и разрушительных революций, в преддверии назревавшей второй мировой бойни. Однако едва «европейское человечество» к середине и концу XX в. несколько оправилось от глубочайших потрясений, размышления о «закате Европы» — Европы, в те годы провозгласившей привлекательные лозунги Европейского союза и получавшей первые дивиденды от объединения более благополучных европейских держав, как бы потеряли свою актуальность. А зря: тема, увы, опять грозит стать актуальной в XXI в. . .

В современном жизненном мире запечатлелась удивительная синхронность отмеченных долговременных тенденций теоретического знания и основных идеологем жизненного мира. Правда, не в том смысле, что теоретические тенденции были содержательно вовлечены в умонастроения, осмысления обыденного сознания на всех его уровнях — индивидуальном, групповом, организационном (в частности, политико-партийном), коммуникативном. Как раз напротив: обсуждения теоретического характера (социально-философские, философско-исторические, относящиеся к историческим дисциплинам разного рода), когда и поскольку они были сосредоточены вокруг тем и понятий цивилизационного ряда, во многом оправданно представлялись даже и интересующимся людям жизненного мира сугубо специальными и больше относящимися к давней истории человеческого рода,

нежели к современности. Поскольку же центр тяжести многих исследований и толкований переносился на локальные и региональные цивилизации, то от этих работ и теорий (почти) не исходили (во всяком случае, не были замечены и приняты в жизненном мире) всеобщие теоретические импульсы, которые показывали бы: под зонтиком понятия «цивилизация» социогуманитарные науки и вообще духовная культура накапливают нечто общечеловечески важное и, стало быть, общеинтересное. И что знание о цивилизации, ее развитии, механизмах, закономерностях имеет и должно иметь прямое отношение к пониманию их жизни, в том числе к переживаемым ими повседневно опасениям, тревогам, угрозам сегодняшнего и завтрашнего дня.

Так и сложился тот общий эффект, который мы фиксируем и описываем, опираясь на конкретные материалы, наблюдения над жизненным миром европейских стран (в частности стран Западной Европы и в особенности Германии и Франции). Этот эффект состоит — применительно к обсуждаемой проблеме *кризиса современной цивилизации* — прежде всего в поразительном факте: подчеркнутое курсивом терминологическое словосочетание (почти) полностью отсутствует в жизненном мире наших дней, что относится и к реакциям на кризис самых простых людей, и к повседневной антикризисной программатике как будто солидных, устойчивых политических объединений (вплоть до правящих партий), и к так называемой научной литературе в ее значительной части. Мы доказали существование этого крена выборочно, но подробно проанализировав ранее репрезентативные документы “жизненного мира” Европы (прежде всего Германии и Франции).

Есть и другой ряд причин, объясняющих недоверие обычных людей, субъектов жизненного мира, к тому уровню обсуждения проблем кризиса, на котором их могли бы пригласить к *цивилизационному дискурсу и анализу*. Это оправданное недоверие к «общим словам», особенно если они произносятся там и тогда, когда требуются сугубо конкретные профессиональные действия и суждения определенных экспертов, в особенности по раздуванию тех или иных видов кризиса.

В результате же и складывается упомянутый общий результат: в «жизненном мире» Европы наших дней цивилизационный анализ почти полностью отсутствует. Подробный анализ теоретической литературы разных специальных уровней не является специальной задачей данного текста, обращенного именно к жизненному миру, его идеям и идеологемам. (К отдельным примерам теоретических рассуждений и работ обращаемся в случаях, когда они «спускаются»

в жизненный мир — в прессу, публичные дискуссии). В обобщенном виде, не прибегая к доказательствам, могу утверждать: в западных странах традиции «философии кризиса» первой половины XX в., о наиболее ярких идеях которых мы упоминали в первой части работы, к нашему времени во многом оказались утраченными также и в теоретической литературе.

На этом фоне впечатляет то, насколько целенаправленно и содержательно современный цивилизационный анализ разворачивается и применяется на Востоке, причем особенно в тех странах, которые — подобно Китаю — несомненно опережают не только страны Запада, но и все государства современного мира по темпам и размаху социально-экономического развития²⁷.

Далее попытаюсь доказать: глубокое понимание и всесторонний учет того, что такое «кризис современной цивилизации», настоятельно необходимы не только для смягчения волн разносторонних, конкретных кризисов, но и для выработки стратегий и тактик спасения человечества от реальной сегодня угрозы самоуничтожения его цивилизации.

Цивилизация: современный теоретический смысл и практическое значение этого понятия

В этой части статьи (очень кратко) подведу итоги той теоретической работы, которую я проделала в ряде своих произведений последнего времени, посвященных проблеме цивилизации и ее кризиса (их обобщение — книга «Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов». М., 2010)²⁸. И сделаю актуальные дополнения, диктуемые ситуациями самого последнего времени.

С моей точки зрения, теория цивилизационного развития индивидов и их групп, больших и малых, в составе человечества позволяет наиболее удовлетворительно описать и осмыслить как ход истории, так и проблемы, противоречия, кризисные явления современного этапа истории. Скажем о теоретических преимуществах употребления именно цивилизационных теоретических понятий и цивилизационного анализа, которые также позволяют более оперативно, более эффективно и дальновидно разрешать практические вопросы реальной жизни

²⁷ По этому вопросу см. подборку новых материалов о Китае в журнале «Вопросы философии»... (2012, № 6).

²⁸ В последующем анализе буду делать отсылки к тем разделам этой книги, где соответствующие проблемы анализируются подробнее.

ни общества и управления им. Параллельно уточним наше понимание сущности, отличий такого анализа.

Одна из проблем касается непрерывного (до сих пор) развития человечества. При том значительном разнообразии жизненных форм, которые являет история, при всех противоречиях и глубочайших кризисах, подчас приводящих к гибели отдельных цивилизаций, — при всем том *единая в трансисторическом смысле цивилизация возникла и функционировала на протяжении её истории как накопление способов выживания и дальнейшего развития человеческого рода*, без которых его погубили бы природные катаклизмы вкупе с опасностями, противоречиями, разладами, войнами, неотъемлемыми от социальной жизни людей. Отсюда особые задачи для теории и практики: основательно поразмыслить и развернуто работать над механизмами, которые несмотря ни на что и ранее способствовали такому *самосохранению человечества, удержанию и обогащению достижений цивилизации* — теперь же с целью практически усовершенствовать эти цивилизационные самосохраняющие механизмы истории. Сказанное означает: надо обратить также и особое внимание на то, что и в истории человеческой мысли подчас появлялись теоретики, особо тревожившиеся о развитии цивилизации (все равно, пользовались ли они этим термином или отказывались от него), а потому беспокоившиеся о прорывах, рецидиве как будто отживших доцивилизационных, варварских форм социальных связей. А в истории мощные выбросы варварства то и дело случались, случаются, увы, и сегодня.

Существенный нюанс: единая цивилизация реально существует не иначе, чем в форме наличия и взаимодействия своеобразных, единично-локальных и регионально-специфических форм. Вместе с тем, наличие единого, всечеловеческого — столь же реальный и постоянный факт истории, что и специфика, своеобразие цивилизаций. Онтически (если использовать термин Хайдеггера), т. е. бытийственно, это с «моментов» возникновения надбиологических программ в жизни людей предстает весьма просто и даже наглядно. В любой момент истории мы, люди — не столь важно, достаточно ли глубоко осознаем этот непреложный факт, *бытийствуем на одной планете и вынуждены не просто соседствовать, но и взаимодействовать*. Мы научаемся друг от друга многим типологически однородным способам ответа на вызовы именно человеческого существования.

Длительное развитие человеческой цивилизации на всем земном шаре привело к существенному видоизменению чисто биологической человеческой природы, к (весьма постепенному) формированию *надбиологических механизмов* человеческих деятельности и поведения

(термины В. С. Степина), к развитию сознания, мышления, творческих потенций деятельности. Важнейшим механизмом трудовой и всякой иной деятельности людей, совершенствуемым по мере развития цивилизации, стало создание — для осуществления любых целей конкретно-индивидуальных и социально-значимых действий — их «проектов» и «парадигм», носящих в конечном счете *общий* или *всеобщий* характер и потому доступных сохранению, передаче не только от поколения к поколению, но от одних мест человеческой жизнедеятельности к другой, а в тенденции — от страны к стране, от одной особой цивилизации к другой. Такие «проекты» и «парадигмы» заключали в себе творческие начала той работы над идеальными структурами, которая более всего означала развитие всеобщих цивилизационных первооснований и их непростое, противоречивое распространение по всей земле. С самых отдаленных эпох становления человеческой цивилизации действуют и всё более осознанно применяются эти механизмы. Способы их работы и транслирования таковы: придуманные в одном конце земного шара идеи и устройства — через разные механизмы распространения и с неодинаковой скоростью — заимствуются или переизобретаются в других точках цивилизации, обогащаются и включаются в дальнейшие процессы их (в тенденции) глобального использования и преобразования. И здесь, в сущности, нет разницы между парадигмально работающей древнейшей, но не устаревшей идеей колеса, или «колёсности», как сказал бы последователь Платона (одним из первых осознавшего цивилизационную роль общих и всеобщих идей) — и между современными идеями автомобиля, самолета, компьютера, мобильного телефона и т. д. (Об идее в единственном числе говорится условно. На самом деле это целые семьи взаимосвязанных и соподчиненных идей, все более разветвленных и доступных изменению, саморазвитию, обогащению). Важно подчеркнуть: при всем разнообразии региональных цивилизаций, при всем справедливом акцентировании их специфики, их уникальности необходимо признать, что есть принципиальная общность, единство и взаимодействие их, как раз и означающие существование — с очень давнего исторического времени — единой человеческой цивилизации²⁹. Это не всегда происходит, и подчас «цивилизационный анализ» строится *только*

²⁹ См. в моей упомянутой монографии «Цивилизация и варварство...» (с. 59—63) анализ различных подходов, включая те, которые оправданно акцентируют специфику отдельных региональных цивилизаций, и те, которые подчас вообще отрицают... существование единой для всего мира человеческой цивилизации.

на идеях специфики региональных и локальных форм цивилизации — с утверждениями, будто единой цивилизации вообще нет.

Единство, целостность человеческой цивилизации позволяет раскрыть значение ее механизмов для развития, совершенствования человеческого рода (более конкретное их описание здесь невозможно). Но это не значит, что историческое движение цивилизации — в целом только прогрессивное, восходящее развитие. В человеческой цивилизации, как и во всем, что существует и делается на земле, в частности, в том, что делается человеком и человечеством, имеется и даже опасно накапливается множество негативных, а то и губительных сторон, процессов, тенденций, противоречий. В сущности, во всем, что творчески придумывают, изобретают люди, содержатся потенциальные опасности и угрозы, часто перерастающие в реальные средства покорения или уничтожения природы, сначала вокруг мест проживания, а потом и в масштабах планеты, уничтожения или угнетения человеческих существ не только в других странах и сообществах, но и в собственной стране и т. д. Изобретая более быстрые средства передвижения (например, самолеты), люди быстро и порой с самого начала задумывают их использование в качестве средств ведения войны, т. е. средств уничтожения.

Главная общая причина — и одновременно главное противоречие — состоит в том, что цивилизация, в любой ее специфической форме, будучи в потенции и в принципе *всечеловеческим «изобретением»*, с самого начала и до сего дня *развивается в рамках социальных парадигм господства-подчинения*. (Гегель по существу говорил об этой трансисторической цивилизационной структуре, когда обрисовывал отношение Господина и Раба.) И совершается все это не по чьей-то осознанной исторической воле, а по логике развития самой цивилизации, в силу чего в ней была «изобретены», в качестве одной из первых «социальных парадигм» организации совместной жизни — они же ранние социальные «парадигмы цивилизации» — формы и структуры рабовладения. При этом тезис о существовании якобы целостных *рабовладельческих формаций* — более позднее проецирование теоретических формул на развитие реальной истории. Он противоречит множеству фактов. Среди них — сосуществование рабовладельческих структур и отношений с более ранними «парадигмами» свободного труда (пример — древняя Греция); отсутствие (мнимо целостных) «формаций» рабовладения в ряде регионов земли и т. п. А главное, и на фоне элементов рабовладения, развитие цивилизации в древности постоянно означало опробование также и тех форм социального бытия и взаимодействия, которые не просто

не отвечали, а противоречили принципам рабовладения. Ими были: начала свободы, участия по крайней мере свободных граждан в жизни полиса, демократические структуры (в древней Греции); формирование права, правовых кодификаций и легислативной практики (также в Греции и других государствах мира, но в особенности в древнем Риме). Сюда относятся также «парадигмы цивилизации», применяемые и с тех давних пор, и сегодня в плоскостях общественно-государственных отношений и для их регулирования. И не случайно, что от этих первоначальных цивилизационных парадигм тянутся прямые нити к практике и теории более поздних эпох: на них, как на «образцах», учились поколения людей в разных странах, практикуя, обдумывая ранние парадигмы и существенно преобразуя их применительно как к новым историческим условиям, так и к традициям разных стран.

Дальнейшее историческое развитие отличалось тем, что некоторые старые парадигмы отношений (типа рабовладения) становились невыгодными или просто неприемлемыми. Тем не менее они не исчезали с лица земли полностью и одновременно. Например, уже в Новое время истории США, которая (как считали позже догматические марксисты) была связана со становлением, а потом и господством «буржуазной общественно-экономической формации», имели место долговременные рецидивы рабовладения (в рабов превращали завезенных в страну представителей негритянского населения Африки).

Подобно этому средневековье, в теориях разного рода прочно увязываемое с господством феодальной социально-экономической формации, являло собой — в разных регионах мира — существенно различные социальные образцы, начиная с явного и юридически закрепленного крепостничества (с ним обычно и связывают основу основ феодализма как общественно-экономической формации) и кончая вкраплениями в разных странах мира укладов первобытно-общинного типа, рабовладения и уже свободного труда.

Что касается буржуазных отношений и структур, то эта очередная историческая «проба цивилизации», растягивающаяся на целые столетия, в одних странах прививается в большей мере, в других постепенно внедряется, но с большим трудом и с наисерьезнейшими издержками. Одновременно возникают теоретические идеи о новом строе, о социализме — а потом и практические «пробы» его завоевания, утверждения как особой социально-экономической формации. В тех странах, где побеждают антибуржуазные, социалистические революции, пробы эти сопровождаются попытками — согласно опорной догме коммунистической идеологии — отмены частной собственности, насильственного уничто-

жения капиталистических структур и физической ликвидацией буржуазии «как класса». (Любопытно и показательно, что в странах, где вообще не укрепились сколько-нибудь массово капиталистические формы, но распространились идеи коммунизма и социализма, стал популярным лозунг: «от феодализма — минуя капитализм — к победе коммунизма»).

К настоящему времени как бы оставленные в прошлом (но действительно ли оставленные?) подобные попытки — вопреки закономерностям человеческой цивилизации — учредить «систему социализма» и насильственно отменить частную собственность, предпринятые в XX в. в разных регионах земного шара, закончились полной исторической неудачей, а также потерей исторического темпа, историческим цивилизационным отставанием в «проэкспериментировавших» странах, и все это за счет уровня жизни их народов. Но и утверждения, согласно которым капитализм одержал-де победу над социализмом, не соответствуют действительности. Пусть у «капитализма» есть своя долгая историческая судьба, которая не закончена и сегодня, но это не история существования (якобы) целостной социально-экономической формации. Речь может идти скорее об очередных отработках — в русле развития цивилизации — некоторых частных парадигмальных *структур, измерений* исторического развития, лишь в *определенной степени* функциональных для цивилизации. Не следует забывать: такие структуры возникли достаточно давно; они были связаны с теми сферами и измерениями человеческой деятельности общецивилизационного характера, которые больше всего относятся к товаро-денежным отношениям, к регулированию финансово-экономических сторон, институций общественных организмов, к рыночным отношениям, к развитию промышленного и всякого иного предпринимательства и т. д. Что эти стороны, измерения, институции в зародышевой форме возникли задолго до капитализма, достаточно хорошо доказано историческим знанием. Они — подобно более общим структурам частной собственности³⁰ — были ответом общества на индивидуальную природу и активность человека, на его семейное бытие и на ряд соответствующих особенностей человеческих мотивов, устремлений, желаний, чаяний. «Капиталистическая стадия» вплетена в те этапы и формы развития цивилизации, на которых, с одной стороны, дается определенный простор развития этих сторон человеческой сущности. Но с другой стороны,

³⁰ Частная собственность, сначала в ее зародышевых, а потом в явных формах, по сути возникла вместе с цивилизацией и была для последней трансисторической системной структурой (сугубо постепенный характер ее формирования в разных регионах земли не отменяет этой общей закономерности).

на этих же этапах, *в силу общих*, не сводящихся к развитию капитализма *законов* человеческой цивилизации и благодаря влиянию ряда именно цивилизационных идей, создается поле тех противодействий следствиям и крайностям «буржуазивания» цивилизации, которых «капитализм», будь он целостной и единой формацией, не допустил бы, уничтожив их «в самом зародыше».

Между тем история, которую принято именовать «историей капитализма», на деле оказалась также временем зарождения, укрепления, а потом и повсеместного распространения таких *именно цивилизационных ценностных идей, как свобода, справедливость, равенство, достоинство человека и его права, демократия*. (В. Степин назвал их и другие понятия «универсалиями» цивилизации и культуры). Они никогда не были тенденциями и порождениями именно «капитализма», хотя наиболее активно развивались примерно в одно время с ними.

Примечательно, что сферами фактического рождения всей совокупности подобных идей оказались именно человеческая культура и наука, а больше всего — философия. И жизнь им дали великие мыслители Возрождения и Нового времени. Они, как правило, не были (вопреки устойчивым марксистским клише) «буржуазными философами», ибо говорили от имени «всеобщего» и не защищали — ни в объективном, ни в субъективном смысле — интересы буржуазии как класса, в те века к тому же находившегося в процессе становления. Правда, у зарождающегося буржуазного класса и тогда были свои идеологи, но в их число — как показывает множество исторических фактов — неправомерно включать философов, которые, повторяю, апеллировали ко «всеобщему» в человеческой истории и тем самым объективно (независимо от терминологии) уже осуществляли цивилизационный анализ. Благодаря этому великим мыслителям удалось заглянуть в отдаленное для них будущее и нащупать основную тенденцию, главный «интерес», который следует выявлять и защищать во все времена развития истории. Это и есть «интерес» человечества как целого, как создателя и носителя общечивилизационных начал и основ истории³¹.

Конечно, в тех сферах, где и в Новое время, и сегодня гнездились и гнездятся «буржуазные» формы (предпринимательство, финансовые, денежные структуры, торговля и т. д.), — в той мере, в какой у них появляются «свои идеологи» — тоже берут на вооружение упомянутые идеи. И защитники «буржуазных порядков» в принципе способны брать на вооружение лозунги, программы философии, как могут стремиться

³¹ Подробнее по этим вопросам см.: Мотрошилова Н. В. Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990.

к «капитализации» в сферах деятельности, где буржуазные стимулы в целом нефункциональны. Но в принципе, именно в качестве *всечеловеческих ценностных парадигм*, они несовместимы с односторонне-буржуазными стимулами и отношениями и чем дальше тем больше вступают с ними в противоречие. В очень частых в наше время случаях, когда способы капитализации, мотивы выкачивания прибылей агрессивно внедряются в принципиально чуждые им сферы (области культуры, науки, здравоохранения, образования), сама деятельность в данных сферах вырождается потому, что хотя бы частично принимает чуждые ей цели, «ценности» — и «неестественность» такого положения вещей, кстати, видна, что называется, невооруженным глазом; она становится очевидной также и для жизненного мира современного общества. Но это только один из узлов кризиса современной цивилизации.

Важнейшее противоречие, не исчезавшее на всем протяжении человеческой истории (и получившее название — на мой взгляд, неадекватное и вредное — «войны цивилизаций»), состояло в стремлении разными способами навязать одной форме цивилизации чуждые ей специфические цивилизационные образцы. Например, в эпоху колониальной экспансии стран Европы в азиатско-африканские регионы пышным цветом расцвела идеология «цивилизации» стран и целых континентов, крайней формой которой стал пресловутый «европоцентризм». Эта идеология не исчезла и сегодня. Ею по существу руководствовались и до сих пор руководствуются все агрессоры прошлого и настоящего, когда они «оправдывают» самые корыстные цели и кровавые действия внедрением «цивилизированных» форм жизни и социального управления. Но нельзя согласиться и с теми, кто при взгляде на подобные поистине бессмертные *антицивилизированные* формы действия и порочные идейные образцы вообще отказывается признать существование в принципе единой человеческой цивилизации.

ПОЧЕМУ ВАЖНО РАССМАТРИВАТЬ СОВРЕМЕННЫЕ КРИЗИСНЫЕ ЯВЛЕНИЯ ИМЕННО В КАЧЕСТВЕ КРИЗИСОВ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ?

Мы говорили о господстве таких подходов к кризисам, когда они рассматриваются в частной форме. Например, когда говорят о финансовом кризисе, его очередных волнах или о кризисе Европейского союза, о кризисе, т. е. о падении общественного влияния той или иной партии, о правительственном кризисе в той или иной стране и т. п. Подходы, решения и действия в этих случаях предполагаются

оперативные, конкретные, прагматические, что вполне оправданно. Однако если дело идет о поиске причин целого ряда периодически повторяющихся и повсеместно в мире имеющих кризисных явлений, то подобными конкретными мерами и изысканиями никак нельзя ограничиться. Бросается в глаза, что *сходные по типу кризисы сегодня синхронно переживают разные страны и регионы земного шара и на Западе, и на Востоке*, что закрепилось в самом названии — «глобальные кризисы». Когда хотят обратить внимание на то, что кризис затрагивает именно экономические, финансовые стороны социального бытия и взаимодействия, говорят, что это «кризисы современного капитализма». Что отчасти справедливо — но лишь в той мере, в какой как раз рассмотренные *стороны*, структуры современного цивилизационного бытия в наше время дают постоянные сбои, порождая в разных как никогда взаимосвязанных, взаимозависимых странах современного мира своего рода цепную реакцию кризисных финансово-экономических процессов и последствий.

Но я хотела бы (в данном разделе) как бы вынести за скобки собственно экономические, финансовые стороны кризиса и обратить главное внимание на их фундаментальные социальные предпосылки. Речь идет о том, что помимо экономических, финансовых кризисных сторон над современным человечеством, над всем социальным бытием нависают опасности, которые выявились уже в XX в. и были правильно названы «глобальными» проблемами, т. е. *проблемами всей планеты* — это невиданные в истории экологические, климатические, демографические и иные кризисы. (И хотела бы специально подчеркнуть: все, что далее будет говориться о проблемах современной цивилизации, в равной мере относится к странам Запада и Востока, вообще к странам и регионам мира, независимо от их цивилизационно-локальной или цивилизационно-региональной специфики). Надо добавить, что в наше время по всему миру перераспределение власти и центров влияния часто осуществляется не иначе, чем через войны, охватывающие целые регионы, что ведется гонка вооружений и появляется все более смертоносное для планеты и человечества оружие, что возникла новая страшная сила, а именно терроризм с его оплотами в разных частях мира, и т. д. И тогда картина именно *всемирного кризиса* станет поистине устрашающей.

Именно потому, что кризис и его формы уже давно стали глобальными явлениями, хотя бы для преодоления кризисных тенденций, тем более для их упреждения требуется отчетливо осознать: частные и локальные действия отдельных стран и даже их объединений (типа ЕС)

далеко недостаточны. Более того, они сами, едва учредившись, впадают в кризисы, особенно острые в неблагополучных странах, но ложащимися нелегким бременем также и на более богатые страны. Причина, во-первых, в том, что сегодня нужны объединенные усилия *всех* стран и народов, как бы трудно ни было этого достигнуть. Во-вторых, недостаточно осознано, что для успешности подобных союзов необходимо одновременно с их заключением, а лучше — до этого, *менять принципы взаимодействия индивидов, стран, народов*, которые были характерны для всей цивилизации, а сегодня становятся тормозом и для развития отдельных стран, и для функционирования их объединений. *Кризис ЕС, в частности, был подготовлен как общим кризисом современной цивилизации, так и его особыми выражениями именно в европейском регионе.* Именно общие кризисы всей человеческой цивилизации сегодня следует принимать во внимание в первую очередь (хотя различную причастность к их разрастанию тех или иных стран и регионов тоже следует иметь в виду). Прежде всего: объективной необходимости действовать объединено и во имя самосохранения людской общности, для сохранения планеты Земля противостоит то не менее объективное обстоятельство, что цивилизация от ее зарождения до сего дня развивается на основе отношений господства-подчинения: одни группы людей господствуют над другими, эксплуатируют их и пренебрегают их интересами, одни страны либо прямо доминируют над другими, либо *de facto* живут «за счет» других государств³². Вот почему не удается достигнуть единства усилий человечества даже тогда, когда ясна неотложная потребность в нем и когда те или иные вопросы, касающиеся ответственности (например, за загрязнения среды, за нарушение экологического равновесия), все-таки поднимаются. Но факт остается фактом: расширившиеся за последние десятилетия экологические движения, организации, борющиеся против климатического и т. п. кризисов — капли в море равнодушного или безответственного отношения, причем как со стороны правящих в мире элит, так и подавляющего большинства населения Земли, к этим грозным кризисам современности.

Здесь проявилась та особенность развития цивилизации, сегодня обернувшаяся мощными волнами глобальных кризисов, которая состоит в следующем. Если за время истории человечества люди

³² В. С. Степин справедливо подчеркивает: «На долю 5 % населения земли, живущих в США, выпадает 45 % мировых энергетических затрат и 2/3 выбросов, загрязняющих среду (подсчеты проведены с учетом деятельности корпораций, контролируемых США)» (*Степин В. Цивилизация и культура. М., 2011. С. 94*)

в наиболее цивилизованных странах как-то научились облагораживать природную и рукотворную среду в своих поселениях и вокруг них, если в условиях относительно небольших воздействий человеческой деятельности на земную природу она как бы самовосстанавливалась, то сегодня человечеству как целому, а значит, отдельным людям надо овладевать жизненными навыками, *новой цивилизационной культурой*, в частности, учитывать и *предотвращать чрезвычайно опасные планетарные эффекты*. (Правда, в некоторых странах, например, в России, на чрезвычайно низком уровне находится экологическое сознание и соответствующее государственное регулирование, почему нам надо *одновременно* учиться экологической, климатологической культуре и в отношении своей страны, и применительно к планете в целом).

Если обобщить характерное свойство жизнедеятельности и поведения подавляющей массы людей Земли, порожденное многотысячелетней прежней историей цивилизации, основанной на принципе господства и подчинения, то его можно описать простыми словами: «каждый за себя». Правда, цивилизация тысячелетиями учила людей и *совместной*, именно *социальной* деятельности, но в условиях повсеместного доминирования отношений господства-подчинения организация и «руководство» социальными процессами строились по тому же принципу. (Отвлечемся от вхождения во все детали и сложности цивилизационного развития, в частности, в проблемы специфики развития отдельных стран, регионов, цивилизаций в том, что касается традиций добротного труда и достижения «согласия», «солидарности», «единства народа» и т. п.). Но в целом человеческая цивилизация выработала, к сожалению, всеобщераспространенный «навык» отводить объединяющим ценностям, лозунгам, призывам теоретико-утопическую или парадно-политическую роль, а в реальной жизненной практике индивидов, стран, их объединений обеспечивать простор для почти беспрепятственной, иной раз для ничем не сдерживаемой реализации интересов одних индивидов за счет других людей, одних групп, больших или малых — в ущерб другим объединениям, одних стран — за счет других государств и народов.

Долгое время подобные порядки и предпочтения считались вполне «нормальными». Потом, особенно в Новое время, их стали подвергать критике, выдвигая на первые план *«всеобщие права и свободы»* индивидов, *равные права государств, интересы человечества*, что в сферах теорий и ценностей означало существенный сдвиг именно к *общецивилизационной* программатике. Философия, по своей природе

сосредоточенная на теме *всеобщего* (в познаниях, действиях людей, в свойствах «человеческой природы», в ценностях, нормах, в морали), оказалась наиболее благоприятной, единой со всей культурой, сферой концентрирования общецивилизационных тем, установок, ценностей³³. Вместе с тем, многотысячелетняя реальная практика развития цивилизации оказалась сильнее всей (вовсе не слабой) теоретико-ценностной и именно цивилизационной программатики человечества (пусть не именуемой этими словами). До сих пор *цивилизация не нашла баланса между частными, специфическими (для индивидов, их групп, целых стран и их союзов) интересами, целями и общецивилизационными нуждами и потребностями*. Что они могут не просто расходиться, но иной раз противоречить друг другу — бесспорный факт совместной жизни людей. Видеть в «цивилизации», «цивизованности» способность отдельных людей и целых стран *отказываться* от своих интересов — иллюзия, притом вредная.

Судьба и призвание цивилизации — научиться *согласовывать* неизбежно разные, часто противоположные и конфликтно сталкивающиеся интересы индивидов, их объединений, стран и их союзов, локальных и региональных цивилизаций *мирными способами*. Основу основ кризиса современной цивилизации и отдельных кризисов позволительно усматривать в том, что массы людей пока не осознали главные задачи своей жизни как составную часть развития человечества с единой судьбой и пока не поняли, что «откладывание» решения общецивилизационных задач — в эпоху накопления смертоносных вооружений и потенциальной доступности массовых средств уничтожения любым злонамеренным силам — грозит, и впервые в истории, гибелью человечества, а также самой жизни как на нашей уникальной и прекрасной планете, так и в ближайшем космосе.

Человечество на протяжении своей истории переживало немало кризисных этапов и процессов, которые оканчивались войнами, разрушениями, гибелью отдельных цивилизаций. Но кризис современной цивилизации (в силу названных выше условий) беспрецедентен. Реагирование человечества на современные кризисные явления — всемирная проблема, притом неотложная. Главная беда (может, и смертельно опасная) состоит в следующем: в «повседневных» делах и конкретных заботах о частных кризисах человечество, страны земли — причем и их лидеры, и массы народа — не то что не знают о нависших опасностях, но «вытесняют» сознание опасности на какой-то задний план,

³³ Подробнее по этому вопросу см.: *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство... С. 242—260.

хотя научаются разглагольствовать о них, призывая (каких-то других людей?!) решать назревшие глобальные проблемы. В такой социально-политической атмосфере в качестве следствий как раз и складывается в жизненном мире то положение в сфере социального сознания, которое мы обсуждали ранее — (почти) полное неупотребление понятий «цивилизация», «современная цивилизация» в дискурсе, документах, обсуждениях влиятельных социальных сил и объединений, восприятие и толкование понятие «кризис» в его частных, специфических (по преимуществу финансово-экономических) формах. *Эта ситуация с осмыслением кризиса современной цивилизации является его, кризиса, специфической стороной и выражением.*

Хочу быть правильно понятой: речь не идет просто об *употреблении* необходимых понятий цивилизационного анализа. Этому сравнительно просто «обучиться», — подобно тому как в истории демагогические лидеры разных эпох, включая нашу, научились употреблять нужные, внешне благородные слова и понятия, одновременно способствуя развязыванию самых бесчеловечных действий. (Не так ли в наше время, прикрываясь лозунгами свободы и демократии, борьбы против диктатуры и т. п., подвергают в кровавые, разрушительные войны страны и целые регионы?). Вполне можно, да и нужно отделить такое словоупотребление, чисто внешнее и подчас злонамеренное, от *подлинного цивилизационного анализа*, с подобными приемами несовместимого.

В заключение подчеркну, что анализ цивилизационного характера — притом тонко и строго разработанный, учитывающий противоречия, сложности, коварные ловушки — не просто необходим; его необходимость *настоятельная и неотложная*. Причина проста: человеческая цивилизация, которую в какое-то время можно было уподобить огромному кораблю в относительно спокойном море, сегодня подобна требующему срочной починки судну во время бурного шторма — но с «командой» и «пассажирами», все еще не понимающими, что только в согласованности, ответственности совместных действий коренится залог спасения и лучшего оснащения во имя дальнейшего плаванья, т. е. сохранения и развития истории человечества.