

Российская Академия Наук
Институт философии

**ПРОБЛЕМЫ
ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ**
Выпуск 2

Москва
2014

УДК 300.36
ББК 15.56
П 78

Ответственный редактор

доктор филос. наук *С.А. Никольский*

Рецензенты

доктор филос. наук *А.И. Алёшин*
доктор филос. наук *И.Н. Сиземская*

П 78 **Проблемы** философии культуры. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2014. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0275-1.

В сборнике ставится задача прояснить понимание истории как философской проблемы; рассмотреть формулу сопряжения жизни и смерти в русской литературе; проанализировать сущность заповеди любви к ближнему, образующей этическую основу правосознания; показать взаимосвязь памяти, истории и идентичности; представить гендерный подход в философии культуры и философской антропологии; исследовать феномен сакрального в аспекте повседневности.

ISBN 978-5-9540-0275-1

© Институт философии РАН, 2014
© Коллектив авторов, 2014

История как философская проблема

Первое, о чем приходится говорить в связи с историей, то, что Мишель Фуко назвал «порядком времени», сменившим собой «порядок тождеств и различий». С внедрения этого порядка в теоретический дискурс XIX в. начинается «век Истории». «Для мысли XVIII в. временные последовательности были лишь внешним признаком, лишь нечетким проявлением порядка вещей. Начиная с XIX в., они выражают – с большей или меньшей прямоотой, вплоть до разрывов, – собственный глубоко исторический способ бытия вещей и людей»¹. Связь истории с временем – исходный пункт в объяснении природы исторического.

Не все, что существует во времени, является, конечно, историей. Время, с которым имеют дело астрономы, физики, биологи – не историческое. История, согласно Мартину Хайдеггеру, есть способ бытия не любого сущего, а такого, которое состоит в переживании собственной временности, конечности (Dasein) и пытается справиться с этим переживанием посредством выхода (экзистирования) за свои пределы назад или вперед, т. е. в прошлое или будущее. Так возникает историческое время. История – не просто следствие осознания человеком конечности своего бытия, но результат его усилия как-то растянуть, задержать, даже приостановить время, найти ему альтернативу в чем-то вневременном, вечном. В каком-то смысле история есть история *борьбы человека с временем*, его стремления вырваться из «плена времени», прорваться туда, где время уже не властно. Меняющи-

еся способы и формы взаимоотношения человека, живущего во времени, с вневременным и вечным делят историю на прошлое, настоящее и будущее.

К уяснению связи между этими основными модусами исторического времени, собственно, и сводится философское понимание истории². Простое описание событий в их фактической данности и хронологической последовательности еще не является историей в точном смысле этого слова, хотя именно такое описание интересует большинство историков в первую очередь. В чем же состоит эта связь? Если в классических версиях философии истории (от Вольтера до Гегеля) прошлое, настоящее и будущее связаны между собой непрерывной и восходящей линией развития, называемой прогрессом, то в более поздних версиях между ними не усматривается никакой причинно-следственной зависимости. Идея прогресса, по мысли, например, Вальтера Беньямина, высказанной им в знаменитом эссе «О понятии исторического», антиисторична по своей сути, она есть идея класса-победителя, пытающегося изобразить свою победу как закономерный итог всего предшествующего исторического развития. Реальная же история, не будучи простым совершенствованием чего-то изначально данного, несет с собой не только приобретения, но и потери, предстает как постоянное усилие человека вырваться за рамки наличного бытия. В этом постоянно совершаемом и, можно сказать, революционном усилии, собственно, и состоит история.

Сложность и непредсказуемость исторических переходов не всегда поддается рациональному объяснению. Поясню это на простом примере из истории науки. Гелиоцентрическая система Коперника возникла, как известно, в результате не развития, а отрицания геоцентрической системы Птолемея, и является ее противоположностью. Как объяснить переход от одной системы к другой? В наше время такой переход назвали бы научной революцией, точкой бифуркации, сменой парадигм и пр. Крушение птолемеевой системы было предопределено, видимо, не одной лишь гениальностью Коперника и временем, в котором он жил, но и несовместимостью этой системы с христианской космологией. Если в язычестве боги живут на Земле, которая потому находится в центре всего мироздания, то для христианина «град

Божий» расположен за пределами «града земного», что сразу же отодвигает Землю на периферию небесного царства. Оставалось подкрепить эту космологию доводами наблюдения и разума, что и привело к созданию современной астрономии. После Библии Коперник был неизбежен.

И во всем остальном история – не столько прогресс, сколько постоянно происходящая революция («перманентная революция») с ее непредсказуемым результатом. Никакое знание прошлого не содержит в себе знания последующего, что свидетельствует об отсутствии в истории общих законов движения (наподобие природных), позволяющих предвидеть, предугадывать ход событий с той же степенью вероятности, с какой мы предвидим, например, смену времен года. Но как тогда понять связь времен? В этом пункте и стал возможен переход от чисто эмпирического постижения истории к ее философскому рассмотрению, превращение истории – в виде реального процесса или знания о нем – в предмет профессионального интереса не только специалистов-историков, но и философов. Но почему-то у нас в стране диалог философов с историками происходил намного труднее, чем с представителями других наук. Во многом это объясняется, конечно, нашим недавним прошлым.

Историки были во многом правы, усмотрев причину затрудненности такого диалога в исторической необразованности многих наших философов, подвизавшихся на ниве советского «истмата». Именно эта область философского знания оказалась у нас наиболее догматизированной и вульгаризированной, оторванной как от реального опыта современной истории, так и от современной исторической науки. По словам уже ушедшего из жизни известного историка-медиевиста А.Я.Гуревича, «наши философы давно оторвались от историков и едва ли представляют себе те новые тенденции, которые наметились в области исторического знания»³.

Сознавая всю справедливость подобного упрека, нельзя все же не отметить, что для ряда историков это послужило основанием для своеобразного философского нигилизма, оправданием их нежелания считаться с тем, что интересует философов, когда они размышляют об истории. Тот же А.Я.Гуревич скептически оценивал возможности вообще любой философии истории в деле исторического познания. «Философия истории, какой бы она ни была, всег-

да диктует некую схему, поневоле упрощающую бесконечно красочную и многообразную действительность»⁴. Сам А.Я.Гуревич не возражал против схем и обобщающих теорий в историческом познании, но не тогда, когда они претендуют на предельно широкий охват исторической действительности. «Я убежден в том, что историку необходима теория, но теория, не отрывающаяся от исторической почвы; то, в чем он нуждается, – не всеобъемлющая система, а комплекс теоретических посылок, поднимающихся над эмпирией, но ни в коем случае не порывающих с ней»⁵. И далее: «Опирающийся на источники и на научную традицию историк лишен возможности следовать за философом и социологом в эти заоблачные дали»⁶.

Что можно ответить на это? Историк не только не может, но и не должен следовать за философом в его «заоблачные дали», поскольку последнего интересует в истории совсем не то, что интересует историка. Никакая серьезная философия истории не подражалась служить историку вспомогательным средством в его работе над эмпирическим материалом, не брала на себя роль «служанки» исторической науки. Скорее наоборот, в исторической науке философия всегда видела лишь исходную базу для решения собственных проблем. Философия, разумеется, обязана считаться с результатами исторических исследований, но не сводит к ним цели и задачи собственного постижения истории.

В свое время на ту же тему неплохо высказался Кант, определяя отношение своей «идеи мировой истории», выработка которой и составляет задачу философии истории, к эмпирической историографии. «Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей некоторым образом априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто эмпирически составляемой истории в собственном смысле слова, было бы неверным истолкованием моих намерений»⁷. Своим намерением Кант считает «мысль о том, что философский ум (который, впрочем, должен быть весьма сведущ в истории) мог бы еще попытаться сделать, стоя на другой точке зрения»⁸. Философия истории не подменяет собой исторической науки, не подчиняет ее себе, а пытается в объяснении истории встать на «другую точку зрения». И важно понять, в чем ее точка зрения отличается от точки зрения исторической науки.

В своих лекциях по философии истории Гегель подразделил существовавшую к тому времени историческую науку на три вида – первоначальную, рефлексивную и философскую. К первому он отнес древнегреческих историков (Геродот, Фукидид и др.), для которых история была простым пересказом происшедших в прошлом событий, состояний и деяний, не очень отличающихся от созданных поэтическим воображением мифов и легенд. К рефлексивной истории он отнес возникшую в Новое время систематическую, прагматическую и критическую истории, ставящие своей целью изображение истории в качестве всеобщей и даже всемирной, понимание ее смысла и значения для настоящего (или современного), критическую оценку разного рода исторических повествований и свидетельств. Им противостоит философская история (философия истории), которую Гегель определил как «мыслящее рассмотрение истории»⁹. Мыслит, конечно, и историк, но история для него – то, что уже совершилось, «и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного». Задача же философа «как будто противоречит этому стремлению»¹⁰, что вызывает бесконечные нападки на нее со стороны историков.

Необходимость философии истории Гегель обосновывал разумностью исторического процесса. Разум субстанциален по отношению не только к природе, но и к человеческой истории, а философски понятая история и есть постижение разумом самого себя в качестве такой субстанции. Такое понимание истории является идеалистическим и, похоже, никакой иной философия истории быть не может. Так думали и после Гегеля, в том числе Маркс, поставивший своей целью заменить философию истории ее научным пониманием, названным им материалистическим. Материализм у Маркса – синоним, однако, не философской, а научной теории истории, подобной, например, теории Дарвина в биологии. Но о Марксе разговор особый. Отметим лишь, что его попытка заменить философию истории исторической наукой (правда, не эмпирической, а теоретической) не привела к устранению философии из исторического познания.

Правда, с разложением гегелевской философии и среди философов возобладало мнение, что философия истории утратила в историческом познании самостоятельное значение и в лучшем случае может претендовать на роль вспомогательной дисциплины,

призванной обслуживать профессиональные нужды исторической науки. Если ученый-историк имеет дело с исторической реальностью, то задача философа состоит в том, чтобы вооружить его необходимыми для этого логическими средствами и приемами исследования. Философию истории стали трактовать не как теорию исторического процесса, а как теорию исторического познания, как всего лишь историческую эпистемологию.

В западной философии подобную точку зрения наиболее четко сформулировал Р.Дж. Коллингвуд в своем труде «Идея истории». Философ, по его мнению, занимается не прошлым (это дело историка) и не сознанием историка (это дело психолога), но тем и другим в их взаимоотношении друг с другом. Дело философа мыслить о самой мысли в ее отношении к действительности. В истории философии термин «философия истории», как считает Коллингвуд, использовался в трех значениях. Первое восходит к Вольтеру, впервые употребившему этот термин. Оно состоит в понимании философии истории как научно-критического способа исторического мышления, заключающегося не просто в пересказе историком доступных ему источников, но и их критическом осмыслении. У Гегеля философия истории означала знание о всеобщей или всемирной истории, мышление об историческом мире в целом. У позитивистов XIX в. (Конта, например) она становится синонимом науки об общих законах исторического развития, управляющих ходом событий. Сам Коллингвуд предлагает четвертое толкование этого термина – как исторической эпистемологии, отвечающей на вопрос, что есть история как наука¹¹.

Возможность существования самостоятельной философии истории была после Гегеля поставлена под сомнение и самими немецкими философами, например, неокантианцами и философами жизни, уделявшими большое внимание историческим наукам. Самое большее, на что, по их мнению, может претендовать философия, – это на обоснование метода этих наук. В первом случае (Г.Риккерт) таким методом является особого рода логика с ее процедурой отнесения к ценностям, во втором (В.Дильтей) – герменевтика, означающая понимание и интерпретацию разного рода исторических источников. Конец философии истории в качестве исторической онтологии чуть позже –

в первой половине XX в. – будет истолкован В.Кожевным в его знаменитых лекциях о гегелевской философии как вообще конец истории. История, как ее трактует Гегель в интерпретации Кожева, завершается в силу осознания ее конечной цели – установления власти идеального государства над всем проявлениями гражданской жизни. Подобное государство, согласно Гегелю, сочетает конституционное устройство с общим национальным духом, являя собой высшее и наиболее полное выражение нравственной жизни. Указав на эту конечную цель истории, философия как бы исполнила в отношении ее свое предназначение и теперь может уступить свое место историческим наукам, которым остается лишь эмпирически констатировать движение к этой цели, не прибегая к собственным априорным домыслам и выдумкам. В плане же философском тема истории закрыта. Ничего принципиально нового, неизвестного и неожиданного в истории произойти уже не может.

Как бы ни относиться к идее конца истории, важно разобраться, на чем все-таки было основано Право философии считать себя не только теорией исторического познания, но и теорией самой истории. Данное право, как я думаю, объясняется просто: история во всей ее целостности не сводится к тому, что изучают историки. Равно как природа не исчерпывается тем, что изучают естественные науки: физика имеет дело с неорганической природой, биология – с органической, психология – с психической и т. д., но на вопрос, что есть природа в целом, ни одна из этих наук не может дать исчерпывающего ответа. Природа – не чувственно воспринимаемый, а умопостигаемый объект знания (никто из ученых не созерцает природу как таковую), и в таком качестве доступна лишь философскому умозрению.

И для историков история – лишь объект познания, данный в опыте живших до него людей, как он зафиксирован в исторических памятниках и документах. Такая история есть **прошлое**, которое историк стремится отобразить в максимально свободном от его модернизации виде, от его истолкования по аналогии с настоящим. Безусловным императивом исторической науки является требование смотреть на прошлое глазами живших тогда людей. Правда, никто из историков не может до конца решить эту задачу, в чем, разумеется, нет никакой личной вины. Просто такова природа

исторического познания. Даже язык, на котором говорят историки, их подводит. Например, люди, которых они называют средневековыми, никогда не считали себя и свое время средневековыми (равно как и античность – не самоназвание эпохи, а ее современное наименование). На представлениях историков о прошлом всегда лежит отпечаток того времени, в котором они живут. В зависимости от того, кто они сами в истории, прошлое предстает для них с разных сторон и в разных значениях. Если он в истории никто, то и прошлое для него всего лишь объект знания, подобный природному. Но так, конечно, не бывает, что и делает историю, возможно, самой необъективной наукой.

Само по себе наличие прошлого еще не объясняет возникновения исторической науки. Люди всегда жили в истории, но не всегда были историками, долгое время мало что знали о ней и не придавали ей существенного значения. Нечто подобное знанию о прошлом можно, конечно, обнаружить в любой культуре (в виде, например, мифических представлений о тотемных животных или племенных богах, давших начало всему), но это еще не историческое знание в точном смысле слова. Прошлое становится предметом научного (объективного) познания (в отличие от поэтического предания, мифа или сказания) с того момента, как люди осознают себя живущими в ином по сравнению с прошлым времени, называемым **настоящим** (или **современным**). Если объективное познание прошлого в его независимости от настоящего есть дело исторической науки, то осознание настоящего в отличии от прошлого – предмет специфически философского интереса. Стоит историку, изучающему прошлое, задуматься о том, кто он сам в истории, из какой ее точки смотрит на нее, как он тут же становится философом. Один из крупнейших философов истории XX в. Карл Ясперс так сформулировал цель этой дисциплины: «Целостная концепция философии истории, которую мы пытаемся дать, направлена на то, чтобы осветить нашу собственную ситуацию в рамках мировой истории. Задача исторической концепции – способствовать осознанию современной эпохи. Она показывает нам наше место в ней»¹².

Философия истории, следовательно – не просто знание о прошлом, но *историческое самосознание* – осознание человеком себя и своего времени. История для философа – не то, что про-

исходило до нас или без нас, а что происходит с нами, при нашем непосредственном участии. Без нас, живущих в настоящем, вообще нет никакой истории. Ее нет и тогда, когда настоящее мыслится по аналогии с прошлым. Само по себе знание прошлого еще не делает человека историком в его философском понимании. В лучшем случае он – знаток старины. Подлинный историк тот, кто осознает свою собственную причастность к истории, не мыслит себя вне ее, т. е. не просто изучает историю, но осознанно живет в ней.

Вместе с тем настоящее – не хронология, не простая смена дат, но особое состояние, отделенное от прошлого каким-то важным рубежом. Не все, что существует на данный момент, является настоящим. Аборигены Австралии – прошлое или настоящее? По времени своего существования (в нашем летоисчислении) они вроде бы – наши современники, по способу существования их никак не назовешь современными людьми. Да и наша собственная цивилизация не полностью свободна от «пережитков прошлого». Где же пролегает граница между прошлым и настоящим? Любая хронология здесь хромает, и увидеть эту границу можно лишь в особой философско-исторической оптике, охватывающей весь исторический горизонт.

В отличие от прошлого у настоящего есть **будущее**. У прошлого будущего нет. Понятно, что жившие до нас люди также имели какое-то представление о будущем, но оно вместе с ними ушло в прошлое. Наивно предполагать, что, думая о будущем, они думали о нас. От того, как мы представляем будущее, зависит наше понимание настоящего и прошлого. По словам Карла Яспера, «наши мысли о будущем влияют на то, как мы видим настоящее и прошлое»¹³.

Философы в своем объяснении истории в отличие от историков как бы двигаются в обратном направлении – не от прошлого к будущему, а от будущего к прошлому. Для историков подобный способ постижения истории совершенно неприемлем и даже антинаучен, для философов он – единственно возможный способ ее объяснения. Человек, не задумывающийся о будущем, в истории не живет. «Ибо отказ от будущего ведет к тому, что образ прошлого становится окончательно завершенным и, следовательно, неверным. Без сознания будущего вообще не может быть философского осознания истории»¹⁴.

Если прошлое существует для нас благодаря исторической памяти, на страже которой и стоят историки, то будущее дано нам в виде **целей**, которые мы либо сами ставим перед собой, либо они навязаны нам какой-то внешней силой. Даже эмпирически нельзя отрицать, что все в истории совершалось с какой-то целью. Эти цели могли далеко расходиться между собой, но именно они в своем суммарном виде направляли весь ход исторического движения. Не всякая цель оправдана, конечно, с исторической точки зрения (так, мечта о мировом господстве по нынешним временам может легко привести к гибели всего человечества), но сама способность людей к целеполагающей деятельности уже говорит об их причастности к истории. Но можно ли говорить о наличии в истории какой-то конечной цели, дающей направление всему движению? Собственно, это и есть главный вопрос философии истории.

Наличие в мире целевой причины (*causa finalis*) было известно уже Аристотелю. Впоследствии любое действие по цели (в отличие от внешней детерминации) назовут свободным действием. С возникновением естествознания Нового времени, исключившего из природы какие-либо цели, действие по цели отнесут к сфере культуры, понимаемой как «царство свободы» в противоположность природному «царству необходимости». Согласно знаменитому определению культуры, данному Кантом, «приобретение разумным существом возможности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) – это *культура*»¹⁵. Соответственно человеческую историю с ее целевой детерминацией станут трактовать как **историю свободы**, отличая от естественной истории, в которой господствует внешняя детерминация и необходимость. Наличие необходимости в человеческой истории (например, экономической) свидетельствует лишь о сохраняющейся здесь до определенного времени власти естественных сил и отношений.

В любом случае признание в истории той или иной конечной цели философы назовут **идеей истории**. Вообще все, к чему философия имеет отношение, получает в ней форму идеи. Это касается и истории, подтверждением чему служат названия большинства философских трудов на эту тему – от «Идеи к философии истории человечества» Гердера и «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Канта до «Идеи истории» Коллингвуда. Под

идеей здесь понимается не то, что уже состоялось в истории, а что в качестве цели истории (или ее назначения, по терминологии Ясперса) придает ей единство и целостность.

Очевидно, и историк в своем изучении прошлого руководствуется какой-то идеей. Вот как ее описывает Коллингвуд: «Но ни сырой материал исторического знания, ни детали непосредственно данного ему в восприятии, ни различные дарования, служащие ему в качестве вспомогательных средств при интерпретации исторических свидетельств, не могут дать историку критерия исторической истины. Этим критерием будет идея самой истории, идея воображаемой картины прошлого. Эта идея в картезианской терминологии является врожденной, в кантовской – априорной. Она – не случайный продукт психологических причин. Эта идея принадлежит каждому человеку в качестве элемента структуры его сознания, и он открывает ее у себя, как только начинает осознавать, что значит мыслить. Подобно другим идеям того же типа, она не имеет точного эквивалента в опыте. Историк, однако, сколь бы долго и добросовестно он ни работал, никогда не может сказать, что его работа, даже в самом грубом приближении и до мельчайшей детали, сделана раз и навсегда. Он никогда не может сказать, что его картина прошлого в какой-либо ее точке адекватна его идее о том, каким оно должно быть. Но сколь бы фрагментарными и ошибочными ни были результаты его труда, идея, направляющая его деятельность, ясна, рациональна и всеобща. Эта идея исторического воображения как формы мысли, зависящей от себя, определяющей и обосновывающей саму себя»¹⁶. Откуда же берется эта идея? Сам Коллингвуд остается на позиции ее врожденности человеку, не ставит вопрос о ее происхождении. Но если идея для него – условие существования исторической науки (потому она и сводится лишь к «воображаемой картине прошлого»), то для философа она заключает в себе «воображаемую картину» всей истории в целом, включая будущее. Что же служит для него основанием этой идеи?

Со времен Канта известно, что идеи не имеют предмета в опыте, не могут быть получены опытным путем. Идея истории из того же ряда. Ее нельзя подтвердить фактическими данными и эмпирическими свидетельствами (хотя бы потому, что история в эмпирическом плане еще не закончилась). Как и всякая

идея, она находится в ведении не теоретического рассудка с его способностью к чувственному синтезу посредством категорий, а совершенно особой способности разума – «способности суждения» на основании предполагаемой цели. Идеи, согласно Канту, имеют характер априорных (трансцендентальных) истин разума, не выводимых ни из чувственного познания, ни из теоретического мышления.

Такова и «идея всеобщей истории» Канта «во всемирно-гражданском плане». Она – не теоретически формулируемый закон истории, а ее цель, которую разум предполагает в качестве цели всей природы относительно человека. На чем, согласно Канту, основано такое предположение? На природе разума с его способностью судить обо всем на свете не только теоретически, но и телеологически, т. е. с позиции цели, но не любой, а полагаемой самим разумом. Ведь цели могут задаваться человеку и его чувственной, телесной природой, его желаниями и потребностями. В этом случае он руководствуется в своих делах и поступках *интересами*, которые у разных людей разные. Преследуя свои интересы, индивиды приходят в столкновение друг с другом. Чтобы избежать состояния конфронтации и вражды, человек, как считал Кант, должен принять в качестве конечной цели ту, которая укоренена в его не чувственной, а сверхчувственной (трансцендентальной) природе, свободной от всякой чувственной заинтересованности. Такую цель Кант называет разумной, и она состоит в исполнении человеком своего нравственного долга, как он сформулирован категорическим императивом.

Целеуказующая способность разума и дает людям «путеводную нить» в их историческом движении от настоящего, которое Кант называл «цивилизацией», к будущему, понимаемому как «достижение морального состояния». Если до сих пор люди действовали под влиянием своих чувственных побуждений и страстей, своего желания счастья для себя и своих близких, что не требовало участия их разума, то теперь ради сохранения и выживания человеческого рода они должны, наконец, довериться разуму, сделать его поводырем на своем историческом пути. После Канта философы будут по-разному формулировать конечную цель истории, но никогда из тех оснований, на которых строится опытная наука.

Но почему человеку вообще свойственно задумываться о будущем? Ведь ничего подобного не наблюдается у животных. Очевидно, будущее для человека – предмет особого интереса в той мере, в какой он сознает себя не просто живущим в истории, но творящим ее своей деятельностью, т. е. ее **субъектом**. До того способностью к такой деятельности люди наделяли либо богов, либо героев. Но с того момента, как история была осознана в качестве результата деятельности самих людей, она предстала в их сознании как бесконечно и непрерывно осуществляемый процесс **развития**, что не тождественно изменениям, наблюдаемым в природном мире. Классический философский историзм и есть учение о развитии. По мнению А.Ф.Лосева, «становление, движение, развитие, общественное развитие и определенным образом интерпретированная структура общественного развития являются категориями, необходимыми для построения любой философской концепции истории»¹⁷. Развитие нельзя трактовать в духе натуралистически понятого эволюционизма, его источником являются не объективные законы природы, а деятельность людей, обладающих сознанием и волей. Любой вид бытия обретает способность к развитию лишь в процессе своего деятельного созидания. Даже в нашем языке слова «развить» и «сделать» имеют сходный смысл и значение. Развитие есть делание, творение, созидание мира, способностью к которому мы наделяем либо Бога (идея «священной истории»), либо человека (идея «человеческой истории»). В любом случае деятельность, растянутая во времени, служила общей матрицей того, что философы классической поры называли историей: прошлое здесь – предмет деятельности, будущее – ее мыслимый, идеально полагаемый результат, присутствующий в настоящем в виде цели или замысла, настоящее – сам процесс деятельности, в ходе которого прошлое переходит в будущее. Такая история и предполагает наличие цели, придающей ей единство и целостность. Прочитав еще раз Ясперса: «В попытке постигнуть единство истории, то есть мыслить всеобщую историю как целостность, отражается стремление исторического знания найти свой последний смысл. Поэтому при изучении истории в философском аспекте всегда ставился вопрос о единстве, посредством которого человечество составляет одно целое»¹⁸.

Здесь нет возможности изложить все существующие на данный момент философские концепции истории. Важно то, что все они исходят из определенного видения будущего, пытаются найти в нем объяснение единства исторического процесса в целом. Можно, как и это делает А.Я.Гуревич, назвать такой подход телеологическим, что, с его точки зрения, абсолютно ненаучно. И как ученый он, несомненно, прав. Но разве сам историк не живет в истории? Разве ему как просто человеку безразлично, какое будущее ожидает его или его потомство? Как ни важно для нас знание прошлого в его «самоценности» и «самодостаточности» (термины А.Я.Гуревича), им не исчерпывается наше отношение к истории, в которой есть еще и будущее. Будущее – не рок и не судьба, от чего нет спасения, но от того, как мы его понимаем, зависит наше отношение к настоящему и прошлому. Само присутствие философии истории в составе исторического познания означает, что история не закончилась, не ушла целиком в прошлое. Полное вытеснение философии истории из исторического познания – плохой знак для истории. Оно свидетельствует о конце не только философии истории, но и самой истории.

А теперь ближе к нашему времени. Наличие будущего, отрицающего настоящее, и было поставлено под сомнение в постклассической (современной) философии с ее идеей конца истории. Все то, что нас ожидает – лишь растянутое во времени настоящее, будь то возникшая в модерне бюрократизированная система власти (А.Кожев) либо неолиберальное общество всеобщего благоденствия (Ф.Фукуяма). Невозможность какого-либо предвидения будущего станет для Карла Поппера доказательством «нищеты историцизма», претендующего на такое предвидение. Любая попытка рисовать какую-то картину будущего будет объявлена им ложным пророчеством, не имеющим ничего общего с наукой. В человеческой истории нет ничего, что позволяло бы судить о наличии в ней изначального плана, конечной цели, вообще каких-то общих законов развития. Любое общество – это открытая система, в которой возможно все. Единственное, на что способна наука – это на опровержение (фальсификацию) любой из таких предполагаемых возможностей. С подобной аргументацией Поппер и попытался дать бой «историцистам» – «врагам открытого общества» в лице Платона, Гегеля и Маркса.

Делами и поступками людей, по мнению Поппера, управляет не необходимость, а свободный выбор ими своих целей и намерений, которые они реализуют в конкурентной борьбе друг с другом. Ничто не может служить гарантией успеха или поражения одного из них. Подлинной субстанцией истории является свобода, которая всегда есть «езда в неизвестное». Результат свободы подобен результату любого творчества: его нельзя предвосхитить, предвидеть, предугадать, представить в виде сколько-нибудь рационально оформленного проекта. Соответственно любой историцизм с его верой в теоретически предсказуемое будущее должен быть полностью исключен из состава научного знания. Поппер прав, конечно, в своем желании предельно развести научно бесплодную, как он считает, философию истории и историческую науку, но прав ли он в попытке доказать бесплодность вообще любого философского видения будущего и, следовательно, любой философской идеи истории?

Выдвигая ту или иную идею истории, философы не выдумывают ее из головы, а выражают в ней то, что принято называть «духом времени». В полемике с критиками «историцизма» приходится еще раз напомнить, что философия истории – не просто знание человека об истории, но его историческое самосознание, т. е. осознание им себя и своего места в истории, которое, естественно, меняется в зависимости от времени и обстоятельств. В классическую эпоху «дух времени» выражал себя в идее бесконечного совершенствования и прогресса человеческого рода, в наше время – в идее «конца истории». Это не две разные идеи, а как бы одна, но в процессе определенной эволюции: в начале Нового времени она выражает дух общественных перемен и преобразований, начиная с конца XIX в. – **сознание кризиса и упадка** всех духовных и смыслообразующих структур общественного бытия человека. По словам того же Ясперса, современное историческое сознание «определяется осознанием кризиса, которое в течение последних ста лет или более постепенно углублялось и теперь характеризует мышление почти всех людей»¹⁹. На смену историческому оптимизму эпохи Просвещения с его верой в «светлое будущее» пришел исторический пессимизм. Означает ли это, что время идей и всего идеального в мире закончилось, что ему на смену приходит другое время – время «симулякров»

и разного рода «перформансов», в котором философии, действительно, нечего делать? Но тогда сама философия должна ответить, что можно противопоставить этому времени, в котором нет будущего и, следовательно, нет истории.

История, как уже говорилось – не просто время в его текучести и подвижности, но и постоянное усилие человека ослабить, ограничить его власть над ним, вплоть до полного освобождения. Каждое общество пытается как бы остановить время на себе, хотя бы замедлить его, стать непроницаемой плотиной на пути истории. В идеале полную свободу от «плена времени» принято называть вечностью. Свобода, конечно, не прерывает бег времени, но позволяет человеку, оставаясь в нем, так или иначе прорваться в вечность. Реальная жизнь человека протекает во времени, тогда как с вечностью он соприкасается в особом пространстве своей жизни, называемом культурой²⁰. Способность устанавливать связь между временем своей конечной жизни и вечностью и делает возможной человеческую историю, а меняющиеся формы этой связи делят ее на прошлое, настоящее и будущее (иными словами, на домодерн, модерн и постмодерн). Именно эту связь Ясперс назвал «осевым временем истории», придающим ей смысл и цель. Каким же образом вечность явлена человеку в этих разных временных модусах человеческой истории?

В **домодерне** прошлое диктует свои законы настоящему, предстает как высшая и абсолютная точка для всего последующего движения. Все хорошее позади, любое движение во времени есть регресс и упадок. Время уподобляется здесь природному времени с его бесконечным повтором и постоянной сменой одних и тех же жизненных циклов. «Нет ничего нового под Луной», «все опять повторится сначала» – вот и вся мудрость жизни в таком времени. В социальном плане это время существования так называемых традиционных обществ с их господством традиции над всеми проявлениями общественной жизни. Боязнь перемен, страх перед будущим – господствующее чувство в таких обществах. Надежду внушает только старое, все новое грозит неминуемой бедой и даже гибелью.

В мифологическом времени вечность, символизированная тоtemом или племенным божеством, мыслится как нечто, лежащее за пределами жизни простых смертных, с чем они никогда не со-

прикасаются. Даже время собственной жизни не принадлежит им – оно целиком во власти богов, добрых или злых духов. Они и умирают не по причине собственной смерти, а по воле богов («Бог дал, Бог и взял»). Единственная возможность избежать смерти – это умилостивить богов, вступить с ними в союз, что достигается посредством разного рода обрядовых и ритуальных действий. В представлении древних только наличие богов, не знающих смерти, отличает человека от животного. В мифологическую эпоху люди только себя считают смертными существами: боги бессмертны, поскольку живут в бесконечно длящемся времени, животные, живя жизнью вида, не знают о собственной смерти. Сознание своей смертности, конечности – вот цена, которую люди платят за одно лишь право – хотя бы только в воображении – выходить за границы времени.

В древних религиях Востока и греческой космогонии время предстает в виде неминуемой и неотвратимой судьбы, перед властью которой не могут устоять ни вещи, ни люди. Оно несет с собой не только исчезновение и забвение, но и постоянное воспроизведение, повторение одного и того же. Поскольку назад пути нет (нельзя вернуть «утраченное время»), индивиду, освободившемуся от власти мифа, остается в плане личного спасения один выход – на небо, в потустороннее (трансцендентное) царство вечной жизни. Вертикаль, ведущая на небо – единственная возможность прорваться в вечность. Время теряет здесь силу либо «на том свете», в потустороннем мире, либо в царстве вечных истин и субстанций. То и другое открывается людям посредством либо религиозного откровения, либо метафизического созерцания. Мировые религии являются в этом смысле своеобразной самокритикой древних цивилизаций, не способных ни к каким иным социальным изменениям и трансформациям.

Открытие «трансцендентного» мира Ясперс и назвал «осевым временем» истории. Приобщаясь к нему, народы впервые входят в историю, становятся историческими народами. Первыми были китайцы, индийцы, иранцы, иудеи и греки. Восточных мудрецов, иудейских пророков и греческих философов объединяет то, что они почти одновременно (между 800 и 200 г. до н. э.) открыли для себя трансцендентный мир, увидели в нем единственное спасение человека от ужаса конечности и бренности его зем-

ного бытия. То, что в мифе было уделом богов, а именно вечность и бессмертие, стало доступно и человеку, пусть ценой его особых усилий и медитаций. Выйдя из-под тени мифа в царство логоса или трансцендентного Бога, человек впервые осознал себя «подлинным человеком», обладающим духовным бытием, превосходящим его телесность. С этого, согласно Ясперсу, и начинается история (предшествующее время он называет доисторическим), смысл которой в постоянном преображении, одухотворении мира с целью «овладеть ходом событий, восстановить необходимые условия или создать новые. История в ее целостности мыслится как последовательная смена различных образов мира: либо в сторону постоянного ухудшения, либо как круговорот, либо подъем»²¹. В домодерне вечность как бы возвышается над всем временным, обеспечивая превосходство сакрального над профанным, метафизического над историческим, субстанциального над темпоральным.

В **модерне** власть традиции сменяется властью разума. Модерн есть рационализация всех форм жизненного поведения человека. Он начинается с момента, как человек обретает способность мыслить и действовать самостоятельно, в соответствии со своим, а не чужим разумом (разумом богов или предков). Разум не заменяет собой традицию, но делает ее предметом критической рефлексии. Все, что не выдерживает проверки разумом, отвергается как суеверие и предрассудок.

Отличительной чертой модерна является победа времени над вечностью. Время, которое, по выражению Франклина, есть деньги, стало временем рождения нового – исторического – взгляда на мир, в котором нет ничего вечного и абсолютного. «Эпоха модерна», по словам Мишеля Фуко, и есть «век Истории». Здесь время окончательно вытеснит из теоретического сознания всякую отсылку к вечным сущностям и субстанциям в их религиозном или метафизическом истолковании. Все трансцендентное утрачивает свою силу.

С переходом к модерну спасение ищут уже не на небе, а на земле. Вертикаль, ведущая на небо, как бы опрокидывается вперед, превращается в горизонталь, связующую настоящее с будущим. На смену упованиям небесного царства приходит социальная утопия с ее устремленностью не в потусторонний, а в грядущий мир – в мир «светлого будущего». Вечность как бы перемещается

с неба на землю, но уже не в прошлое (как в мифе), а в будущее, в котором нет ни времени, ни пространства и место которому только в сознании. Это и есть утопия. «*Конечность* во всей своей истине дается во *времени* – и вот *времени* наступает *конец*»²².

Избавиться от утопии, по мнению Фуко, можно ценой «смерти человека» как познавательной «эпистемы», что означает переход к новой – не антропологической, а лингвистической – «эпистеме» с ее представлением о языке как формально структурированной системе. Возникает совершенно новая дискурсивная практика, в которой человек исчезает, испаряется в безличных языковых конструкциях, а сама история превращается всего лишь в «археологию знания». Правда, сам Фуко называет такое предположение не ответом, а только вопросом, но, в любом случае, для него несомненно, что человек есть «изобретение недавнее», продукт одной из возможных «диспозиций знания» и потому его конец неизбежен. Впоследствии Фуко попытается представить историю, в которой «человек умер», как историю власти, меняющей во времени лишь свои обличия и способы предъявления. Вывод вполне логичный: время, утратившее связь с вечностью, перестает быть временем жизни человека как субъекта.

В модерне время летит вперед, ни на чем не задерживаясь, ничему не придавая абсолютного значения. Время, лишённое связи с вечностью, есть безличное время социальных изменений с разной степенью длительности. В современных социологических теориях общественное время исчисляется в тех же единицах, что и природное время, но только применительно к социальным явлениям и процессам. Соответственно оно трактуется как время трансформации социальных институтов и структур, т. е. как время жизни вещей, но не людей. Время же человеческой жизни сводится, как и в язычестве, к времени биологической жизни, отождествляемой с жизнью тела, а не духа.

Сегодня, как считает Зигмунд Бауман, все построенные в культуре мосты, соединяющие человека с вечностью, полностью разрушены. Путь в вечность перекрыт для современного человека, и ему остается лишь сосредоточиться на своем телесном существовании, найти в нем смысл и ценность. Забота о теле становится главной заботой современного человека. Наиболее значимым и более всего переживаемым событием человеческой

жизни, лишенной связи с вечностью, становится смерть. Во всем видят теперь неизбежную печать смерти, признак надвигающегося конца, приближающейся гибели. Смерть становится главной темой и художественного творчества. По словам Баумана, «самые известные художественные артефакты наших дней высмеивают бессмертие или обнаруживают к нему полное равнодушие... Исчезновение и умирание – вот что выставляют ныне в художественных музеях»²³.

История в модерне вроде уже открыта, но не стала еще человеческой историей в собственном смысле этого слова. Ее можно трактовать как историю цивилизации – государства, капитала, науки, техники, чего угодно – но не как историю самих людей. Человек здесь целиком во власти времени, связь которого с вечностью либо полностью дискредитирована, либо поставлена под сомнение. Основным временем жизни для большинства людей в таком обществе является *рабочее время*, измеряемое обычными часами. Этим временем они не распоряжаются по собственному усмотрению, и оно, следовательно, есть время необходимого, вынужденного труда ради заработка и физического выживания. Для большинства современных людей такая жизнь представляется чем-то естественным и вполне нормальным, но именно она ставит вопрос о смысле их существования в истории, да и самой истории. Ведь время, которое им не принадлежит, обрывает их личную связь с историей, делает ее историей чего угодно, но не их самих. Если они и встречаются с историей, то за пределами своей работы – при посещении музеев, чтении исторических романов, просмотрах исторических кинокартин и телепередач. История здесь более предмет праздного любопытства, зрелища, взгляда со стороны, чем пространство, в котором разворачивается их собственная жизнь, реализуются их собственные замыслы и цели.

В обществе, базирующемся на рабочем времени, индивид чувствует себя свободным только за его пределами, в кругу своих друзей, знакомых и близких. Для многих время, проведенное в семейном кругу, посвященное домашним делам и заботам, намного предпочтительнее того времени, которое они проводят на производстве или на службе. В первом времени они живут, во втором – только зарабатывают на жизнь. И не так уж не прав был Маркс, сказавший как-то, что в современном обществе человек чувству-

ет себя человеком только при исполнении своих животных функций – в еде, питье, процессе размножения и т. д., тогда как при исполнении своих общественных (трудовых) функций он чувствует себя животным.

Высшим достижением эпохи модерна считается создание информационных технологий, превращающих время в объект не только количественного счета, но и управления. В создаваемой средствами массовой коммуникации «виртуальной реальности» человек способен мгновенно переноситься из одного пространства в другое, жить в режиме не природного, растянутого по часовым поясам, а «реального времени», единого для всех, вступающих в коммуникацию. Каналы распространения информация, становясь универсальным средством общения, создают новый тип общества, который М.Кастельс назвал сетевым. Человек живет в современном обществе, будучи включенным в информационную сеть. При этом он вынужден сменить не только привычный для себя образ жизни, но и всю систему пространственно-временных координат. Полагая, что «трансформация времени в информационно-технологической парадигме» является «одним из оснований нового общества, в которое мы вошли»²⁴, Кастельс усматривает суть этой трансформации в дроблении «линейного, необратимого, измеряемого, предсказуемого времени» на отдельные фрагменты и куски. Результатом такой трансформации становится не только релятивизация времени или его обратимость, но и смешивание разных времен в любом порядке и контексте. Сетевое общество создает «вечную вселенную», в которой сняты все временные ограничения. Время в сети Кастельс называет «вневременным временем»: оно позволяет человеку переноситься в любую точку временного потока, безотносительно к его последовательности и лишь в соответствии с побуждениями потребителей и решениями производителей. Такое время «виртуально», предстает в виде одновременности и вневременности. С одной стороны, сеть обеспечивает «темпоральную мгновенность» передачи информации по всему земному шару, с другой – создает коллаж из разных времен «без начала, без конца и без какой-либо последовательности. Вневременность мультимедийного гипертекста есть определяющая черта нашей культуры, формирующая ум и память детей, получающих образование в новом культурном контексте»²⁵. Подобную культуру

Кастельс называет «культурой реальной виртуальности». «...**Эта культура есть одновременно и культура вечного, и культура эфемерного**»²⁶. Вечного – потому что охватывает «всю последовательность культурных выражений», эфемерного – поскольку упорядоченность этих выражений зависит от цели и контекста, в котором существует эта цель.

Казалось, история достигла здесь своей цели, найдя способ преобразования времени в вечность. Но, как констатирует Кастельс, создаваемая сетями вневременность, или вечность, не отменяет общей для всего модерна капиталистической логики развития, позволяющей манипулировать временем в интересах капитала, способствующей электронному управлению его глобальными рынками. Преобразование времени в сетях воздействует, конечно, не только на предпринимательскую активность, но и на рабочее время («гибкий график», большее разнообразие трудовой деятельности, неполная занятость и пр.), но в любом случае сетевое общество остается обществом «информационного капитализма». Хотя рабочее время благодаря информационным технологиям сокращается и содержательно преобразуется, оно сохраняет свое значение основного времени человеческой жизни.

В итоге именно информационное общество обрывает всякую связь индивида с вечностью, делает его рабом мгновения, воздвигает над ним то, что Т.Х.Эриксен назвал «тиранией момента». Эпоха информации, пишет он, «ставит человека в принципиально новую ситуацию. Ему приходится пересматривать представление о себе чуть ли не каждый день, не хватает стабильности и дальновидности, он свободен в своем выборе, но и обречен выбирать. Наше время создает постоянный, изнуряющий поток информации, предоставляющий богатые возможности настолько же, насколько ему не хватает внутренней взаимосвязи»²⁷.

Отсюда необходимость **постмодерна** – не просто как особого интеллектуального дискурса или специфического вида художественной практики, а как особого общественного состояния, в котором основным временем общественной жизни человека становится *свободное время*. Начиная с греков, свободное время мыслится как единственно доступное человеку пространство свободы, в котором индивид, благодаря собственным усилиям и в границах своей физически конечной жизни, может соприкоснуться с вечностью.

стью, навести между собой и всеми предшествующими и последующими поколениями культурные мосты. Свободное время, в отличие от любого другого, делая человека сопричастным вечности, заключает в себе тем самым решение «загадки истории».

Хотя свободное время давно стало общедоступным благом, оно пока не обрело значения основного времени общественной жизни человека. Уже капитализм способствует росту свободного времени, но оно значимо для него как прежде всего время прибавочного труда, следовательно, как расширение границ рабочего времени. Свободное время служит здесь также цели воспроизводства рабочей силы: оно позволяет индивиду отдохнуть после работы, восстановить свои силы, чтобы затем с новой энергией включиться в трудовой процесс. Пока рабочее время остается главной мерой общественного богатства, увеличение свободного времени мало что меняет в жизни человека. В лучшем случае оно способствует увеличению потребительской активности, дает простор настроениям гедонизма и консюмеризма. На подобное времяпровождение работает вся современная индустрия досуга. Время летит здесь с ускоренной быстротой, ни на чем не задерживаясь, ничего не оставляя в памяти, никуда не устремляясь. Подобно дурной бесконечности, оно как бы кружится на одном месте, чтобы затем окончательно остановиться в бесконечном повторе одного и того же.

Общество, в котором рабочее время сохраняет значение главной меры общественного богатства, нельзя считать полностью свободным и, следовательно, завершившим свою историю. Движение такого общества к будущему может состоять поэтому не в расширении, а, наоборот, в сокращении рабочего времени до минимума, что означает освобождение человека не вообще от труда, а от труда в рабочее время. Главным средством производства, заменяющим человека в функции рабочей силы, становится наука («всеобщий труд»). Внедрение науки в производство, уменьшая потребность в количестве рабочей силы, приводит к сокращению рабочего времени и, следовательно, к увеличению времени свободного. Существуют, разумеется, разные способы перераспределения рабочей силы – ее перекачка в слабо индустриализированные отрасли производства (например, в сферу услуг), в экономически малоосвоенные районы, ее переквали-

фикация и пр., о но нельзя считать экономически нормальным состояние, когда объем рабочего времени в производстве остается неизменным. Вопрос лишь в том, как распорядиться высвободившимся временем.

Единственным способом вырваться за пределы бесконечного и никуда не ведущего кружения общества вокруг решения чисто гедонистических проблем и задач является присвоение прибавочного (экономленного) труда самими работниками, занятыми в материальном производстве. Такое присвоение равносильно превращению рабочего времени в свободное время, а последнего в главную меру общественного богатства (в том смысле, что чем его больше в обществе, тем оно богаче), или, другими словами, в базис общества. Но это означает, что таким богатством становится сам человек во всей целостности своего бытия. Если в рабочее время происходит расширенное воспроизводство капитала, то свободное время есть время производства самого человека как «основного капитала». Индивид воспроизводит себя здесь в собственном образе и качестве, а не в виде навязанной ему функции или роли. Важно лишь, чтобы доступное ему в свободное время потребление распространялось на все богатство культуры. А чем каждый захочет воспользоваться для себя из этого богатства, будет зависеть только от его личного выбора. Если в рабочее время человек создает общественное богатство в отчужденной от себя форме, то в свободное время он делает себя главным наследником и носителем этого богатства.

Время по-настоящему свободно, когда позволяет человеку распоряжаться временем не только своего потребления, но и труда, свободно избирать формы своего общения с современниками, предками и потомками, жить не только в том или ином социально организованном пространстве, но и в пространстве всей человеческой истории. В терминах социальной теории историческое движение от настоящего к будущему и есть переход от рабочего к свободному времени. В свободное время, если оно действительно свободно, индивид производит не вещи и даже не идеи, а *самого себя* во всем богатстве и разносторонности своих связей и отношений с другими людьми. И только такое время способно придать человеческой жизни – не на небе, а на земле, не в прошлом или будущем, а в настоящем – масштаб, равный вечности.

Примечания

- 1 Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 362.
- 2 Автор статьи, опубликованной в «Вопросах философии» «История и пространство. Деструкция темпоральной историчности» В.И.Молчанов, хотя и полемизирует с пониманием истории как времени, начинает свою статью следующими словами: «Любое понимание истории предполагает категории изменения, настоящего, прошлого и будущего. Поскольку полагают, что любое изменение связано с временем, а настоящее, прошлое и будущее являются его модусами, то категории времени оказывается явно или неявно основополагающей как для исторической науки, так и для философии истории» (Вопр. философии. 2013. № . С.).
- 3 Вопр. философии. 1988. № 10. С. 20.
- 4 Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории // Вопр. философии. 1990. № 11. С. 41.
- 5 Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории. С. 42.
- 6 Там же.
- 7 Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 23.
- 8 Там же.
- 9 См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 63.
- 10 Там же. С. 63–64.
- 11 В свое время данная позиция была поддержана и рядом наших отечественных философов. Так, А.И.Ракитов, выделив в историческом познании три основных направления – эмпирическую историографию, историософию (философию истории в собственном смысле этого слова) и историческую эпистемологию, утверждал, что с разложением гегельянства и всей идеалистической философии истории историческая эпистемология становится «равноправным и даже доминирующим компонентом философии истории» (Ракитов А.И. Историческое познание. Системно-гносеологический подход. М., 1982. С. 152). Еще более определенно высказался эстонский философ Э.Н.Лооне. По его словам, современная философия истории «формулируется как теория познания, а не как онтология» (Лооне Э. Современная философия истории. Таллин, 1980. С. 5). Она лишь часть философии науки, ставящая своей целью исследование исторического познания средствами логического и лингвистического анализа.
- 12 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 99.
- 13 Там же. С. 155.
- 14 Там же.
- 15 Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 464.
- 16 Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 237.
- 17 См.: Лосев А.Ф. Античная философия истории. М., 1977. С. 9.
- 18 Ясперс К. Указ. соч. С. 264.
- 19 Там же. С. 240.
- 20 «Мы называем “культурой” как раз тот тип человеческой деятельности, который в конечном счете состоит в превращении неуловимого в осязаемое, связывании конечного с бесконечным, или, иначе, в строительстве мостов, со-

единяющих смертную жизнь с ценностями, неподвластными разрушающему влиянию времени» (*Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 301).

²¹ *Ясперс К.* Указ. соч. С. 36.

²² *Фуко М.* Слова и вещи. С. 345.

²³ *Бауман З.* Индивидуализированное общество. С. 314.

²⁴ *Кастельс М.* Информационная эпоха. Экономика, общество, культура. М., 2000. С. 399. Анализ социального времени, отмечает он, играет ключевую роль в размышлениях Э.Гидденса, а также содержится в классических работах Дюркгейма, Питирима Сорокина и Мертона.

²⁵ Там же. С. 429.

²⁶ Там же.

²⁷ *Эриксен Т.Х.* Тирания момента. Время в эпоху информации. М., 2003. С. 42.

Смерть в осмыслении русской литературы (Лев Толстой и Андрей Платонов)

В отечественной светской традиции смысл смерти долгое время рассматривали только как эмпирический факт, не имеющий отношения к духовному началу в человеке. Но с середины XIX столетия ситуация меняется и к феномену смерти начинают относиться как к важной части человеческой жизни, возводят в ранг конститутивного момента отечественного мировоззрения.

Однако и предложенное XIX столетием отношение не сохранилось на длительное время. Новое видение смерти возникает с наступлением новых реалий жизни после Октябрьского переворота. И если XIX в. строго отделял смерть от жизни, чем четко обозначал огромное содержание живого, то время после Октября свело до минимума пространство жизни, почти полностью накрыло жизненное смертным. Лев Толстой между жизнью и смертью ставил границы. Андрей Платонов осознал жизнь как царство смерти. Предмет моего рассмотрения – проза живого, рассуждающего о смерти. И проза рассуждающего о смерти мертвеца.

* * *

Первый глубокий анализ темы смерти в XIX столетии предпринят Львом Толстым. С его именем связывается начало философствования о человеке как сверхприродной сущности, способной размышлять о конечной границе своего земного бытия.

В этом Толстой, стремившийся быть философом, исполнял завет древних: еще Сократ, по свидетельству Платона, утверждал, что только те, кто исследует умирание и смерть, «подлинно преданы философии».

В понимании смерти Толстому пришлось отталкиваться не только от религиозной традиции или наследия древних. Нельзя было пройти мимо европейской традиции, всегда близкой русской культуре. В частности, требовалась реакция на выраженную Спинозой и сохранившуюся в рационализме XIX в. категоричную позицию: «Человек свободный, т. е. живущий единственно по предписанию разума, не руководится страхом смерти, но стремится к добру непосредственно, т. е. стремится действовать, жить, сохранять свое существование на основании преследования собственной пользы. А потому он ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость есть размышление о жизни»¹. Толстому, рационалисту по сути, но, в то же время, не чуждавшемуся религиозных исканий, активного учительства и даже проповедничества, противиться этому принципу было не просто. Что же взяло верх?

В случившемся, а именно – в выходе Толстого за строго очерченные границы в понимании жизни и смерти – повинна сама реальность. Величие мыслителя проявилось в усмирении им собственной самости, в признании доминирования над собой живой жизни, в подчинении своего «Я» воле и логике происходящих событий. В XX в. это проявление гениальности, которое следовало бы назвать «гениальностью в покорности», продемонстрировал величайший писатель столетия Андрей Платонов. Что же сумел понять и сообщить нам о смерти Лев Толстой?

Первые наблюдения отношений людей к смерти, равно как и личный опыт смирения перед угрожающим жизни обстоятельствам Толстой обрел во время службы в русской армии, оборонявшей Севастополь от турецких и англо-французских войск. Этот опыт покорности для Толстого как честного и верного присяге офицера был достаточно прост и не требовал особых личностных усилий. Ему нужно было «всего лишь» исполнять присягу и следовать понятиям чести. Конечно, это было немало для обычного человека. Но для графа, мужественного и щепетильного ко всему, что было связано с личным достоинством,

особого труда, видимо, не составило. Мерой для него можно считать слова старого князя в «Войне и мире», сказанные сыну: «Помни одно, князь Андрей: коли тебя убьют, мне старику больно будет... – он неожиданно замолчал и вдруг крикливым голосом продолжал: – а коли узнаю, что ты повел себя не как сын Николая Болконского, мне будет... стыдно! – взвизгнул он»². *Смерть вторична и менее важна, чем исполнение долга, сохранения человеком достоинства и чести*, – это вместе с героями романа определяет для себя Толстой.

* * *

Дворянин Толстой, привыкший разделять свой круг и народную массу, первоначально, наверное, с удивлением обнаруживал такое же следование долгу и небрежение смертью у солдат, вчерашних крестьян, как и у достойных дворян. И здесь Толстой впервые понимает, что «человек-христианин» – более высокое звание, чем людские обозначения социальных групп. Конечно, тема войны как выражения планетарного агрессивного эгоизма, разрушающего жизнь, как кошмарный в своей бессмысленности разгул смерти, полное свое воплощение получит в эпосе «Война и мир». Но «Севастопольские рассказы» – значимая веха в раскрытии этого образа.

Кульминационное место испытаний человеческого естества – четвертый бастион. Толстой описывает две разные точки зрения на это страшное место: тех, кто здесь никогда не был; и тех, кто живет там. Первые убеждены, что четвертый бастион есть верная могила для каждого, кто пойдет на него. Вторые, говоря про бастион, скажут, что там сухо или грязно, тепло или холодно в землянке. Продолжая погружать читателя в прозу военной жизни, автор выводит его на дорогу к бастиону, превратившуюся в сплошную грязь. Слово это как обозначение сломанной структуры, чего-то, что почти ушло вглубь земли, чего люди не желают и от чего очищаются, может быть самое близкое к слову «смерть». Едва ли не каждая часть текста содержит в себе это слово. Вот солдат, размахивая руками и осклизаясь под гору, по жидкой грязи, со смехом пробегает мимо; траншея наполнена

жидкой, желтой, вонючей грязью выше колена; изрытое грязное пространство, окруженное со всех сторон трупами; пушка, до половины потонувшая в грязи и т. п.

Грязь, смешанная с кровью, собственно, и есть прозаический образ войны, противостоять которой гораздо труднее, нежели вообразить противостояние в войне в ее придуманном героическом выражении. Война как работа – таково толстовское определение этого явления, ставшее основополагающим в отечественной прозе о войне уже в XX в. Поэтому и образ солдата как незаметного рабочего войны займет центральное место в толстовском сюжете. И исполнять эту работу кому как не крестьянину. «Взгляните в лица, осанки и в движения этих людей: в каждой морщине этого загорелого скуластого лица, в каждой мышце. В ширине этих плеч, в толщине этих ног, обутых в громадные сапоги, в каждом движении, спокойном, твердом, неторопливом, видны эти главные черты, составляющие силу русского, – простоты и упрямства; но здесь на каждом лице кажется вам, что опасность, злоба и страдания войны, кроме этих главных признаков, проложили еще следы сознания своего достоинства и высокой мысли и чувства»³.

Вообще грязь, а на самом деле – растворенная в воде, разбавленная водой земля (в том числе и земля-кормилица, и мать-сыраземля), играет роль сопутствующего элемента в толстовских описаниях могущего каждое мгновение состояться перехода человека от жизни к смерти. Вспомним, что такая же «грязь» сопровождает путь умирающей от чахотки барыни в рассказе «Три смерти», и в особенности символична она в момент остановки кареты с умирающей в одной из деревень. В рассказе экипаж барыни стоит прямо посередине грязи, и сил выбраться на сухое место у умирающей, в отличие от сопровождающих ее, нет. Образ этот – как бы предупреждение всем умирающим о том, что земля уже готова принять их в свое мягкое нутро. И они, хотя и по-разному реагируют на этот сигнал, но все же не так, как собирающиеся жить дальше. Эти последние через грязь перебираются, от грязи отмываются, грязь преодолевают.

Важнейшая особенность, объясняющая небрежение солдат смертью, что подмечает Толстой, когда в «Войне и мире» повествует о Бородинском сражении, состоит в том, что люди эти живут и действуют как единый организм, проникнутый «теплым патрио-

тизмом». (Отмечу, что главное в этом смысле, понятие «любовь», обстоятельно будет раскрыто Толстым позднее.) При этом обнаруживается удивительная закономерность: чем более проявляет себя смерть, унося одного за другим воинов, тем веселее и оживленнее они себя ведут: «Пьер замечал, как после каждого попавшего ядра, после каждой потери все более и более разгоралось общее оживление. ... Он весь был поглощен в созерцание того, все более и более разгорающегося огня, который точно также (он чувствовал) разгорается и в его душе»⁴. Оказывается, сила «огня жизни» напрямую не зависит от количества людей, несущих в себе этот огонь. Напротив, чем меньше остается живых, тем сильнее разгорается огонь. То есть тем выше, вправде мы заключить, ответственность каждого отдельного человека за свое верное поведение в близости смерти, ибо каждый может оказаться последним, в ком огонь жизни проявляет себя.

Очерк из «Севастопольских рассказов» завершает толстовское восхищение неколебимой силой русского духа. «Главное, отрадное убеждение, которое вы вынесли, – это убеждение в невозможности взять Севастополь, и не только взять Севастополь, но поколебать где бы то ни было силу русского народа, – и эту невозможность видели вы... в глазах, речах, приемах, в том, что называется духом защитников Севастополя. То, что они делают, делают они так просто, так малонапряженно и усиленно, что, вы убеждены, они еще могут сделать во сто раз больше... они все могут сделать... Из-за креста, из-за названия, из угрозы не могут принять люди эти ужасные условия: должна быть другая, высокая побудительная причина. И эта причина есть чувство, редко проявляющееся, стыдливое в русском, но лежащее в глубине души каждого, – любовь к родине»⁵. *Любовь к родине – таков еще один смысл, граничащий со смертью, но более сильный, чем страх перед ней*, который открывает нам Толстой.

* * *

Однако война – ситуация экстремальная, постоянно человеческую жизнь не сопровождающая. Смерть же – одно из свойств обыденности. В этой связи интересен появившийся в 1858 г. рас-

сказ «Три смерти», замысел которого подробно истолкован самим Толстым в письме к тетке: «Моя мысль была: три существа умерли – барыня, мужик и дерево. – Барыня жалка и гадка, потому что лгала всю жизнь и лжет перед смертью... Мужик умирает спокойно, именно потому, что он не христианин. Его религия другая, хотя он по обычаю и исполнял христианские обряды; его религия – природа, с которой он жил. Он сам рубил деревья, сеял рожь и косил ее, убивал баранов, и рожались у него бараны, и дети рожались, и старики умирали, и он знает твердо этот закон, от которого он никогда не отворачивался, как барыня, и прямо, просто смотрел ему в глаза... Дерево умирает спокойно, честно и красиво. Красиво, – потому что не лжет, не ломается, не боится, не жалеет»⁶.

Строки писателя дают редкую возможность сравнить авторский замысел и реальность художественного текста. Итак, «правда первая» – «барыня жалка и гадка». Толстой действительно показывает свою героиню такой. Она чужда природе и отделена от нее и целого мира массой искусственных вещей и предметов. В такой же мере она не находит контакта и с окружающими ее, в том числе и близкими людьми. Так, кажется, что она не только сидит в карете на подушках, но вообще и живет, обложенная подушками, отделяющими ее от мира. Постоянно присутствующая и читаемая нами мысль героини: все вокруг плохо и все плохи, потому что остаются жить, в то время как я умираю. Вины все, в том числе муж и дети. Обвинения в адрес мужа со стороны больной звучат постоянно, а детей, даже перед смертью, она видеть не хочет.

Не веря глубоко в «помощь неба», а лишь на всякий случай пробуя и эту возможность, как бы она испробовала и помощь какой-нибудь знахарки, больная шепчет молитвы. Но Бог и природа глухи к ней: «в груди так же было больно и тесно, в небе, в полях и по дороге было так же серо и пасмурно, и та же осенняя мгла, ни чаще, ни реже, а все так же сыпалась на грязь дороги...»⁷.

Другая смерть – сознательная смерть старого ямщика, умирающего в чужой избе, на печи, под разговоры о том, что он давно, уже второй месяц, один занимает целый печной угол. Два психологически значимых поступка совершает этот человек, смиренно принимающий близкую кончину. Соглашается отдать свои новые

сапоги обратившемуся к нему молодому парню. И звучит это как ответ на вопрос: собирается ли он жить дальше? Нет, бери сапоги. Публично затребованное и полученное обязательство в обмен на сапоги положить на могилу надгробный камень. Позаботившись таким образом об увековечении своего земного бытия и попросив прощения за доставленные неудобства, ямщик умирает.

По прошествии нескольких месяцев, все еще не купив камень – не было okazji в город, парень идет в лес и рубит дерево, чтобы сделать крест на могилу. И кончина дерева – новый опыт смерти. Здесь нет ничего тягостного. Даже окружавшие раньше срубленное дерево другие деревья стали еще радостнее красоваться на образовавшемся просторе. А взошедшее солнце осветило радость живых деревьев и птиц.

Смерть дерева для Толстого – высшая мера правды, естественности, к которой приближается мужик и которой чужда барыня. Собственно, даже и не барыня, а олицетворяемое ею так называемое цивилизованное сознание. *Необходимость смирения перед смертью* – еще один вывод мыслителя.

* * *

Но само смирение не избавляет от страха. Оно само требует основы, которой Толстой до поры не видел, но необходимость которой остро ощущал. Более того, писатель знает, что люди выработали способы борьбы со страхом смерти. В этом отношении примечателен рассказ «Метель». У путешествующего зимой по степи барина (автора) есть возможность отказаться от намерения отправиться в путь в начинающуюся метель. И то, что он делает выбор – ехать, задает рамки сознательно затеянной игры со смертью. Более того, в сюжете рассказа у автора имеются по крайней мере еще две возможности выйти из игры в самом начале. Во-первых, когда, посоветовавшись с ямщиком и не получив от него твердого положительного ответа о возможности доехать до следующей станции, он все же приказывает ехать. И, во-вторых, когда, уже поверотив назад, он встречаетдвигающиеся в нужном ему направлении тройки и решает присоединиться к ним. У героя рассказа есть также и недоброе предчувствие, которым он

легкомысленно пренебрег. Так, доставшийся ему в возницы ящик оказывается «какой-то не такой» – и сидит он не так, и роста он был большого, и шапка у него была какая-то не ямская. И вообще – вся его фигура как будто «не обещала ничего хорошего», что и подтвердилось.

Когда же выбор, наконец, сделан и барин отправился в путь, он – равно в реалистичной и сюрреалистичной (в форме сна) картине – глубоко погружается в ночной сеанс знакомства со смертью. Знакомство это происходит, естественно, в форме постоянно присутствующей возможности погибнуть, поскольку всякое иное знакомство живого со смертью в принципе невозможно. (Отмечу, что первым способ повествования о смерти в ситуации сна опробовал Пушкин в повествовании «Гробовщик» в «Повестях Белкина».)

В образах, являющихся герою во сне, в качестве одного из основных доминирует тот, что сопрягается с чувством беспомощности, невозможности вмешаться в ход протекающих событий. Сперва это образ буфетчика, беспрестанно дающего советы людям, несущим рояль, на которые они не реагируют как по причине их бесполезности, так и полной практической неосуществимости: тащат рояль на пределе сил. И, во-вторых, образ того же буфетчика, являющегося на берегу пруда, где только что утонул мужик, и организующего процесс извлечения мертвого тела с помощью невода и веревок. В обоих случаях автору-путешественнику во сне зримо является чувство бессилия перед внешней силой, а в реальности – перед метелью.

В ситуации игры со смертью, которую описывает Толстой, обнаруживаются свои правила и логика. Так, одно из правил состоит в том, что участвующие в игре люди не должны, не имеют права бояться и относиться к возможному смертельному исходу со страхом или, тем более, со словесными жалобами. Из представленных в рассказе персонажей ни один не показывает своего страха, а к тому же, и жаловаться некому. Единственный указатель на испытываемую человеком естественную боязнь – решение первого возницы путешественника пересадить его в другие сани, тем самым сняв ответственность за седока с себя. То, что это происходит из боязни, мы догадываемся по тому облегчению, которое испытывает возница, когда эта его затея удается.

Другое правило состоит в том, что в игре со смертью нельзя задавать вопросы, касающиеся главного – удастся выжить или нет. Это правило невольно нарушает не опытный путешественник. Пересаживаясь в сани к новому вознице, он спрашивает:

« – А что, не знаете вы, где мы теперь?

Вопрос этот, как мне показалось, не понравился ямщикам»⁸. И, действительно, в ситуации продолжающейся игры-борьбы со смертью, спрашивать, хотя и косвенно – «выживем ли, победим?» – не только бессмысленно, но и дурной знак, поскольку без доли суеверия здесь не обойтись.

Примечательны и вносят свою лепту в понимание процесса игры со смертью создаваемые Толстым образы людей. Общее, объединяющее их стремление – во что бы то ни стало продолжать делать назначенное каждому дело с учетом того, в какой мере это допускается обстоятельствами. Так, мужичок, ругаясь и рискуя жизнью, тем не менее бросается в непроглядную мглу ловить оторвавшихся лошадей, а другой приходит ему на помощь, приспособив для этого еще одну лошадь. Не перестает рассказывать свои сказки «советчик», от которого до поры никакого дела не требуется. Не падает духом передовой возница. «Мне казалось, – замечает автор, – он боялся упасть духом»⁹. Вспомним, что то же самое поведение – продолжать делать назначенное дело – отмечает Толстой и у защитников Севастополя.

В ситуации игры со смертью даже предполагается возможность некоторой, отчасти лишенной морали, умственной фантазии, которая посещает автора. «Чем же, однако, все это кончится? – вдруг мысленно говорю я, на минуту открывая глаза и вглядываясь в белое пространство. – Чем же это кончится? Ежели мы не найдем стогов и лошади станут, что, кажется, скоро случится, – мы все замерзнем». Признаюсь, хотя я и боялся немного, желание, чтобы с нами случилось что-нибудь необыкновенное, несколько трагическое, было во мне сильнее маленькой боязни. Мне казалось, что было бы недурно, если бы к утру в какую-нибудь далекую, неизвестную деревню лошади бы уж сами привезли нас полузамерзлых, чтобы некоторые даже замерзли совершенно»¹⁰. Очевидно, что автор не видит себя среди «совершенно замерзших» и в полусонном состоянии вряд ли справедливо корить его за юношеский аморализм.

В разворачивающейся перед нами картине явно различимы образы тех, кто эту ситуацию переживает впервые, и тех, кто в ней уже бывал ранее. Бывалые ямщики задают и правила игры, и общий оптимистичный настрой происходящему. Читателю и впервые попавшему в эту ситуацию путешественнику свою уверенность они передают изредка роняемыми фразами: «Будьте покойны: доставим!» И, действительно, так и происходит и эта фраза венчает рассказ: «Доставили-таки, барин!». Так завершается еще одно толстовское литературно-философское исследование смерти, вывод которого – *спасительность выработанных людьми «правил осторожения» от смерти, установления границ, спасающих от страха перед ней.*

* * *

В связи с темой смерти более всего явственны повесть Толстого «Смерть Ивана Ильича» и рассказ «Хозяин и работник». Оба произведения строятся по одной смысловой траектории. Герои обоих – член судебной палаты Иван Ильич и купец второй гильдии Василий Андреевич – живут, как принято в их социальных группах: в делах и без любви. Оба женились, как это было положено, оба не любят своих жен. Правда, купец, может быть больше расположен к своему сыну. Однако определить, насколько это определяется его отцовской любовью, а насколько – приписываемым ребенку статусом «наследника», сложно. Больше они не любят никого и, наверное, это чувство у них никогда не обнаружилось, если бы не чрезвычайные обстоятельства. Как помним, Иван Ильич неловко падает с высоты боком на кресло и с тех пор нечто, произошедшее с ним, начинает его медленно убивать. Купец, одержимый делом, которое, как он полагает, не терпит отлагательства, т. к. торгуемый лес может быть перекуплен другими, в прямом смысле слова не замечает происходящей у него на глазах опасной перемены погоды. Мороз, снег и ветер кажутся ему незначительными препятствиями в сравнении с близостью (всего несколько верст и стоворчивый продавец) желанной цели.

К обоим медленно (к одному – в течение недель, к другому – за ночь) подкрадывается смерть. И обоих в последний момент спасает любовь. Впрочем, слово «спасает» означает у Толстого то, что

озаренный любовью человек перестает относиться к смерти как к чему-то ужасному, начинает воспринимать смерть как иную жизнь. Это, как оказывается, есть то состояние, которое хотя и уводит человека из привычного жизненного пространства, но включает в иное (почти что естественное и даже благостное) состояние смерти как «тоже-жизни». Таким образом, то, что любовь – самое важное, центральное понятие христианства – есть реальная сила, для мыслителя Толстого вопрос несомненный. Как же приходит эта любовь?

В повести об Иване Ильиче этому моменту предшествует погружение больного на самое дно страданий, происходящих от осознания того, что «все то, чем ты жил и живешь, – есть ложь, обман, скрывающий от тебя жизнь и смерть...

С этой минуты начался тот три дня не перестававший крик, который так был ужасен, что нельзя было за двумя дверями без ужаса слышать его»¹¹.

И вот счастливый финал – новая жизнь: «В это самое время Иван Ильич провалился, увидел свет, и ему открылось, что жизнь его была не то, что надо, но что это можно еще поправить. Он спросил себя: что же “то”, и затих, прислушиваясь. Тут он почувствовал, что руку его целует кто-то. Он открыл глаза и взглянул на сына. Ему стало жалко его. Жена подошла к нему. Он взглянул на нее. Она с открытым ртом и с неотертыми слезами на носу и щеке, с отчаянным выражением смотрела на него. Ему жалко стало ее.

“Да, я мучаю их, – подумал он. – Им жалко, но им лучше будет, когда я умру...”

И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг все выходит сразу, и с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон. Жалко их, надо сделать, чтобы им не больно было. Избавить их и самому избавиться от этих страданий. “Как хорошо и как просто, – подумал он. – А боль? – спросил он себя, – Ее куда? Ну-ка, где ты, боль?”

Он стал прислушиваться.

“Да, вот она. Ну что ж, пускай боль”.

“А смерть? Где она?”

Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было.

Вместо смерти был свет.

– Так вот что! – вдруг вслух проговорил он. – Какая радость!»¹². Как велика сила любви! Она являет себя даже у человека, пожалуй, забывшего, что это такое. Сколь же радостен приход смерти к тем, кто в любви живет.

А вот приход любви-смерти к замерзающему купцу. Его последний диалог с со своим спутником – работником, которого он не то, что полюбил, а неизвестно отчего вдруг решил согреть.

«– Поми-ми-мираю я, вот что, – с трудом, прерывистым голосом выговорил Никита. – Зажитое малому отдай али бабе, все равно.

– А что ж, аль зазяб? – спросил Василий Андреич.

– Чую, смерть моя... прости, Христа ради... – сказал Никита плачущим голосом, все продолжая, точно обмахивая мух, махать перед лицом руками.

Василий Андреич с полминуты постоял молча и неподвижно, потом вдруг с той же решительностью, с которой он ударял по рукам при выгодной покупке, он отступил шаг назад, засучил рукава шубы и обеими руками принялся выгребать снег с Никиты и из саней. Выгребши снег, Василий Андреич поспешно распоясался, расправил шубу и, толкнув Никиту, лег на него, покрывая его не только своей шубой, но и всем своим теплым, разгоряченным телом. Заправив руками полы шубы между лубком саней и Никитой и коленками ног прихватив ее подол, Василий Андреич лежал так ничком, упершись головой в лубок передка, и теперь уже не слышал ни движения лошади, ни свиста бури, а только прислушивался к дыханию Никиты. Никита сначала долго лежал неподвижно, потом громко вздохнул и пошевелился.

– А вот то-то, а ты говоришь – помираешь. Лежи, грейся, мы вот как... – начал было Василий Андреич.

Но дальше он, к своему великому удивлению, не мог говорить, потому что слезы ему выступили на глаза и нижняя челюсть быстро запрыгала. Он перестал говорить и только глотал то, что подступало ему к горлу. “Настращался я, видно, ослаб вовсе”, – подумал он на себя. Но слабость эта его не только не была ему неприятна, но доставляла ему какую-то особенную, не испытанную еще никогда радость.

“Мы вот как”, – говорил он себе, испытывая какое-то особенное торжественное умиление. Довольно долго он лежал так молча, вытирая глаза о мех шубы и подбирая под колена все заворачиваемую ветром правую полу шубы...

И он замолк. Так он лежал долго.

...Он хочет встать – и не может, хочет двинуть рукой – не может, ногой – тоже не может. Хочет повернуть головой – и того не может. И он удивляется; но нисколько не огорчается этим. Он понимает, что это смерть, и нисколько не огорчается и этим. И он вспоминает, что Никита лежит под ним и что он угрелся и жив, и ему кажется, что он – Никита, а Никита – он, и что жизнь его не в нем самом, а в Никите. Он напрягает слух и слышит дыханье, даже слабый храп Никиты. “Жив, Никита, значит, жив и я”, – с торжеством говорит он себе.

...И опять слышит он зов того, кто уже окликал его. “Иду, иду!” – радостно, умиленно говорит все существо его. И он чувствует, что он свободен и ничто уж больше не держит его»¹³.

В обоих случаях *избавительницей от страха смерти оказывается любовь, которая приходит, когда человек преисполняется любовью к другому.*

* * *

Страсть как один из путей человека, ведущий к смерти, исследуется Толстым в «Анне Карениной». При этом центр страсти размещается в сердце героини романа, которое постоянно являет себя как овеществленное в отдельном человеке животное-природное вселенское начало. В отличие от героини «Войны и мира» Наташи, также увлекаемой страстью, но в ее случае внешней злой силой, Анна пытается размышлять, но ничего не может поделать со своим сердцем, плененным (заболевшим) страстью. Страсть непрерывно прогрессирует, делает Анну эгоцентричной и деспотичной. Она не может унять ее даже тогда, когда видит вред, очевидно наносимый ее отношениям с Вронским. И, в конце концов, в своем крайнем развитии страсть ее убивает.

Страсть – одна из высот человеческого чувства, и уже в силу этого не может быть чем-то однозначным. Великие страсти, равно как и великие идеи, в конечном счете, движут миром. Одинакова в них только их пагубность, гибельность для того, кого они захватили. А вот то, какие отношения или процессы оказываются включенными в поле воздействия страстей, какие заслуживают признания, а какие отторжения, вопрос второй.

Уже при встрече-свидании во время возвращения Анны в Петербург с едущим вслед за ней Вронским, Анна демонстрирует полную готовность отдаться рождающейся в ней страсти. Вспомним, как Толстой говорит о ее состоянии в этот момент: в ответ на восхищение Вронского, которое она читала в его взгляде, ее «охватило чувство радостной гордости. ...Неудержимая радость и оживление сияли на ее лице. ...Весь ужас метели показался ей еще более прекрасен теперь. Он сказал то, чего желала ее душа, но чего она боялась рассудком. ...Она поняла, что

этот минутный разговор страшно сблизил их; и она была испугана и счастлива этим. ...В тех грезях, которые наполняли ее воображение, ...не было ничего неприятного и мрачного, напротив, было что-то радостное, жгучее и возбуждающее»¹⁴. В этой связи отмечу и еще одно сопутствующее страсти чувство – гордость, чувство, близкое к гордыне – традиционно осуждаемому христианством греху.

Страсть охватывает и Вронского. Он переполнен счастьем и гордостью. «...Все счастье жизни, единственный смысл жизни он находил теперь в том, чтобы видеть и слышать ее. ...Что из этого всего выйдет, он не знал и даже не думал»¹⁵. Значит, страсть случается без участия не только нравственных чувств, но и рациональной рефлексии? Страсти – род семантической деменции? По этой же причине страсти не свойственно какое-либо «планирование» будущего. Возможно, потому, что почти единственным ее всегдашним итогом оказывается смерть.

Поддавшись чарам поселившейся в ней страсти, Анна как бы обретает новое зрение. Многое ей начинает видеться в ином свете. Даже ее любимый сын Сережа кажется ей хуже, чем она воображала его во время разлуки. То же относится и к далеким людям, как, например, к приехавшей в гости графине Лидии Ивановне. «Анна любила ее, но нынче она как будто в первый раз увидела ее со всеми ее недостатками. ...» Ведь это было прежде; но отчего я не замечала этого прежде? – сказала себе Анна»¹⁶.

Страсть изменила состояние Анны, сделала ее новым человеком. В этом, кстати, на мой взгляд, состоит и еще одна из увлекающих человека прелестей страсти: личность получает возможность «нового рождения» и «нового жизнепрживания». К прежней жизни «добавляется» новая, жизнь «удваивается», что создает ощущение нежданно полученного богатства. Однако по характеру своего протекания эта «новая жизнь» похожа на последнюю вспышку спичечной серы, перед тем как огонек погаснет и все погрузится во мрак.

Толстой точно описывает это явление. Вот, например, тема: чего хочет и ставит условием жизни Анна? Развода с Алексеем Александровичем, его согласия на отказ от Сережи, на жизнь Сережи с матерью и, наконец, безраздельного обладания Вронским. Столкновение двух страстей открывает еще одну грань природы

страсти: она не терпит свободы вблизи себя и потому, борясь против желаемой свободы и стоящей рядом с ней иной живой сущности, вскоре превращает живое в труп.

Увлеченная потоком страсти Анна не в силах управлять собой. То, что это так, Толстой косвенно дает понять разными способами, в том числе и очень странным для способной к любви женщины – равнодушием Анны, безразличием, нелюбовью к дочери. Дочь – возможность будущей жизни, в том числе – и с любимым человеком, ее отцом, Вронским, – не существует для Анны. Она вся во власти сжигающего ее чувства, которое столь сильно, что, кажется, остановило ее дальнейшее развитие, закрыло для нее будущее, заставляет вновь и вновь по кругу проходить и заново переживать однажды возникшую страсть. В этом, как представляется, обнаруживается еще одна черта страсти – возможность ее развития лишь на основе и за счет тех чувств, сознания и опыта, которые были характерны для человека в момент, когда страсть им овладевает. Покоренный страстью человек не способен к развитию, он попадает в неразрывный волевым усилием круг постоянного переживания того опыта и полноты сознания, которые были застигнуты в нем в момент его покорения страстью. Он как бы консервируется в этом своем состоянии и для него из этого состояния есть только один выход – в смерть.

Лишение способности к дальнейшему развитию – само по себе одна из форм смерти и потому все, кого настигает страсть, становятся персонажами трагедии, а их физическая смерть – лишь материализация состоявшейся ранее смерти сознания и чувств, ума и сердца, если прибегнуть к терминам русской литературно-философской традиции. Вспомним, к примеру, последние годы жизни Ильи Ильича Обломова в супружестве с вдовой Пшеницыной: он как будто закаменеет, что особенно остро видно во время посещения его Штольцем. То есть, в случае Обломова, страсть убивает Илью Ильича (или, что тоже самое, Илья Ильич убивает в себе любовь-страсть к Ольге) мгновенно, но при этом процедура ритуала погребения откладывается и какое-то время труп продолжает лежать на видном месте, человек «как бы живет», но на самом деле медленно умирает.

Свои отношения с миром, вынужденно сконцентрированные на одном человеке, подобно Обломову начинает трагически сужать Анна. Подчиняясь логике развития страсти, она теперь ревнует

Алексея Кирилловича не к женщинам или какой-то воображаемой женщине. Страсть, все больше начинающая принимать форму психоза, приводит к тому, что Анна ревнует Вронского «к уменьшению его любви» к ней. Не имея явного предмета для ревности, она выдумывает его. Постепенно она начинает обвинять Вронского во всем, что было в ее собственном положении тяжелого: это и мучительное состояние ожидания развода, и неопределенность жизни в Москве, и вынужденное затворничество. И в итоге Анна оказывается наедине с давно зревшим и теперь осознанным чувством – решением, которое наконец-то «все разрешает»: умереть. «Все спасается смертью», – постепенно формулируется в ней приговор самой себе.

И, как перед всякой физической кончиной, которую не раз описывал Толстой, у находящегося на грани жизни-смерти (смертельно раненого, больного или неотвратимо изживающего себя человека, как это происходит в случае Анны), вдруг наступает временное облегчение, так часто принимаемое страдальцем за надежду: «кризис миновал» и дальше будет выздоровление. Это, однако, лишь иллюзия. Похоже, этим временным облегчением Бог дает несчастному возможность спокойно проститься с близкими и материальным миром. Так это происходит и с Анной, когда они с Вронским принимают решение ехать в деревню.

Но владеющий Анной «злой дух» в очередной раз берет верх. «И смерть, как единственное средство восстановить в его сердце любовь к ней, наказать его и одержать победу в той борьбе, которую поселившийся в ее сердце злой дух вел с ним, ясно и живо представилась ей.

...Нужно было одно – наказать его»¹⁷.

Ночью после двукратного приема опиума ей опять приснился старый сон-кошмар, в котором уже неоднократно являвшийся в ее сонном сознании старичок-мужичок, наклонившись, не обращая на нее внимания и бормоча какие-то бессмысленные французские слова, что-то творил с железом.

Анна делает последние шаги к смерти. Уезжает из дома, который стал ей страшен... Отрешается от детских и далеких воспоминаний... Вновь растревляет в своем сердце нескончаемый и бессмысленный спор-соперничество с Вронским: «...Я докажу ему...». Видится с Долли и Кити и уезжает от них с нелепой, но важной для ее решения умереть мыслью, что они радуются ее несчастью.

Анна итожит свои счета с жизнью: «...Все мы ненавидим друг друга»; «Никогда никого не ненавидела так, как этого человека!», – думает она о Вронском. «Если бы я могла быть чем-нибудь кроме любовницы, страстно любящей одни его ласки; но я не могу и не хочу быть ничем другим», – открывается ей страшная правда довлеющей над ней страсти. «Сережа? – вспомнила она. – Я тоже думала, что любила его, и умилялась над своею нежностью. А жила же я без него, променяла же его на другую любовь и не жаловалась на этот промен, пока удовлетворялась той любовью». И она с отвращением вспоминала про то, что называла той любовью»¹⁸.

Все и всё вокруг ей кажутся «уродливыми и изуродованными». Последнее слово знаменательно. Оно означает переход к приближающейся развязке: через некоторое время тело Анны будет в самом деле изуродовано и, опережая этот ужас, Анна подсознательно начинает привыкать к тому, что то, что с ней сделается, есть типичная характеристика, чуть ли не обыденность земной жизни, то есть то, что она видит постоянно, к чему привыкла и что, по этой причине, уже не должно быть страшно.

Но привыкнуть к этому нельзя. И последней попыткой – возвратом к жизни все же становится ее инстинктивное движение выхватить назад из-под едущего вагона свое тело, под который она его только что бросила. Поздно. «И свеча, при которой она читала исполненную тревог, обманов, горя и зла книгу, вспыхнула более ярким, чем когда-нибудь, светом, осветила ей все то, что прежде было во мраке, затрещала, стала меркнуть и навсегда потухла»¹⁹. Анны не стало. Страсть загасила свечу-жизнь. *Смерть, родившаяся из гипертрофированного чувства-страсти, не может быть остановлена ничем.*

* * *

Новый поворот в теме смерти Толстой дает в толковании смерти как нового рождения, как начала жизни души. В том, как умирает герой «Войны и мира» князь Андрей, Толстой, может быть, наиболее тщательно пытается понять феномен великого таинства смерти человека. В этой связи нужно отметить, что до того

как философское обоснование смерти не было сделано, смерть в ее упрощенном понимании как «не-жизнь», по всей видимости не заслуживала толстовской интерпретации. Она в лучшем случае могла определяться как своего рода «антиценность». Однако после того толкования, которое она получила в «Воине и мире», а также в ряде других произведений, в том числе и позднего периода творчества, о чем уже шла речь, это понятие и феномен при разговоре о русском мировоззрении уже не может быть опущен.

Вот как Толстой подводит читателя к этому непростому смысловому повороту. «Князь Андрей не только знал, что он умрет, но он чувствовал, что он умирает, что он уже умер наполовину. Он испытывал сознание отчужденности от всего земного и радостной и странной легкости бытия. Он, не торопясь и не тревожась, ожидал того, что предстояло ему. То грозное, вечное, неведомое и далекое, присутствие которого он не переставал ощущать в продолжение всей своей жизни, теперь для него было близкое и – по той странной легкости бытия, которую он испытывал, – почти понятное и ощущаемое»²⁰.

Легкость бытия – внешнее проявление более глубинного состояния, которым проникается князь Андрей после того как освобождается от «страшно мучительного чувства страха смерти». Освобождение наступает в тот момент, когда он, после смертельной раны очнулся на перевязочном пункте. В это время – и по собственному ощущению и по однозначной реакции окружающих – ему становится ясно его истинное состояние: неизбежность смерти. То есть страх смерти исчезает в тот момент, когда вопрос о возможности дальнейшей жизни уже определенно решен отрицательно. В этот момент «он уже не боялся смерти и не думал о ней», а в «в душе его, мгновенно, как бы освобожденный от удерживавшего его гнета жизни, распустился этот цветок любви, вечной, свободной, не зависящей от этой жизни»²¹.

Отречение от земной жизни князя Андрея происходит по мере того, как он вдумывается в открытое ему начало не земной, а вечной любви. Сущность этой любви – «всех любить», «всегда жертвовать собой для любви», означает в обычной жизни «никого не любить», «не жить этой земной жизнью». И чем больше он проникается этим «началом любви», тем больше он отрекается от жизни, тем совершеннее уничтожает «ту страшную преграду, которая без

любви стоит между жизнью и смертью». Вот это «любить всех» как условие стирания границы между жизнью и смертью – и стало очевидно князю Андрею.

«Вечная любовь» – не то, что человек испытывает в жизни, когда он испытывает привязанность к отдельным людям. Понимание этого приходит к герою через временное отрицание любви вечной, а именно после того, как ночью в Мытищах в комнату к раненому приходит Наташа. В момент их встречи «любовь к одной женщине незаметно закралась в его сердце и опять привязала его к жизни»²². Что же такое в таком случае земная любовь человека и как человек в течение своей земной жизни может не любить? Или, если в такой формулировке вопрос поставлен не верно, то что такое любовь земная и любовь вечная, и почему вечная любовь возможна только после исчезновения земной?

В дальнейшем анализе феномена смерти особенно важны страницы романа, на которых Толстой рассуждает о состоянии князя Андрея в последние два дня, когда началась окончательная «нравственная борьба между жизнью и смертью, в которой смерть одержала победу»²³, которое Наташа назвала «*это сделалось с ним*».

Истина, что есть две любви – любовь земная как привязанность к отдельному живому и «вечная любовь», не связанная с живым, – не уместается в сознании князя Андрея. «“Любовь? Что такое любовь? – думал он. Любовь мешает смерти. Любовь есть жизнь. Все, все, что я понимаю, я понимаю только потому, что люблю. Все есть, все существует только потому, что я люблю. Все связано одною ею. Любовь есть бог, и умереть – значит мне, частице любви, вернуться к общему и вечному источнику”». Мысли эти показались ему утешительны. Но это были только мысли. Чего-то недоставало в них, что-то было односторонне личное, умственное – не было очевидности. И было то же беспокойство и неясность. Он заснул»²⁴.

В этом рассуждении Толстого обратим внимание на замечание «но это были только мысли». Толстой, как и всякий человек, не в силах разгадать тайну вечной любви, но в отличие от других он вплотную приближается к грани, разделяющей земную и вечную любовь и отдает себе отчет в принципиальной неспособности человека перейти эту грань и тем самым приблизиться к пониманию любви вечной.

Продолжая рассуждения о смерти, Толстой все более склоняется к тому, что вечная любовь, стирающая границу между жизнью и смертью, есть любовь истинная. Эта истина делается явственной во сне князя Андрея, в котором к нему приходит смерть. Он просыпается от сознания того, что он умер и понимает, что смерть есть пробуждение. «Вдруг просветлело в его душе, и завеса, скрывавшая до сих пор неведомое, была приподнята перед его душевным взором. Он почувствовал как бы освобождение прежде связанной в нем силы и ту странную легкость, которая с тех пор не оставляла его. ...С этого дня началось для князя Андрея вместе с пробуждением от сна – пробуждение от жизни»²⁵. С этого момента душа князя Андрея покидает тело, за которым Наташа и княжна Марья продолжают ухаживать, несмотря на то, что его уже нет. При этом «обе видели, как он глубже и глубже, медленно и спокойно, опускается от них куда-то туда, и обе знали, что это так должно быть и что это хорошо»²⁶.

Страницы, на которых Толстой посредством образа князя Андрея предлагает рассуждения о природе смерти, завершаются разговором Пьера с Наташей и княжной Марьей о том, как умирал князь Андрей. И здесь вновь автор романа подтверждает найденное им решение в ответе на вопрос как не бояться смерти. Оно – в стремлении живого к нравственному совершенству. «...*Так он успокоился? смягчился? Он так всеми силами души всегда искал одного: быть вполне хорошим, что он не мог бояться смерти*»²⁷. Так говорит нам Толстой словами своего любимого героя.

* * *

В исследовании смерти главная мысль Андрея Платонова – автора «Котлована», «Чевенгура» и «Ювенильного моря» звучит как приговор: строящийся СССР – царство смерти, а сознание коммунистического человека – сознание мертвеца. То, что видел и описывал писатель – не фантазии. В художественных образах он философски осмысливал современную ему действительность.

В одном из писем писателя конца 1920-х гг. есть ужасающие строки: «Тоска совсем нестерпимая, действительно предсмертная. Все как-то потухло и затмилось. ...Всюду растление и

разврат. Пол, литература (душевное разложение), общество, вся история, мрак будущего, внутренняя тревога – всё, всё, везде, вся земля томится, трепещет и мучается»²⁸. Относится это не только к личной жизни. Работая мелиоратором в центральных губерниях, в аппаратах Наркомзема в Москве и на местах, Платонов хорошо знал реальность.

* * *

С писателем Андреем Платоновым советской власти (впрочем, как и царю со Львом Толстым), не повезло. За все тридцать лет их сосуществования не было более глубокого ее критика, чем он. В художественных образах, наполненных философским смыслом, писатель передал не только собственное понимание большевизма, антибольшевистские настроения части общества, но и сформулировал приговор коммунистической идее. Выходило, что коммунизм, начавшийся с отмены предшествующей истории и вышедших из нее людей, на место уничтоженной прежней сущности человека пытался поместить новое содержание. Безрезультатно: созданное было не жизнеспособно.

В отличие от великих предшественников XIX столетия, Платонов не имел надежды на лучшее. Наследуя идею свободы у Пушкина, он жил в созданной большевизмом тюрьме. Мечтая, подобно Гоголю, о живом человеке, был не в силах вырваться из нового царства мертвых душ. Ощущая вместе с Гончаровым животворящее вращение колеса жизни, не видел для человека возможности выйти за пределы бытия, скованного уродуемой природой. Платонов, как и Толстой, искал формулу сопряжения жизни и смерти, и так же ее не находил. Его герои, как у Чехова, пронизаны неизбывной тоской. Но если у автора «Вишневого сада» тоска – преддверие смерти не уничтожает надежды спастись, то у Платонова это начало смертной агонии²⁹.

У огромного и разнообразного платоновского мира есть одна общая для всего скрепа – смерть. И обретается она не только там, где была в литературе прежде, за границей жизни. Большевизм втащил ее через порог в человеческий дом и теперь она заменила жизнь. Сказать, кто из героев Платонова жив (пока жив), а кто

уже мертв, нельзя. Все существуют в стадии перехода от жизни к смерти и разница между ними лишь в том, что одни находятся в начале умирания, другие на пороге могилы, а третьи мертвы. Царство смерти везде, а Второго пришествия и воскресения мертвых не будет.

* * *

Идея «смерти в СССР» раскрывается у Платонова разными способами. Начну с семантического показа ее значимости в «Котловане», обращая внимание не только на само слово «смерть», но и на слова, близкие к нему по значению. Итак:

Вощева уволили из-за «слабосильности». Недостаток сил – свидетельство приближения смерти; он оказывается на «безлюдной» дороге. Приближающаяся смерть отделяет человека от других людей; на «глинистом бугре» стоит дерево с «завернутыми» листьями. На глине жизнь растений слаба, а перед умиранием листья свертываются; в пивной люди предаются «забвению своего несчастья». Атрофия памяти – свидетельство близости смерти; Воцев лежал и не знал, «полезен ли он в мире или все без него благополучно обойдется». Человек, лишний в жизни, не жилец; новый день Воцев встречает «с сожалением», потому что ему «предстояло жить». Жизнь – тягость. Тягость стараются прекратить; Воцев констатирует отсутствие «плана общей жизни» и то, что ему нужно «выдумать что-нибудь вроде счастья». Человек, не знающий как жить, недалеко от того, чтобы жизнь остановить; в домах «безмолвно существуют» массы. Безмолвие – атмосфера смерти; в месте ночлега осталось «что-то общее» с жизнью Вощева. Углубление в земле – намек на могилу? увиденные Воцевым родители живут, «не чувствуя смысла жизни», все время забывая «тайну жизни». Лишенная смысла жизнь недалеко от смерти; их ребенок растет «себе на мученье». Мученье, как правило, предваряет смерть и ею же прекращается; Воцев ложится отдохнуть и замечает, что рядом с головой лежит «умерший, палый лист», которому предстоит «смирение в земле». Прямые указания на смерть; Воцев убирает лист в мешок, где «он сберегал всякие предметы несчастья и безвестности». Тем самым он обозначает

свою траекторию жизни без смысла, то есть смерти; *более того, Воцев обобщает: «все живет и терпит на свете, ничего не со-знавая». Из нас как будто извлекли «убежденное чувство». Жизнь, лишенная чувства и сознания – смерть; появившийся строй пионеров вроде намечает уверенность в силе жизни, но оказывается, что им сила жизни нужна лишь для «непрерывности строя и силы похода». То есть, и у пионеров – жизнь не для жизни; пионерки родились в то время, когда в полях «лежали мертвые лошади социальной войны» и не все девочки при рождении имели кожу из-за того, что матери недоедали. Смерть – часть детской истории; в разговоре с Воцевым Жачев сообщает, что скоро помрет; Воцев гуляет между людей как «заочно живущий». Прямые указания на смерть; для ночлега Воцев находит «теплую яму» – «земную впадину» и это место «скоро скроется навеки под устройством». Место в земле, в которое уходят навеки – могила; в бараке все спящие «были худы, как умершие»; у них сердца бьются в «опустошенных телах»; спящие лежат «замертво», у них «охладевшие ноги» и каждый существует «без всякого излишка жизни»; Воцев чувствует «холод усталости» и ложится меж «тел». Прямые характеристики смерти; инженер Прушевский весь мир представляет «мертвым телом». В разговор вступает Чиклин: «...Отделаемся, тогда назначим жизнь и отдохнем». Сейчас землекопы не живут; Прушевский смотрит на строительство завода, где «нет ничего, кроме мертвого строительного материала и усталых, недумяющих людей». Прушевский строит здание «в чужой прок, лишь бы не тревожить своего сознания, в котором он установил особое нежное равнодушие, согласованное со смертью и с чувством сиротства». Он живет «предсмертную, равнодушную жизнь». Снова прямые указания на смерть; когда к землекопам с биржи труда присылают новую партию работников, каждый тут же придумывает себе «идею спасения». Спасение предполагает наличие чего-то ужасного, смертельного; Но спастись некуда. «Отживающий мир» обретает все большую ветхость. Чиклин идет на завод, так же ветшающий и постепенно поглощаемый расположенным рядом с ним кладбищем. Обветшавшая лестница под его весом превращается в «истомленный прах» и обрушивается. В помещении он находит умирающую женщину и ее дочь. Снова прямые указания на тлен и смерть; после ужина землекопы сели*

глядеть на девочку – свое будущее. А Жачев «еще с утра решил, что как только эта девочка и ей подобные дети мало-мальски возмужают, то он кончит всех больших жителей своей местности; он один знал, что в СССР немало населено сплошных врагов социализма, эгоистов и ехидн будущего света, и втайне утешался тем, что убьет когда-нибудь вскоре всю их массу, оставив в живых лишь пролетарское младенчество и чистое сиротство»³⁰. В будущем это «малое существо» «будет господствовать над их могилами и жить на успокоенной земле, набитой их костями»³¹. Смерть, кладбище; к землекопам приходит крестьянин, чтобы забрать заготовленные деревней гробы. Крестьянство – класс, назначенный к уничтожению.

* * *

Описанные Платоновым отношения – не художественная выдумка. В основе вымысла – реальность. Так, большевики изначально строили политику, зная, что после уничтожения буржуазии врагом рабочего будет избран крестьянин. Л. Троцкий, например, открыто заявлял: рабочий «придет во враждебные столкновения не только со всеми группировками буржуазии, но и с широкими массами крестьянства, при содействии которых он пришел к власти»³². Так же думал и писал Ленин.

Что же платоновский мужик? В разговоре с землекопами обнаруживается, что гробы занимают центральное место в их жизни. «У нас каждый и живет оттого, что гроб свой имеет: он нам теперь целое хозяйство!»³³. Смерть, стало быть, не только вытесняет жизнь, а является ее условием.

Чиклин оставил два небольших гроба, предназначавшихся для крестьянских ребят, Насте: «в одном гробу сделал ей постель на будущее время, когда она станет спать без его живота, а другой подарил ей для игрушек и всякого детского хозяйства: пусть она тоже имеет свой красный уголок»³⁴. Будущее Насти – в смерти.

Авторский анализ смерти ширится и переходит в сарказм. Вот Козлов, став начальником, прекращает домогательства одной дамы стихами:

*«Где раньше стол был яств,
Теперь там гроб стоит!»*

Отправленные в деревню для раскулачивания Сафронов и Козлов убиты. Чиклин ложится спать между трупами, «...потому что мертвые – это тоже люди» и обещает доделать их дела. Здесь бытие смерти обретает новое измерение. И снова Платонов не удерживается от сарказма: обнаруживается, что мертвых на столе стало уже четверо. Оказывается, последний мертвец – доброволец, «лично умерший» от вида «организованного движения» масс в колхоз. А по улицам деревни «бродят массы, а над ними встает вечерняя желтая заря, похожая на свет погребения». Тема смерти как убийства обретает перспективу.

Чиклин в одной избе находит лежащего в гробу мужика, добровольно намеревающегося умереть. В церкви курит стриженный поп, который записывает прихожан и докладывает активисту. Поп признается Чиклину, что ему «жить бесполезно», потому как он остался без Бога, а Бог без человека. И тут следующий шаг – смерть.

Значительную часть финала повести составляет подготовка и сплав в океан «кулака как класса». Этому предшествует уничтожение всего живого, чем жил крестьянин. Так, старый пахарь «целовал молодые деревья в своем саду и с корнем сокрушал их прочь из почвы». А вот хозяин двора, умертвляющий лошадь. Он «взял клоч сена из угла и поднес лошади ко рту. Глазные места у кобылы стали темными, она уже смежила последнее зрение, но еще чужла запах травы, потому что ноздри ее шевельнулись и рот распался надвое, хотя жевать не мог. Жизнь ее уменьшалась все дальше, сумев дважды возвратиться – на боль и еду. Затем ноздри ее уже не повелись от сена, и две новые собаки равнодушно отъедали ногу позади, но жизнь лошади еще была цела – она лишь бледнела в дальней нищете, делилась все более мелко и не могла утомиться»³⁵.

Герои знают, что в будущем их тоже ждет смерть. Прушевский, глядя на девочку, жалеет, что ей «надлежит мучиться сложнее и дольше его»³⁶. Активист призывает колхоз «к социалистическому порядку, ибо все равно дальнейшее будет плохо»³⁷. Его самого, как не справившегося, тоже убивают. А Воцев говорит Насте: «...Трудись и трудись, а когда дотрудишься до конца, когда узнаешь все, то уморишься и помрешь. Не расти, девочка, затоскуешь!»³⁸. Настя умирает и Жачев, потерявший веру в бу-

дущее, уползает, чтобы на прощанье убить товарища Пашкина. Последней фигурой, возникающей в финале повести, оказывается Мишка-молотобоец: Чиклин дал ему прикоснуться к Насте на прощанье. Смерть забрала всех, кого могла. А уход остальных – вопрос недолгого времени.

В «Котловане» прошлое, настоящее и будущее героев не связано с жизнью, а обусловлено смертью. И как подтверждение господства смерти, неожиданно прорезается авторский голос: Вощев отошел в сторону от землекопов и девочки, «довольный, что он больше не участник безумных обстоятельств». Платонов подводит итог: «устало длилось терпение на свете, точно все живущее находилось где-то посередине времени и своего движения: начало его всеми забыто и конец неизвестен, осталось лишь направление»³⁹.

Смерть везде, во всех и во всем. Написать «Котлован», как верно замечает А.Варламов, мог только человек «с мертвыми бесслезными глазами»⁴⁰.

* * *

Роман «Чевенгур» изобилует аналогиями с реальностью и выражениями авторской позиции. И по главному для себя вопросу – о смысле революции, не смотря на то, что в стране уже начались политические процессы, Платонов высказывался смело. Вот Саша и Захар Павлович пришли записываться в партию и Захар Павлович думает, что большевики, наверное, будут «умнейшей властью, которая либо через год весь мир окончательно построит, либо поднимет такую суету, что даже детское сердце устанет» и тут же дает рецепт отношений власти и народа: «Имущество надо унижить... А людей оставить без призора – к лучшему обойдется, ей-богу, правда!»⁴¹. Так думал и Платонов.

Вот «бог», который ест глину. Для того, чтобы крестьяне в него поверили, он решает в одну ночь объявить отъем земли, а на другую – раздачу ее обратно. В этом случае «большевистская слава по чину» будет его. Реальные манипуляции власти с землей – те же планы «бога» с коррекцией на время. Большевистское аграрное законодательство начиналось с лозунга «Земля – крестьянам!» и, раздав землю в первые месяцы после октября,

большевики в течение 1918 – начала 1921 гг. последовательно отбирали землю и свободу хозяйствования на ней назад, а с «поворотом» к нэпу – фактически снова вернули. Как оказалось, опять же, ненадолго⁴².

Саша и командир степных большевиков Степан Копенкин начинают путешествие и посетив лесничество, решают вырубить лес. Аналоги этого были в практике. Все коммунистическое мировоззрение того времени пропитано духом партийного сциентизма – безоглядной веры в возможности «коммунистического» знания и немедленного действия, отвечающего интересам «неимущих масс». Современники говорят, что стоило кому-либо произнести, например, «электричество» или «электрический плуг» и дальнейшие вопросы исчезали, а появлялась уверенность в простом решении любых проблем.

О плане жизни и переделки масс послушаем Ленина: надо «чтобы все работали по одному общему плану на общей земле, на общих фабриках и заводах и по общему распорядку. Легко ли это сделать? Вы видите, что тут нельзя добиться решения так же легко, как прогнать царя, помещиков и капиталистов. Тут надо, чтобы пролетариат перевоспитал, переучил часть крестьян, перетянул тех, которые являются крестьянами трудящимися, чтобы уничтожить сопротивление тех крестьян, которые являются богачами, наживаются на счет нужды остальных»⁴³.

А вот что по этому поводу думает платоновский деревенский кузнец: «Десятая часть народа – либо дураки, либо бродяги, сукины дети, они сроду не работали по-крестьянски – за кем хошь пойдут. Был бы царь – и для него нашлась бы ячейка у нас. И в партии такие же негодящие люди... Ты говоришь – хлеб для революции! Дурень ты, народ ведь умирает – кому ж твоя революция останется?»⁴⁴.

Очередной пункт в путешествии Дванова и Копенкина – коммуна «Дружба бедняка». Ее изображение точно соответствует коммуна, создаваемым властью. Существовали они исключительно на дотации государства и «доедая» провиант, захваченный у эксплуататоров. Работали коммунары из рук вон плохо. И в платоновской коммуне крестьяне не пашут, дабы не нарушать устроенный порядок нахлебничества.

Удерживая власть любыми средствами, Ленин понимал, что сила у того, у кого хлеб. По этой причине возникшая с начала века кооперация как форма хозяйственной самоорганизации крестьянства была объявлена врагом. Заместитель наркома продовольствия М.И.Фрумкин так оценивал действия власти: это было стремление превратить кооперацию «в небольшой придаток к государственному организму. Мы «изживали» кооперацию с такой поспешностью, словно изживание мелкобуржуазных настроений и интересов деревни приходило уже к концу. ...Мы действовали так без особой нужды, только во имя голой схемы»⁴⁵.

Платонов точно воспроизводит большевистские мечтания о мировой революции. Ее подготовка стала одной из задач созданного Москвой III Интернационала, в том числе посредством немалого финансирования. Платонов говорит: «В то время Россия трагилась на освещение пути всем народам, а для себя в хатах света не держала»⁴⁶. Копенкин, тоскующий о «гражданке Розе» – и предугаданный образ пламенного Че Гевары, экспортера революции во второй половине 60-х гг. XX в.

Очевидно, что в романе за средневековыми латами товарища Пашинцева видны комиссарские кожанки, за Розой Люксембург – конный бросок Красной Армии на Варшаву и готовящий мировую революцию новый Интернационал, а за устройством заповедника, убийством имущих в Чевенгуре или сплавом кулаков – выселения и уничтожение «непролетарских элементов» по всей стране. Ошибался ли Платонов в изображении царства смерти?

Играть в революционные игры могут фанатично настроенные или ущербные люди. Неудержимый в своих фантазиях недоросль Саша Дванов и запрограммированный революционными лозунгами убийца Копенкин – пара друзей, путешествующих по стране в поисках самосеянного коммунизма. «Товарищи грабить поехали, пропасти на них нет!» – так определяет героев встретивший их в степи человек. Впрочем, разрешает себе такую мысль он только тогда, когда отошел далеко. Не Платонов ли это?

Смерти в «страшном Чевенгуре» посвящены многие страницы. Начиная с приказа Чепурного Пиюсе «сделай мне город пустым», Платонов подробно и отстраненно, как в операционной при ампутации части человеческого тела, свидетельствует об «учреждении коммунизма». Так, после того как Пиюся первым выпустил

пулю в голову буржуя, из нее вышел «тихий пар» и человек упал на землю, «обняв ее раскинутыми руками и ногами, как хозяин хозяйку.

Чекисты ударили из нагана по безгласным, причастившимся вчера буржуйам – и буржуи неловко и косо упали, вывертывая сальные шеи до поврежденья позвонков.

...Где у тебя душа течет – в горле? Я ее сейчас вышибу оттуда!»⁴⁷.

После совершения экзекуции «Чепурный и Пиюся решили дополнительно застраховать буржуев от продления жизни: они подзарядили наганы и каждому лежачему имущему человеку – в последовательном порядке – прострелили сбоку горло – через железки»⁴⁸.

Все происходит обыденно, что предвидел и благословлял пролетарский вождь. Для государства «вчерашних наемных рабов», писал он, – дело подавления будет «настолько, сравнительно, легкое, простое и естественное, что оно будет стоить гораздо меньше крови, чем подавление восстаний рабов, крепостных, наемных рабочих, что оно обойдется человечеству гораздо дешевле»⁴⁹. Именно это сообщает нам Платонов, когда подводит итог действиям Пиюси: «Буржуев в Чевенгуре перебили прочно, честно, и даже загробная жизнь их не могла порадовать, потому что после тела у них была расстреляна душа»⁵⁰.

* * *

В заключительной части повести «Ювенильное море» есть размышление одного из главных героев Николая Вермо: «Зачем строят крематории? – с грустью удивился инженер. – Нужно строить химзаводы для добычи из трупов цветметзолота, различных стройматериалов и оборудования»⁵¹. Бред? Нет, еще одна важная грань большевистского сознания – фантазийность.

Зародившись в «Епифанских шлюзах» как идея добычи большой воды для судоходного канала из подземного озера, эта грань никогда не оставалась забытой. В «Котловане» она материализовалась в общепролетарский дом. В «Чевенгуре» – во все, с чем связывают свое бытие герои: от могилы «гражданки Розы» до самосеянного продукта. Однако в отличие от других произведений,

в «Море» фантазийность – чуть ли не главный способ жизнепроявления героев. Ее примеры – идеи извлечения на поверхность «древней воды», лежащей в недрах в «кристаллическом гробу»; выведения вместо обычного скота «социалистических гигантов, вроде бронтозавров, чтобы получать от них по цистерне молока в один удой»; предложение отапливать пастушьи курени «весовой силой обвалов или варить пищу вековым опусканием осадочных пород» и еще многое.

И здесь обнаруживается, что фантазийность не просто полет мысли отдельных чудаков. Будучи изначально рассогласованной со здравым смыслом и научным знанием, она, тем не менее, постоянно воспроизводится в структурах общественного сознания. Почему же она необходима? Думаю, поскольку фантазийность не контролируется здравым смыслом, у нее действительно обнаруживается драгоценное для царства смерти свойство – ею решается проблема «соседства» живого и мертвого. Фантазия, не претендуя на пространство жизни, лишает пространства смерть.

Большевизм, поселивший жизнь в смерти, не мог этой возможностью не воспользоваться. Утверждения – «сегодняшние поколения живут ради счастья будущих»; «очистим землю, посадим сад и еще сами успеем погулять в том саду»; «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме» – тому свидетельства. Эти идеи – не отрицание жизни, а «превращение будущего в родину».

Обращаясь к фантазийности, Платонов откликается на традицию анализа феномена смерти в русской классике. Но вместо найденного ею способа – установления границы и поиска возможностей удержания смерти на этом рубеже – автор «Моря» предлагает новый: смерть вытесняется за границы бытия, поскольку бытие обретает столь фантастические формы, что ни для жизни, ни для смерти места нет. Герои, охваченные фантазиями, не знают страха смерти. И ничего, что жизнь превращается в бред. Это не замечается. Фантазийность, к тому же, приходит не одна, а со своим спутником – фанатизмом. Поэтому одержимые тем и другим герои советской литературы смерти не боятся.

Авторский рецепт фантазийного, «внесмертного» бытия уже в первых абзацах повести являет читателю Николай Вермо. Пока он движется в глубину степи, он, оказывается, уже открыл причину

землетрясений, вулканов и векового переустройства земного шара. И чем такого рода фантазийный мир грандиознее, тем он надежнее защищает от страха смерти.

Однако от чего герой все же тоскует, ведь он участвует в «пролетарском воодушевлении жизни» и скапливает вместе с друзьями посредством творчества и строительства «вещество для той радости, которая стоит в высотах нашей истории»? Отмечу, что понятия «тоска» и «скука» у Платонова – предвестники смерти. «...Я сейчас помру, мне скучно начинается», – говорит, к примеру, один из героев «Чевенгура»⁵². Ответ дается через столкновение разных способов жизни. Тоска Вермо объясняется при встрече с Умрищевым, читающим о жизни Ивана Грозного. Умрищев со своим девизом «Не суйся!», разумно, по мнению автора, «не хотел соваться в железный самотек истории, где ему непременно будет отхвачена голова»⁵³. Вермо же не только суется, но как бы летит по гребням волн, спасаясь до поры тем, что перескакивает с одной на другую. Однако конец эквилибристике уже виден: дальше Америки и дальше, чем на полтора года, Вермо и Босталоевой плыть некуда. А провозжают их, что значимо для философского понимания повести, герои, олицетворяющие противоположные принципы жизни – «Не суйся!» (Умрищев) и «Добудем воду из подземных морей!» (Федератовна). Борьба этих начал, похоже, неизбежна.

О большевистской нетерпеливости уже в начале нэпа предсмертно, расплывчато и, возможно, с оттенком раскаяния писал Ленин: «Переход к «коммунизму» очень часто (и по военным соображениям; и по почти абсолютной нищете; и по ошибке, по ряду ошибок) был сделан без промежуточных ступеней социализма»⁵⁴. И еще: «О наших задачах экономического строительства мы говорили тогда гораздо осторожнее и осмотрительнее, чем поступали во вторую половину 1918 года и в течение всего 1919 и всего 1920 годов»⁵⁵. Покаяние? Едва ли.

* * *

Полнота рассмотрения философской категории смерти как самой по себе, так и в ткани художественного произведения требует ее соотнесения с естественными оппозициями – рождением или

жизнью. Но если у Льва Толстого это сделать удастся, то у Платонова нет. Однако это не недостаток. Андрей Платонов создает особый прецедент. Он анализирует не просто мертвое или живое, а «мертвое живое». Предмет объединяет в себе оба начала, тем самым снимая вопрос о естественной оппозиции. И с этим читателю приходится мириться, еще глубже задумываясь над тем, чем было время большевиков, пришедшее на смену XIX в.

Примечания

- 1 *Спиноза Б.* Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 576.
- 2 *Толстой Л.* Собр. соч.: В 22 т. Т. 4. М., 1980. С. 141.
- 3 Там же. Т. 2. С. 106.
- 4 Там же. Т. 6. С. 243.
- 5 Там же. Т. 2. С. 108–109.
- 6 Там же. Т. 3. С. 455.
- 7 Там же. С. 63.
- 8 Там же. Т. 2. С. 228.
- 9 Там же. С. 230.
- 10 *Толстой Л.* Собр. соч.: В 22 т. Т. 4. С. 232.
- 11 Там же. Т. 12. С. 105–106.
- 12 Там же. С. 106–107.
- 13 Там же. С. 337–339.
- 14 Там же. Т. 8. С. 117–118.
- 15 Там же. С. 119.
- 16 Там же. С. 123.
- 17 Там же. С. 345.
- 18 Там же. С. 359.
- 19 Там же. С. 364.
- 20 Там же. Т. 7. С. 66.
- 21 Там же. С. 67.
- 22 Там же.
- 23 Там же.
- 24 Там же. С. 69–70.
- 25 Там же. С. 70–71.
- 26 Там же. С. 71.
- 27 Там же. С. 230.
- 28 *Платонов А.* «...я прожил жизнь». Письма (1920–1950 гг.). М., 2013. С. 233.
- 29 Для знакомства с этой проблемой укажу на статью В.Н.Поруса «Бытие и тоска: А.П.Чехов и А.П.Платонов» (Вопр. философии. 2014. № 1).
- 30 *Платонов А.* Ювенильное море. М., 1998. С. 125.
- 31 Там же. С. 128.
- 32 *Троцкий Л.* 1905 год. М., 1922. С. 4–5.

- 33 *Платонов А.* Ювенильное море. С. 129.
- 34 Там же. С. 128.
- 35 Там же. С. 155.
- 36 Там же. С. 123.
- 37 Там же. С. 143.
- 38 Там же. С. 171.
- 39 Там же. С. 175.
- 40 *Варламов А.* Андрей Платонов. М., 2011.
- 41 *Платонов А.* Ювенильное море. С. 237.
- 42 Подробнее об этом см.: *Никольский С.А.* Аграрный курс России. М., 2003.
- 43 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 41. С. 310–311.
- 44 *Платонов А.* Ювенильное море. С. 325.
- 45 Четыре года продовольственной работы. М., 1922. С. 78.
- 46 *Платонов А.* Ювенильное море. С. 327.
- 47 Там же. СС. 389–390.
- 48 Там же. С. 391.
- 49 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 33. С. 90.
- 50 *Платонов А.* Ювенильное море. С. 385.
- 51 Там же. С. 65.
- 52 Там же. С. 549.
- 53 Там же. С. 9.
- 54 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 44. С. 473.
- 55 Там же. С. 156.

О культуре доброжелательства (заповедь любви к ближнему у Канта и Толстого)

Есть у нас, русских, две замечательные пословицы: «Сердцу не прикажешь» и «Насильно мил не будешь». Это категорические запреты, налагаемые на принудительную любовь. Обе пословицы противоречат духу подавляющего большинства наших фольклорных нравственных поучений, – духу патернализма, авторитарности и огульного доброхотства.

«Сердцу не прикажешь» и «Насильно мил не будешь» – девизы цивилизованности, за которыми стоит долгая и трудная работа культуры. Отчетливое и строгое понимание их смысла можно сравнить с простым и искусным кулачковым механизмом, заместившим собой сложные пробные сооружения, составленные из рычагов и шарниров¹.

Нелегко решить, следует ли отнести данные девизы к априорным или апостериорным утверждениям. Скорее всего, их следует считать такими суждениями *a priori*, очевидность которых открывается сознанию лишь в итоге долгого и весьма специфического опыта. Последний и есть не что иное, как *работа культуры*. Ведь именно среди культурных нормативов мы чаще всего находим такие, которые заявляют о себе как архетипы, противостоящие стереотипам ближайшей традиции, и вследствие этого – как доопытные очевидности, проявленные и реконструированные весьма поздним историческим опытом.

При переходе к новому времени культурная работа, направленная на лимитацию «принудительной любви», велась повсеместно. И, может быть, нигде она не оставила таких заметных, таких отчетливых следов, как в философии и высокой литературе.

Я попытаюсь показать это, обратившись к наследию Иммануила Канта и Льва Толстого.

* * *

В 1781 г. в замечательных лекциях по этике кёнигсбергский профессор Кант предъявил своим слушателям следующий дважды повторенный тезис: (1) «Мы не можем сказать, что обязаны любить других людей и [вследствие этого] делать им добро, потому что, когда любишь другого, то желаешь ему добра охотно и из собственного побуждения, а не из-за того, что должен желать. Любовь – это благожелательность, проистекающая из склонности. Добро же может проистекать и из принципов». Далее следует уточнение терминов: «Благодеяние по любви исходит от сердца, благодеяние же по обязанности – скорее из принципов рассудка». (2) «Может ли моралист утверждать, что долг наш состоит в том, чтобы любить других? Любовь – это благожелательность по склонности, а долгом моим не может стать ничто основывающееся на склонности, а не на самой воле. Я не могу заставить себя любить, а люблю тогда, когда у меня есть к этому [спонтанное] побуждение. Долг же – это всегда понуждение: или я должен заставить себя сам, или меня принуждают другие»².

Перед нами пословица «Сердцу не прикажешь», оснащенная строго аналитическими, морально-философскими различениями (а) долга и склонности, (б) благодеяния (добра) и благожелательности (любви).

Если бы тезис Канта стал известен верховодам лютеранско-пиетистской образованности, как раз в ту пору подобранным к королевскому престолу, он наверняка вызвал бы взрыв высочайшего негодования. Лекционный курс Канта вызывающе противоречил своеобразной «прусской домостроевщине», которую верховоды эти пытались культивировать повсеместно и существенной компонентой которой была мечта об авторитарном (если требуется, – принудительном) насаждении стандартов христианской любви и благожелательности. Если высочайшие нарекания и предупреждения не обрушились на кёнигсбергского профессора уже в начале 1780-х годов, то, скорее всего, просто потому, что его аудитория была еще слишком узкой³.

В «Основоположении к метафизике нравов» (1785), первом (и ключевом) морально-философском трактате Канта, непринуждаемость любви, казалось бы, перестает его интересовать. В действительности она здесь всего лишь *не тематизирована*, но присутствует в качестве особого измерения в разработке и разъяснении *основных определений категорического императива*.

Глубинная интенция этого центрального понятия кантовской этики – в утверждении того, что людское сообщество немислимо без санкционирования известной совокупности всеобщих, обязательных и безусловных правил поведения⁴. Именно это подразумевает первая формула категорического императива, которая в кантоведении именуется «стандартной», или «формулой универсализации»: «Поступай так, чтобы максима твоего поведения во всякое время могла бы быть и всеобщим законом».

Но анализ проблемы универсализации максим с этого только начинается. Кант делает следующий, удивительно интересный критико-аналитический шаг, который можно назвать *культурологическим*.

Кант демонстрирует, что в культуре существуют нормативные правила, которые имеют достоинство безусловности и универсальности (всеобщности), но не обладают строгой обязательностью. Их повелительная сила – это всего лишь *желательность* (хотя бы и «крайняя», если прибегнуть к языку метафор): ни один разумный человек *не может их не хотеть*, хотя, в принципе говоря, общественный союз, который ими пренебрегает, все-таки возможен.

В итоге всеобщие обязующие правила разделяются у Канта на *сильные* и *слабые* моральные универсалии. Слово «универсалии» Кант не употребляет (оно из современного категорического словаря). Но я склонен думать, что, если бы кто-то разъяснил автору «Основоположения...», как мы, сегодняшние, толкуем термин «универсалии», он охотно включил бы его в свой лексикон.

В разряд *сильных* моральных универсалий у Канта попадают негативные, запретительные требования типа «не убий», «не лги», «не воруй», «не посягай на чужое». Ключевое положение в их ряду могли бы занять следующие повелительные девизы: «живи не по лжи», и «будь верен своему слову». Человек как общественное существо обязан запретить себе обман и нарушение однажды

данных обещаний во всех их разновидностях, т. е. категорически отвергнуть максимы хитрости, коварства, вероломства, фальсификации, лжесвидетельства, клеветы, нарушения договоров, неверности, притворства и т. д. **Желать быть членом общественного союза** и не отвергать эти максимы значило бы допускать вопиющее логическое противоречие⁵.

К *слабым* моральным универсалиям Кант относит максимы, которые поддаются подведению под общее требование *участия и доброжелательства*. В этом ряду могут стоять любые виды *любви к ближнему*. Нигде не ставя под сомнение благородный (возвышенный или трогательный) характер участия и доброжелательства как эмотивных состояний, Кант, однако, решительно настаивает на том, что непреложными условиями существования общественного союза, а стало быть, его надежным нормативным базисом, они считаться не могут.

В самом общем виде различие сильных и слабых моральных универсалий определяется в «Основоположении...» следующим образом: «С некоторыми поступками дело обстоит таким образом, что их максима без противоречия не может даже *мыслиться* как всеобщий закон природы, еще менее возможно *желать*, чтобы она должна была стать таковым. В других поступках, хотя и нет такой внутренней (логической. – Э.С.) невозможности, но тем не менее невозможно *желать*, чтобы их максима возвышалась до всеобщности закона природы»⁶.

Было бы неправильно утверждать, что подобное различие впервые появляется только у Канта.

Немецкая университетская наука, катехизисом которой в течение многих лет оставалась «философская этика» Александра Баумгартена, делила человеческие обязанности на «совершенные» (в точном смысле «совершенно обязательные») и «несовершенные». Баумгартен именовал «совершенными обязанностями» негативные, запретительные предписания. В их совокупности он видел «нижний», «начально школьный» этаж человеческой моральности. Под «несовершенными» обязанностями – да простится мне невольный каламбур, который возникает при переводе соответствующих латинских терминов на русский язык, – ...под «несовершенными обязанностями» Баумгартен разумел позитивные предписания, содействующие «совершенствованию человека».

Таковы требования добросердечия, доброхотства, трудолюбия, рачительности, заботы о реализации индивидуальных дарований и т. д. Следуя своему учителю, Христиану Вольфу, Баумгартен понимал совокупность этих требований как конкретизирующийся, все более и более детальный нравственно-инструктивный кодекс, позволяющий посредством сурового назидания (а если потребует-ся, то и посредством государственного принуждения) «делать хорошего человека наилучшим».

Кантовская концепция «сильных» и «слабых» моральных универсалий, несомненно, наследует этой этической традиции. Вместе с тем, она серьезно (и интереснейшим образом) отличается от менторского построения Баумгартена.

Во-первых, теория категорического императива признает строго и безоговорочно обязательными лишь некоторые из обязанностей, причислявшихся Баумгартеном к числу «совершенных» (она тяготеет к минимизации элементарного морального кодекса).

Во-вторых, различие «совершенных» и «несовершенных» («сильных» и «слабых») моральных требований приобретает у Канта остроту и энергию *оппозиции*. Первые и вторые должны не просто различаться, но различаться *по приоритету*, по разумно обоснованному предпочтению. Если этого не сделать, в царстве культуры будут возникать опасные недоразумения и конфликты.

Тема нормативных приоритетов остро ощущается в разъяснении, которое Кант предпосылает выше процитированной наиболее общей формуле очевидно обязательного и очевидно желательного. Разъяснение состоит из нескольких иллюстративных примеров. Самый существенный для обсуждаемой нами темы – *четвертый*. Приведу целиком текст этого рассуждения Канта, выполненного в стиле «барочной риторики»⁷, чтобы затем подвергнуть его детальному и пристальному анализу.

Человек, «дела которого идут хорошо, тогда как другие, он видит, вынуждены бороться с великими невзгодами (которым он мог бы также помочь одолеть их), думает: какое мне до всего этого дело? пусть себе каждый будет счастлив так, как того хочет небо или как он сам себе может это устроить; отнимать у него я ничего не буду, даже никогда ему не позавидую; но и прибавлять что-либо к его благосостоянию или помогать ему в нужде у меня нет никакой охоты! Конечно, если бы такой образ

мыслей был бы всеобщим законом природы, человеческий род мог бы благополучно существовать, и, без сомнения, даже лучше, чем когда каждый болтает об участии, о благожелательном отношении, и при случае даже старается проявить что-либо подобное, но вместе с тем также обманывает, предает право человека или вредит ему каким-либо иным способом. Но хотя и возможно, что по такой максиме мог бы существовать всеобщий закон природы, тем не менее все-таки невозможно *желать*, чтобы такой принцип имел повсеместную силу закона природы. Ведь воля, которая постановила бы подобное, противоречила бы самой себе, так как все же иногда могут быть такие случаи, когда человек нуждается в любви и участии других, между тем как таким законом природы, проистекшим из его же собственной воли, он отнял бы у себя всякую надежду на помощь, которой он себе желает»⁸.

Автор «Основоположения...» вовлекает здесь читателя в свой ключевой мысленный эксперимент, – ставит его в положение человека, который должен по своей воле устроить людское общежитие, чтобы затем жить в нем. Читателю предлагается выбрать между двумя типами *социокультурного порядка*. Первый – члены которого соблюдают элементарные категорические запреты (не лгут, не чинят произвольного насилия, не покушаются на чужое имущество, не позволяют друг другу завидовать), но вместе с тем живут по правилу «ни ты мне, ни я тебе». Акцентирую: «Пусть каждый будет счастлив, как он хочет, однако способствовать его благополучию или хотя бы помогать ему в нужде у меня нет никакой охоты».

Другой тип мысленно учреждаемого социокультурного порядка – это сообщество, в котором «каждый твердит о сострадании, о благосклонном отношении и при случае даже старается так поступать, но вместе с тем, где только можно (а это значит: как бы по всеобщему дозволению. – Э.С.) обманывает, предает право людей и тем или иным способом вредит другому».

Подвести два порядка, которые сравнивает Кант, под какие-нибудь краткие определения – дело нелегкое, но все же возможное, если привлечь к обсуждению другие кантовские сочинения, затрагивающие ту же тему «сильных» и «слабых» универсалий. Тогда делается допустимой такая таблица:

Социокультурный порядок А (режим «сильных» универсалий)	Социокультурный порядок В (режим «слабых» универсалий)
(а ₁) честность и порядочность без благожелательности	(в ₁) благожелательность, но без честности и порядочности
(а ₂) справедливость без сострадания	(в ₂) сострадание, но без справедливости
(а ₃) соблюдение прав без милосердия	(в ₃) милосердие, но без соблюдения прав

Спрашивается, что лучше? какой из этих режимов предпочтительнее?

Кант настаивает на том, что всякий разумный человек должен с логической необходимостью выбрать социокультурный порядок А, хотя бы он и чувствовал при этом, что *не может желать* общества честных и порядочных людей, погруженных в атмосферу полного взаимного равнодушия, – не может, поскольку отсутствие «любви и согласия» убивает «всякую надежду на помощь».

Нетрудно увидеть, что логически необходимый вывод Кант предъявил языком витиеватым, затрудненным, напоминающим знаменитую репризу М.Жванецкого: «Вчера раки на рынке были крупные, но по пять рублей и вчера, а сегодня – мелкие, но по три рубля и сегодня». Если долго повторять, то «сегодня» все-таки возьмет верх...

Однако спустя двенадцать лет в «Метафизике нравов» Кант обозначит свое предпочтение с большей определенностью, – с помощью риторического вопроса, то есть вопроса, предполагающего непременно положительный ответ. Звучит он так: «А не лучше ли обстояло бы дело с благом в мире, если бы вся моральность людей ограничивалась правовыми обязанностями, но [выполняемыми] с величайшей добросовестностью, а благоволение было бы отнесено на задний план и даже причислено к вещам безразличным»⁹.

Чтобы понять этот вывод, надо принять во внимание следующие обстоятельства:

1. Сравнивая два типа общественных порядков, Кант не имеет в виду каких-либо исторически известных обществ, например, общество традиционное и современное, «Gemeinschaft» и

«Gesellschaft». Он не играет в аллюзии и не привлекает к делу никаких доказательств от опыта истории. Перед нами две совершенно искусственных модели общественного союза, построенные и обсуждаемые как бы вообще вне времени, на подмостках интеллектуальной игры.

2. Оба мысленно сконструированных социокультурных порядка Кант считает несовершенными. Речь идет, соответственно, всего лишь о выборе лучшего из худшего, а не о полагании идеала.

3. Вместе с тем, тема идеала подспудно присутствует в кантовском рассуждении. Кант, конечно же, мечтает о том, чтобы общество состояло из *честных, порядочных, правосознательных* людей, которые одновременно были бы *доброжелательными и любящими*. Но весь вопрос в том, а что в этом соединении надо считать первичным, базисным, а что вторичным, производным. Мысленный эксперимент Канта (мысленный эксперимент его четвертого примера) впервые очерчивает данную проблему и намечает ее решение. Чем дальше будет развиваться морально-практическое учение Канта, тем увереннее он будет настаивать на следующем: общественный союз приближается к своему идеалу в той мере, в какой честность, порядочность и правосознание доминируют над доброжелательностью и любовью. Или, в культурологическом выражении: культура общества может считаться развитой, нормативно стойкой и цивилизованной лишь в том случае, если «сильные» моральные универсалии обладают приоритетом над «слабыми».

Это утверждение Канта было серьезным нормологическим новшеством. Но особенно обескураживающим оказался следующий смысловой акцент, сделанный автором «Основоположения...»: соблюдения «сильных» универсалий, конечно же, надо требовать раньше и строже, чем почитания «слабых», однако этого мало. Горе воспитуемому обществу, в котором «слабые» универсалии запрашиваются и культивируются с такой же жесткостью, как и «сильные». Если человек обнаруживает склонность к вранью, нарушению обещаний, воровству, захватам, насилию, несправедливости, то в этих случаях уместны и резонерство, и публичное опозоривание и даже упреждающие карательные угрозы. Но все это недопустимо (категорически недопустимо!) в обращении с теми, кто всего лишь недоброжелателен, нестрадателен, нелюдим...

В спонтанной (порой и просто неосознаваемой) доброжелательности, сострадательности, общительности человек должен признаваться свободным, как и в ригоризме сознательного выбора, обозначаемого понятием автономии. Обе эти свободы заслуживают одобрения и нуждаются в едином правовом обеспечении¹⁰.

Никто до Канта подобного парадокса не заявлял. Это смущало уже как общее суждение, касающееся благонравия. Это шокировало, когда выяснялось, что по учению о категорическом императиве в разряд «слабых» всеобщих максим с логической необходимостью попадает христианская заповедь *любви к ближнему*.

Недоумение, быстро перераставшее в возмущение, охватило прежде всего theologов-моралистов, причем не только тех, которые принадлежали к казенному придворно-пиетистскому клану. В тон оскорбленного благочестия нередко впадали и теологи-моралисты просветительской, вольфианско-баумгартеновской чеканки.

Как? Любовь к ближнему – слабая моральная норма? – Да нет другой, которой мы подчинились бы с такой же страстью, с такой же готовностью сокрушить всех, кто ее чурается. Любовь к ближнему не терпит понуждения? – Да нет у нее лучшего соратника, чем безоговорочная, принуждающая нетерпимость к равнодушию!

Подобные риторико-полемические сентенции раздавались тем чаще, чем выше подымался авторитет философа из Кёнигсберга. Можно сказать, что к концу 1780-х гг. они уже предвещали официальное мероприятие, отдаленно напоминающее *отлучение Толстого от церкви, случившееся у нас в России столетие спустя*.

В 1794 г. была завершена «Религия в пределах только разума», где под формой критики «статутарной религии» осуждались многие правила богослужения и благочестия, санкционированные как католической, так и протестантской церковью¹¹. Через несколько месяцев после ее издания король Пруссии Фридрих Вильгельм II особым указом запретил Канту высказываться по религиозным вопросам. Указ был подготовлен по наущению тогдашнего министра просвещения, клерикала Вельнера и содержал следующую предупредительную угрозу: «Наша высокая персона с большим неудовольствием замечает, что вы пользуетесь своей философией для искажения и принижения некоторых главных и основных учений Священного Писания и христианства. Мы требуем от вас немедленного добросовестного отчета и надеемся, что впредь вы

не будете совершать подобных проступков <...> В противном же случае, в случае продолжающегося упорства, неукоснительно последуют неблагоприятные для вас распоряжения»¹².

Тема непринужденности как неперменного качества христианской любви к ближнему в «Религии в пределах только разума» специально не обсуждается. Но какой была бы в этом случае позиция Канта, позволяют судить два фрагмента.

Во-первых, решительное различие благочестия в силу *страха божьего*, а это значит «из обязательного (подданнического) долга», и благочестия как *любви к Богу*, то есть «по собственному свободному выбору и из благорасположения к закону»¹³.

Во-вторых, разъяснение евангельской формулы «иго Мое благо и бремя легко» (Мф, 11, 30). Этим, говорит Кант, Учитель Евангелия хотел сказать, что «требования его *не обременительны*, ибо каждый сам сознает необходимость их исполнения и, следовательно, ему ничто не навязывается»¹⁴.

* * *

Кант не оставил отдельного сочинения (хотя бы очерка), посвященного нормологической оценке заповеди «возлюби ближнего своего». В цензурных условиях тогдашней Пруссии это было если не невозможно, то крайне рискованно. Но совершенно очевидно, что данная тема крайне его интересовала и, если угодно, напрашивалась на манифест.

«Любовь как склонность не может быть предписана через заповедь», – отчеканивает он в «Основоположении...», и далее разъясняет: морально-практическому суждению подлежит лишь то, что «кроется в воле, а не во влечении чувств, в принципах действия, а не в трогательной участливости. Только такая (в терминологии Канта «*практическая*, а не *патологическая*». – Э.С.) любовь может быть предписана как заповедь»¹⁵.

Наконец, в «Метафизике нравов» (1797) мы находим следующую важнейшую декларацию: «*Долг любить* – бессмыслица [...] Всякий долг есть *принуждение*, если даже это *самопринуждение* согласно определенному закону. Но то, что делают по принуждению, делают не из любви». Совсем иное – «*делать* добро другим

людям по мере наших возможностей, это есть долг, причем независимо от того, любим мы их или нет». И этот долг «ничуть не потерял бы своего значения, даже если бы мы вынуждены были сделать печальное заключение, что наш род человеческий, увы, не годится для того, чтобы мы могли признать его достойным особой любви [...]»¹⁶. Несколькими страницами далее Кант, развивая эту же тему, объявляет войну наставникам и воспитателям, которые, превознося любовь к ближнему, «на каждом шагу расставляют обязанности, как капканы». Они считают себя служителями добродетели, а на деле являются ее фанатиками (например, под флагом любовной заботы предписывают, должен я любить мясо или рыбу, пиво или вино). Они занимаются постыдной *микроманией*, «и если включить ее в учение о добродетели, то ее господство превратится в тиранию»¹⁷.

Тексты, которые я цитирую, не образуют систематического целого и содержат терминологические неувязки. Вместе с тем, их сквозной пафос совершенно ясен: Кант требует нормативного оформления горькой констатации «сердцу не прикажешь», перевода ее в модус решительного запрета: *нигде и никогда нельзя приказывать сердцу*. Поскольку любовь к ближнему есть неоспоримо сердечное дело, в обращении с ней категорически недопустимы никакие императивы приказного типа. Ее нельзя предписывать, назначать, вымогать, стимулировать штрафами или наградами.

Можно сказать, что максима «не предписывай любви нигде и никому, ни другому, ни самому себе» – это у Канта одна из «сильных» моральных универсалий, которая имеет в виду совершенно специфическую метаморальную задачу. Она должна обеспечить *правильное отношение* к максиме «возлюби ближнего своего» как к универсалии «слабой». Она представляет собой минимальное, азбучное требование особой *культуры доброжелательства* и вместе с тем минимальную нормативную предпосылку (условие возможности) того, чтобы доброжелательство (любовь, участие, сострадание) стало неременной и естественной компонентой *бытующей общей культуры*.

В развернутом виде это можно представить так: чтобы в обществе было все больше обоюдлюбящих ближних, необходимо решительно пресечь предписательное, приказное, моралистически принудительное культивирование любви к ближнему¹⁸.

Общество вправе желать, чтобы его члены были добрыми, отзывчивыми, сострадательными, но не должно требовать этих качеств. Самое страшное, что может случиться, – это если доброжелательность начнут насаждать теми же способами, какими отвращают от злобности, лжи, произвола и насилия. Далекое от сентиментальности и потакания, воспитание любви должно быть социально тактичным, основывающимся на началах *вежливости и уважительности*.

Уважение к достоинству лица – сквозной мотив всего морально-правового учения Канта. В **определениях категорического императива** он обозначен понятием «цели самой по себе», заслоняющим человека от тотальной утилитарной экспансии (от обращения с ним «только как со средством»)¹⁹. В теории права это базисная презумпция и общее измерение всех прав человека («неотчуждаемых личных прав»). В **теории добродетели Кант разными способами** (и до навязчивости упорно) настаивает на том, что любовь к ближнему может цениться и ставиться в заслугу только тогда, когда она соединена с уважением к достоинству ближнего, а потому отначала принимает во внимание его особые запросы, его собственные представления о счастье и благополучии, его неповторимо индивидуальное целеустремление. В заключительных разделах «Метафизики нравов» он доказывает, что «любовь как симпатия» через «долг свободного уважения к другим» делается «аналогичной правовому долгу – ни у кого не отнимать его *свое*». И далее, доходя до максимализма: «Долг любви к ближнему [...] это долг делать *цели* других (если только эти цели не безнравственны) *моими*»²⁰.

Долг любви, не опосредованный уважением к лицу, не позиционированный этим уважением, отвлеченный от индивидуального целеполагания ближних²¹, есть казенная принуда и фальшь. Последнее справедливо для всех видов человеколюбия, будь то любовь мужчины и женщины, родительская и братская любовь или любовь правителя к подданным.

Кант задает тему свободы как атрибутивного качества любви и впервые в европейской культуре привлекает внимание к неприглядным и бедственным явлениям, которые порождает (или может породить) предписательно-принудительная любовь.

Представьте себе, рассуждает он, что энергичное внушение наставников вынудило молодого человека быть благосклонным ко всем ближним и доверять всем без разбору. Что, скорее всего, случится дальше? – А вот что: «Если его, не дай Бог, кто-либо бессовестно обманет, то он раскается во всем, что делал до сих пор, сменит свое убеждение на обратное и выработает правило никогда и никому более не делать добра»²².

Используя одно из ключевых понятий кантовской психологии, можно сказать, что Кант в данном случае говорит о логически оправданном превращении принудительно культивируемой любви в *мизантропию*.

Обсуждая аналогичные сюжеты в статье «О неудаче всех попыток теодицеи» (1791), Кант тревожится о том, что в обществе все чаще наблюдается «симуляция убеждений» и «симуляция чувств». Терминология поразительная для XVIII столетия! Кант смотрится здесь как психопатолог культуры, который вводит новый диагностический латинизм и при этом заглядывает в лексикон нашей современности²³. И что самое замечательное, смысл выражения «симулянтное чувство» он мог бы внятно разъяснить, обращаясь к своему собственному наследию.

Уже в 1781 г. Кант с предельной определенностью заявлял: «Любовь из чувства долга [...] притворна»²⁴.

Притворство как стандартное выражение и следствие предпринимательно-принудительной любви – такова целая программа для последующего социально-психологического наблюдения и изучения.

Как ведет себя субъект симулянтной любви? Что претерпевает ее объект, ее жертва? Какие мотивации возникают на обеих сторонах этой обоюдомучительной связи?

XVIII век – хотя феномен притворства, жизнь по формуле «казаться, а не быть» (*«pas être, paraître»*) уже хорошо ему известны, – только приступает к артикуляции этих вопросов. Тяжесть их философски значимого осмысления приходится на XIX столетие. Начало, скорее всего, кладет Стендаль, но самую трудоемкую часть работы прodelывает русская художественная литература и прежде всего – Л.Н.Толстой.

Я не принадлежу к цеху толстоведов и не посягаю на сколько-нибудь масштабный вклад в освещение темы «Толстой о любви», где нельзя чувствовать себя компетентным, если ты не посвятил ей годы жизни²⁵. Парадоксальный замысел моего очерка заключается в том, чтобы ввести художественную прозу Толстого в проблемное поле *кантоведческого анализа*. Я хотел бы привлечь внимание к тем фрагментам его сочинений, которые могут звучать как прямой или косвенный отклик на кантовскую тему предписательно-принудительной, а потому притворной любви. Таких фрагментов немало: с симулякрком любовного чувства (грубым, лукавым или утонченным) мы встречаемся в трилогии «Детство. Отрочество. Юность»²⁶, далее – в «Казаках», в «Войне и мире» и «Анне Карениной», в «Живом трупе» и «Воскресении», в десятке рассказов. Скромный формат очерка заставляет, однако, и здесь делать скупой выбор. Я позволю себе поэтому сосредоточить внимание на выразительных эпизодах романа «Анна Каренина» и обращаться к иному материалу толстовского наследия лишь в той мере, в какой он запрашивается их анализом.

Немногие помнят курьезную историю, приключившуюся с Кити Щербацкой во время пребывания ее «на маленьких немецких водах»²⁷ (главы XXX–XXXII второй части романа, которые литературоведы иногда называют «курортным эпизодом»). Если история эта и въелась в память, то, скорее всего, тем читателям «Анны Карениной», которые были также читателями Канта и уже поломали голову над его текстами.

Разными (порой весьма сложными) способами Кант разъяснял, что любовь, сострадание и участие имеют ценность лишь тогда, когда они неподдельны и уместны. Но для этого требуется искреннее влечение и даже «дар сердца».

Не лгать и не чинить насилия человек должен при любых обстоятельствах (независимо от обстоятельств), а вот благодетельствовать, не считаясь с обстоятельствами, не имея ни таланта, ни живого интереса к распознаванию неповторимых жизненных ситуаций, – опасно, а иногда и безнравственно.

И вот что происходит с героиней Толстого. Подчиняясь моральной моде, Кити отдается делам милосердия и ... сеет несчастья. Она, если помните, благодетельствует непрошено, вторгаясь в жизнь бедного семейства больного живописца Петрова. Безмерную заботливость княжны Щербацкой Петров в какой-то момент начинает воспринимать как род платонической симпатии. В художнике (отвратительном для Кити, как все чахоточные) рождается ответное возвышенное чувство. Оно вызывает ревность у супруги Петрова, приниженной Анны Павловны. Начинается раздор в семье. *Сострадание по романтическому стандарту усугубляет тяготы страждущих*²⁸.

Лишь совесть Кити (чувство стыда за то, что посвятила себя добрым занятиям, к которым, однако, не имела ни призвания, ни склонности) прерывает эту невеселую комедию.

Княжна *взрывается* стыдом, но признания, которые она выплескивает, в этическом отношении снайперски точны и могли бы лечь в разъяснительные примечания к некоторым кантовским текстам: «И поделом мне, поделом <...> Поделом за то, что все это было притворство, потому что это все выдуманное, а не от сердца <...> потому как делала то, чего меня никто не просил». И далее: «Я не могу иначе жить, как по сердцу, а вы живете по правилам». И чуть ранее: «Нет, теперь я уже не поддамся на это! Быть дурною (имеется в виду: не чувствующей никакого долга любви и милосердия. – Э.С.), но по крайней мере не лживой, не обманщицей»²⁹.

Дела милосердия, неподъемные для Кити, по общему признанию, удаются ее новой подруге Вареньке, исполняющей их со спокойствием, осмотрительностью и тактом.

Варенька «всегда занята: или уводит с вод детей русского семейства, или несет плед для больной и укутывает ее, или старается развлечь раздраженного больного, или выбирает и покупает печенье для кого-то». Причем делает это «самым натуральным образом». Всем она нравится, и многие называют ее ангелом.

Зато вот «любовь к полюбившемуся мужчине» и устройство брака – это, как мы узнаем в дальнейшем, Вареньке решительно не удастся. В распознавании и подхватывании чужой симпатии она так же бесталанна, как Кити в исполнении заповеди «благодетельствуй ближним своим». Да и сами дела милосердия, кото-

рыми Варенька неустанно занята, совершаются ею как бы помимо чувств. Ангел по общему признанию, она одновременно подведена автором под жесткую метафору «прекрасный цветок без запаха».

Представим себе, что Иммануил Кант получил возможность заглянуть в роман Льва Толстого и ознакомился с историей пребывания семьи Щербацких «на маленьких немецких водах». Какие соображения прежде всего зародились бы в его голове?

Я полагаю, что Кант незамедлительно вспомнил бы *четвертый пример* из своего «Основоположения к метафизике нравов». В Вареньке и Кити он с изумлением увидел бы **примерных представительниц** двух обрисованных им образов мысли (соответственно, двух социокультурных порядков: А и Б, которые обозначены в составленной мною разъяснительной таблице). Варенька презентировала бы «порядок А», и ее образ мысли Кант с педантичной старомодностью мог бы маркировать как «*вежливость³⁰ при недостатке любви*». А вот Кити Щербацкую он, мне думается, непременно соотнес бы с «порядком Б», поставив против ее имени: «*любовь при недостатке вежливости*».

Автор «Основоположения...» мог бы, далее, с полным основанием заявить, что роман «Анна Каренина» подтверждает некоторые заветные его мысли. В самом деле: Толстой выразительно говорит о том, что позиции обеих его героинь далеко не совершенны, и вместе с тем позволяет увидеть, что в практике филантропии «вежливость при недостатке любви» более уместна, чем «любовь при недостатке вежливости». Вареньке надо отдать *предпочтение* перед Кити, хотя бы и с оговоркой, что это всего лишь «лучшее из худшего». Кант, я полагаю, пожалел бы в этой связи, что не может потолковать с Толстым о своем идеале добродетельного поведения (идеале такой любви к ближнему, которая базируется на *принципе* вежливости и уважительности и в порядке самоограничения связывает себя этим принципом). Кант мог бы с уверенностью предположить, что автор замечательного романа не отринет этого идеала и даже, возможно, увлечется им.

На этом удивительные смысловые совпадения между трудноодолимым текстом «Основоположения...» и увлекательным рассказом о Кити и Вареньке, увы, оканчиваются. Далее следуют этические новаторства Толстого, указывающие за горизонт кантовского рассуждения.

Кант мог бы увидеть, что Толстой вводит прямо в проблемную раскладку *четвертого примера* вопрос о пагубной «симуляции убеждений и чувств», чего не делалось в «Основоположении...». Канту, далее, пришлось бы крепко задуматься над тем, что по наблюдениям и суждению Толстого в симуляции этой повинны не столько сама Варенька или Кити, сколько *всё сообщество филантропов*, в которое обе они включены. Наконец, Канту открылось бы, что, как это ни парадоксально, «симуляция убеждений и чувств» поражает Вареньку с ее преферентной «вежливостью при недостатке любви» гораздо серьезнее, нежели Кити, согрешившую «любовью при недостатке вежливости».

Чтобы разобраться в этих возможных для Канта недоумениях, надо пристально взглянуться в судьбу и характер Вареньки.

«М-ше Варенька, как ее все называют», не принадлежит к положительным, тем более к идеальным героиням. Толстой не любит этот персонаж. Рассказ о Вареньке сперва ведется в регистре сдержанной и мягкой иронии (автор, что называется, подтрунивает над благочестивой девицей). Далее ирония делается жесткой, а в конце «курортного эпизода» заостряется до сарказма. Читатель шаг за шагом приближается к пониманию того, что высокую культуру милосердия, которую обнаруживает Варенька (ее сдержанность, скромность, тактичность, ее «равнодушие к похвалам» и умение «пренебрегать всем, быть независимо спокойною»³¹), нельзя поставить ей в заслугу. Это не самодисциплина, не «характер» в смысле Канта, а просто нажитый «темперамент». Не норма-рамка, в которую надо ввести страсть доброжелательства, чтобы она перестала быть слепой и сделалась цивилизованной, а формальное выражение отсутствия какой-либо страсти.

Толстой скупо, но достаточно определенно обозначает своеобразную телесно-душевную дефективность своей героини: «М-ше Варенька <...> была не то, что первой молодости, но как бы существо без молодости: ей можно было дать и девятнадцать и тридцать лет <...> Она была бы хорошо сложена, если бы не слишком большая сухость тела и несоразмерная голова по среднему росту». И далее: «Она не могла быть привлекательною для мужчин», поскольку ей недоставало «сдержанного огня жизни и сознания своей привлекательности»³².

Может быть, Варенька просто фригидна, и имеет смысл поговорить о комплексе неполноценности, сублимациях и компенсациях? Нет, Толстой не дает для этого достаточных оснований и даже находит нужным сказать пару слов о вполне полноценной, но поломанной, романтической девичьей любви.

М-ше Варенька, скорее, просто анемична, и ее действия напоминают порой движения марионетки. Но тогда – что сделало ее такой и кто кукловод?

Вот вопросы, к которым Толстой ведет читателя и ответом на которые станет масштабный социокультурный фарс.

Главный герой всего «курортного эпизода» – герой собирательный. Это субсословное дворянско-чиновное сообщество, приезжающее «на маленькие немецкие воды». Оно «кристаллизуется вокруг нескольких титулованных особ», определяя каждому его «определенное и неизменное место»³³. Оно, как «известный круг лиц», формирует общее мнение, или, если говорить современным языком, житейски-повседневное, судящее и властное, *конформистское сознание*.

Люди, приезжающие на воды, думают прежде всего о здоровье, и для них естествен интерес к наиболее страждущим, к тяжелобольным. Однако пробуждающееся при этом сострадание (весьма часто – покаянно-искупительное) недолго остается непринужденным и спонтанным. Оно приобретает конформно-групповой характер, организуется и комплектуется как господствующая *мода на милосердие*. Доброжелательство подводится под одобрение или неодобрение влиятельных лиц, становится состязательным, демонстративным, показным. Все это лаконично, точными мазками зарисовывается Толстым.

Конформистское сознание – сквозная тема всех его романов. Оно обследуется здесь сверху донизу: от высшего света – до переисудов в крестьянской общине.

Одно из замечательных завоеваний романа «Анна Каренина» – это решительное введение проблематики конформизма в осмысление любви и доброжелательности. Тем самым вопрос о непринужденности любви из проблемы *общекультурной* (как это было у Канта) превращается в проблему *массовой культуры*, хотя понятия этого у Толстого, разумеется, еще нет. Сострадание, сочувствие,

благорасположение предстают перед нами в качестве коллективно-групповых душевных состояний, которыми можно манипулировать: они кем-то задаются и регулируются.

Подобного явления кантовская догадка о «симуляции убеждений и чувств» еще никак не предполагала. Толстой видит его как феномен, но еще не имеет средств для его социологического описания и анализа, а потому обращается с ним как с образованием загадочным (по-подлому загадочным!), для изображения которого (здесь, пожалуй, уместно вспомнить о романтической иронии Гофмана и Шамиссо) более всего подходит язык заведомых недосказанностей, намеков и пасквиля.

Сообществом, собирающимся «на маленьких немецких водах», управляют не только всем видимые высокие особы. У него есть еще скрытые, по-масонски засекреченные верхи. Они действуют, запуская в публику сплетни, наветы, легенды.

Какого рода лица входят в эти верхи, Толстой демонстрирует на примере мадам Шталь, – персонаже, детективно интересном. Все, что о ней известно, известно лишь по слухам, а более надежные свидетельства можно выбить лишь из людей исключительной осведомленности.

Русская дворянка, мадам Шталь, уже более десяти лет живет за границей. Прямых контактов с соотечественниками избегает, но умеет добиться, чтобы с ее мнением считались. «Одни говорили, что мадам Шталь сделала себе общественное положение добродетельной, высокорелигиозной женщины», другие принимали ее за то, за что она себя выдавала, то бишь – за «самое нравственное существо, жившее только для добра ближнего <...> Никто не знал, какой она религии – католической, протестантской или православной; но одно несомненно – она находилась в дружеской связи с самыми высшими лицами всех церквей и исповеданий»³⁴.

По счастливой случайности Кити Щербацкой, благоговеющей перед мадам Шталь, удастся узнать о ее *пиетистской* идейной завербованности. В пиетизме мадам чтит религию таинственную, связанную с рядом прекрасных мыслей и чувств. Нравственная же суть пиетизма усматривается ею в самозабвенном преклонении перед благодатью Божьей, выражающем себя в готовности благодарить Бога за все, даже за всякое несчастье, и видеть, что для Христа нет ничтожных горестей³⁵.

Таков новый *романтический пиетизм*, исповедуемый и проповедуемый мадам Шталь. Князь Щербачкий, умудренный жизнью шутник, давний знакомый мадам Шталь, но, в общем-то, чужак в карлсбадском субсословном сообществе, подсмеивается над этими воззрениями. Но совсем иначе относится к ним его дочь.

Кити – прозелитка мадам Шталь. Именно под ее влиянием и влиянием Вареньки Кити начинает верить, что «стоит только забыть себя и других, и будешь спокойна, счастлива и прекрасна»; что у христианского сострадания не может быть излишеств и крайностей; что хорошо бы милосердствовать как-нибудь романтически, например, читая Евангелие преступникам³⁶. И, разумеется, не одна Кити думает так. К тому же пиетистскому снадобью пристылась некая Аline Шталь и кто-то еще и еще. В своем отъединении и загадочности мадам Шталь многим интересна и на многих влияет, добываясь, если угодно, салонного единомыслия всей маленькой толпы, собирающейся на целительный водопой³⁷.

Главное, что интересует маленькую толпу – это сам *образ жизни* по-масонски таинственной госпожи. Живет же она по тщательно продуманной легенде – по сочиненному житию новой, аскетически умеренной, романтико-пиетистской святой. Мадам Шталь выглядит как «болезненная религиозная женщина», которая отдает заботе о ближних последний остаток сил. На людях она появляется не иначе, как в колясочке, которую катит работник-немец.

Далее следует блестяще сработанный пасквиль. Кити (а с нею и читатель) узнает, что мадам Шталь десять лет не встает с постели, потому что... «Потому что коротконожка. Она очень дурно сложена»³⁸.

«О нет, папа!» – горячо возражает Кити, однако иконный образ, так долго ее очаровывавший, безвозвратно исчезает, «как фигура, составившаяся из брошенного платья, исчезает, когда поймешь, как лежит это платье»³⁹. Но дело не только в этом. Ведь тут же обнаруживается, что есть по крайней мере один человек, который уже давно, уже отначала знал о прямом лицедействе, чинимом мадам Шталь на арене благочестия. Знал, но вместе с нею скрывал его и активно, трудолюбиво в нем участвовал.

Человек этот – Варенька.

М-ше Варенька – приемная дочь мадам Шталь, целенаправленно ею воспитанная. Среди предположений, которые высказываются по ее адресу, есть и такое: «наемная помощница». Это неверно

de jure, потому что мадам Шталь ничего не платит Вареньке за услуги сиделки. Но это верно *de facto*, поскольку Варенька материально зависима от мадам и беспрекословно подчиняется ее воле. На поприще милосердия она прямая наемная работница, которая благочестивым усердием зарабатывает реноме святой для своей лицемерной мачехи и госпожи.

У ангельски добродетельной **m-lle Вареньки есть, если разобраться**, только одна добродетель – *послушание*. Да и она по строгому (прежде всего - кантовскому) счету добродетелью не является, ибо Варенька послушна не из долга, добровольно на себя возложенного, а в силу все той же материальной зависимости. Варенька послушно благочестива, а ее послушание есть привычка подневольности, претерпеваемой с детства. Это многое объясняет в характере героини.

Анемичность Вареньки можно считать таким же прирожденным качеством, как и «несоразмерная голова по среднему росту». Тексту Толстого это, в общем-то, не будет противоречить. Но, на мой взгляд, куда более правильным является другое толкование. В **российском дискурсе 70–80-х гг. XIX в. оно звучало бы так: анемичность Вареньки есть прежде всего «продукт ее воспитания, среды и материального положения»**. Это соответствует психологическим и педагогическим суждениям Толстого. Это подтверждается любопытным косвенным свидетельством.

Давно замечено, что у **m-lle Вареньки есть предшественница** и провозвестница. Такова благопристойная Соня (Сонечка) из «Войны и мира».

И **Вареньку, и Сонечку автор недолюбливает; обе подведены им под сдержанную иронию**, обе «скорее красивы, чем дурны», обе анемичны, обеим контрастно противостоят образы женщин, способных к полнокровной любви (Кити Щербацкая и Наташа Ростова). Но самое существенное в том, что обе они (и Варенька, и Соня) суть *приемные дочери, воспитанницы и бесприданницы*. Для времени Толстого это фигуры, жестко очерченные социально.

M-lle Варенька именно *бесправностью, униженностью и бедностью своей* вовлечена в лицемерное романтико-пиетистское царство, обустраиваемое госпожой Шталь. Она пригнана и адаптирована к нему, что называется, до мозга костей – до неизлечимых

душевных дефектов. Она – покорная усердная жертва подневольного морального мира, который Кити Щербацкая проклянет весь целиком, трижды повторив точное обвинение, когда-то в кабинетном уединении найденное Кантом. «Притворство! притворство! притворство!» – вот что в отчаянии прокричит она⁴⁰.

Обвинение будет брошено в лицо благочестивой новой подруге!

Вместе с тем, Кити не отвергнет Вареньки, и та делается частой посетительницей усадьбы Левиных в Покровском. Кити уже хорошо понимает, что добродетели Вареньки стоят ничуть не больше, чем добродетели самой мадам Шталь. Но рассудительное, взвешенное сострадание берет верх. Кити видит, что Вареньку трудно *в чем-либо обвинить*. Возможно даже, догадывается, что эту жертву воспитания и среды ждет особо горькая духовная участь, поскольку она бессильна для целительного нравственного обновления, в которое сама Кити уже вступила. Именно здесь, мне думается, разгадка парадокса, которого не мог не обозначить Кант, если бы он оказался читателем «Анны Карениной»: Варенька с ее «вежливостью при недостатке любви» повреждена миром лицемерного доброжелательства гораздо серьезнее, чем Кити с ее «любовью при недостатке вежливости».

Потрясение, перенесенное Кити, внутренне преобразует ее. Она проходит через состояние «умоперемены» – *μετάνοια* (*metanoia*): слово, которое в греческом тексте Евангелия использовалось для перевода «раскаяния». Толстой так повествует об этом: «Она как будто очнулась; почувствовала всю трудность без притворства и хвастовства удержаться на той высоте, на которую она хотела подняться; кроме того, она почувствовала всю тяжесть этого мира горя, болезней, умирающих, в котором она жила; ей мучительно показались те усилия, которые она употребляла над собой, чтобы любить это, и поскорее захотелось на свежий воздух, в Россию, в Ергушово <...>»⁴¹.

Из контекста универсальной по притязанию, предписательно-принудительной, а потому притворной любви Кити Щербацкая вырвется, как мы знаем, навстречу любви наивно непосредственной, прямой и непринужденной, замкнутой на экзистенциальный проект *прочной семьи по любви*. Но не всем так везет. Контекст предписательно-принудительной, а потому притворной любви, случается, выбрасывает и под поезд.

«Курортный эпизод» мало интересовал толстоведов; я не знаю ни одного развернутого его толкования. Иное дело фрагменты «Анны Карениной», за интерпретацию которых я принимаюсь теперь. Седьмая часть романа, рассказывающая о том, как Анна движется к самоубийству, обсуждалась десятками исследователей. В ней нет ни одного непроговоренного экзистенциально значимого эпизода. И все-таки я надеюсь, что мой замысел *кантоведческого прочтения Толстого* позволяет по-новому осмотреть это богатейшее смысловое поле.

Сразу обозначу, что меня прежде всего будет интересовать. В лекциях 1781 г. Кант высказал догадку о том, что крушение предписательно-принудительной, а потому неизбежно неподлинной любви к ближнему, скорее всего, будет иметь своим следствием глубокую мизантропию. Но возможен и иной (аналогичный) вопрос: а не торжествует ли мизантропия и в том случае, когда человек обнаруживает, что *любовь Другого*, которая так значима для него, была любовью предписательно-принудительной, а потому неподлинной? Не начинается ли духовно разрушительная работа мизантропии уже тогда, когда Другой всего лишь *дает повод сомневаться*, что его любовь неподдельна⁴²?

Юрист, расследующий самоубийство Анны, с криминологической уверенностью мог бы утверждать, что основным мотивом, который бросил ее под поезд, было подозрение, что Вронский любит ее *через силу*, а его доброта и нежность давно уже *притворны*.

Сама Анна выражает это переживание с поразительной точностью, продуманностью и концептуальной энергией: «Если он, не любя меня, из *долга* будет добр, нежен ко мне, а того не будет, чего я хочу, – да это хуже в тысячу раз даже, чем злоба! Это ад!»⁴³.

В только что процитированном тексте есть одна приметная странность. Слово «долг» Толстой выделяет курсивом (прием, используемый им крайне редко). Почему?

Стилистически и интонационно слова Анны представляют собой нерасчленимое эмотивное целое: она почти кричит. А какие курсивы могут быть в крике? – Крик закурсивлен целиком.

Используя курсив, Толстой, на мой взгляд, дает понять, что душевный крик Анны одновременно представляет собой оценочное суждение со своим ключевым словом и что суждение это может и должно сопоставляться с другими достаточно общими высказываниями, уже бытующими в культуре.

Понятие долга – терминологическая эмблема морально-практической философии Канта, а Толстой – мыслитель, который философию эту исключительно высоко ценил. Загляните в именной указатель к сорок пятому тому Полного собрания сочинений, где помещен «Путь жизни», последнее масштабное творение Льва Николаевича, включившее в себя наиболее одобряемые им изречения мудрых людей. ... Загляните, и вы увидите, что Кант вспоминается тут чаще, чем любой другой философ прошлого (чаще даже, чем Шопенгауэр, к которому яснополянский гений в семидесятых годах XIX в. питал едва ли не оккультное почтение).

А теперь вспомним кантовскую «**Метафизику нравов**», в которой говорилось (я повторяю): «*Долг любить* – бессмыслица <...> Всякий долг есть принуждение <...>, а то, что делают по принуждению, делают не из любви».

Не есть ли горькое озарение Анны просто незакавыченная цитата из Канта? В обоих текстах, кантовском и толстовском, закурсивлено *одно и то же*; тексты совершенно совпадают по содержанию, – просто на место слов «это бессмыслица» поставлено «это ад».

Предположение мое, увы, неправильно. Блестящее исследование, проведенное А.Н.Кругловым, показывает, что Толстой едва ли когда-нибудь штудировал «Метафизику нравов» и уж точно не знал ее на момент написания «Анны Карениной».

Но значит ли это, что Кант здесь вообще неприменим? Давайте взглянем в исторические обстоятельства.

Первое знакомство Толстого с текстами Канта состоялось в 1869 г.: он просмотрел «Критику чистого разума» во французском переводе. Можно с уверенностью утверждать, что он со вниманием прочел во второй ее части «Учение о методе». Пометки, оставленные Львом Николаевичем на полях экземпляра, который до сих пор хранится в его яснополянской библиотеке, позволяют увидеть, что он обратил внимание на высказывания Канта о порочности, притворстве и лицемерии, допускаемых человеческой природой.

Для нашей темы существенно далее, что Толстой ставит «пять с плюсом» против следующей декларации Канта: «Мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их». «На пятерку» оценивается и заключение Канта о том, что человеческая душа «питает естественный интерес к моральности, который следует развивать»⁴⁴.

В годы, предшествующие сочинению «Анны Карениной» (1870–1872), Лев Николаевич никакого интереса к изучению кантовского наследия не обнаруживает. Но вот в декабре 1877, вскоре по завершении романа, он пишет Н.Н.Страхову: «Одного мне еще нужно – это Кантову этику, [называется она], кажется, «Критика практич[еского] разума». Через неделю та же просьба повторяется в письме к А.А.Фету: «Критика *der reinen Vernunft* у меня есть – мне нужно Критику практического разума. Мне кажется, что есть такая»⁴⁵.

Я с большой степенью уверенности предполагаю, что время работы над «Анной Карениной» (1873–1877) было временем вызревания *серьезного кантоведческого интереса Толстого*. Кант давно известен ему по чужим пересказам и оценкам – известен как *выдающееся явление немецкой культуры, отмеченное в русской культуре* («философ долга», «певец звездного неба и нравственного закона»). Кант ориентировочно обследован в 1869 г. *по его важнейшему философскому тексту*. Почему не допустить, что он не раз вставал перед умственным взором Льва Николаевича, размышлявшего над характерами Анны и Кити, Левина и Каренина (особенно Каренина)⁴⁶?

Поэтому я отваживаюсь утверждать также и следующее: формула, в которую отливается горькое откровение Анны («любовь из долга <...> это ад») лежит в кантоведческом горизонте Толстого, хотя бы еще и не читавшего ни «Критики практического разума», ни «Основоположения...», ни «Метафизики нравов».

Кант предупреждал: любовь из долга этически противоречива, а тот, кто следует ей на практике, лишь симулирует чувство и оскорбляет тех, к кому оно обращено. Толстой в оценочном суждении, вложенном в уста мятущейся героини, форсирует никогда не читавшуюся им мысль Канта. Любовь из долга хуже злобы, – заявляет он. В морально развитом человеке она не может не вызывать отвращение и ужас.

Прежде, чем двигаться дальше, я должен сделать разъяснение.

Рассматривая вопрос о воздействии и последствии симулянтной любви, мы можем совершенно отвлечься от загадки, которая давно тревожит дотошных литературоведов: справедливо ли подозрение Анны в отношении Вронского? Действительно ли его неподдельная любовь уже иссякла и опустилась до притворства, практикуемого разве что по долгу? Однозначного ответа на эти вопросы роман не дает. Спорить об этом можно десятилетиями.

Я сам склонен считать, что подозрение Анны несправедливо, что она находится во власти болезненной мнительности. Но это ничего не меняет. Посткантовский тезис, вычитанный мною у Толстого, даже форсируется при этом допущении: притворная любовь из долга настолько невыносима для Другого, что для ее душевно разрушительного воздействия достаточно уже одного подозрения в притворстве.

Кроме того, догадки Анны весьма убедительны с социально-психологической точки зрения. Ею владеет не просто субъективная иллюзия, а скорее объективно-принудительная видимость. Все факты, которые ее тревожат, легко укладываются в концепцию *пристойной внебрачной любви*, исповедуемую известным субсословным кругом (вспомните, что я говорил о конформизме и моде на милосердие, разбираясь в «курортном эпизоде»). Субсословный круг Вронского – это придворное высшее офицерство. Достойным адюльтером считается здесь такой, который отвечает критериям светского честолюбия. Если внебрачная любовь затухает, но прекратить ее трудно, офицер обязан длить любовь, руководствуясь *долгом приличия*. Анна находит исчерпывающее разъяснение всех неясностей, когда додумывается до следующей цинической формулы: «Он хвастался мною, ища тщеславного успеха <...> Теперь это прошло».

С момента, когда найдена подобная логическая подстава, Анна Аркадьевна ввергнута в процесс методичного морального саморазрушения.

Быстро устанавливается его доминанта – *отмщение*.

Если человек просто разлюбил (если случилось «уменьшение любви», как в какой-то момент выражается Анна), он может быть и понят, и прощен.

На безжалостное «сердцу не прикажешь» отвечают горьким, тяжким, но все-таки не смертельным «насиленно мил не будешь», – и дело с концом. Но коль скоро разлюбивший вступает на путь лицемерия, отвечающего обязующему конформизму его круга, и своей ложью наносит рану той, кого любил, он заслуживает возмездия.

В начале XX века, в пору, когда Э.Дюркгейм писал свою выдающуюся работу «Самоубийство», статистика обнаруживала, что мотив отмщения присутствует едва ли не в 60 % всех случаев суицида.

Одно из великих научно-психологических предвосхищений Толстого, еще ничего не знавшего о подобной статистике, состояло в выдвижении отмщения на роль элементарного, но определяющего побудителя в предсмертном поведении самоубийцы.

«Мне отмщение, и Аз воздам». – Как известно, эти слова из Библии выбраны Толстым в эпиграф к «Анне Карениной». Они задуманы в качестве морали, которая замкнула бы роман наподобие басни, и скрытым смыслом подостланы в разрешение нескольких коллизий, пережитых его главными героями⁴⁷.

Но, на мой взгляд, слова эти нигде так действительно не подразумеваются, как при конструировании трагедии самой Анны. Ею овладела и повела ее под поезд причудливая работа растлевающей *отмстительного воображения*.

Она начинается с гротескного очернительства, обращенного непосредственно на Вронского. Из любовника притворяющегося, но все-таки человеколюбивого, вежливого и благопристойного, он превращается в любовника наглого и безжалостного. – «Все самые жестокие слова, которые мог бы сказать грубый человек, Алексей сказал ей в ее воображении, и она не прощала их ему, как будто он действительно сказал их»⁴⁸.

Далее отмстительное воображение перекидывается на окружающий мир – на встречных, на город, на все сообщество двуногих разумных существ, весьма часто обозначаемое у Толстого понятийно-определятельным словом «люди»⁴⁹.

Состояние длится пару часов, пока героиня едет в коляске к станции Нижегородская. И все, что ни попадает ей на глаза, тотчас делается податливым материалом для вдохновенного масштабного очернительства. Вот Анна видит двух мальчиков, остановивших мороженщика, который утирал концом полотенца потное лицо, – видит и умозаключает: «Всем нам хочется сладкого, вкусного

(*Glückseligkeit*, – сказал бы Кант: *счастья-блаженства*. – Э.С.). Нет конфет, то грязного мороженого. И Кити так же: не Вронский, то Левин [...] И все мы ненавидим друг друга. Я Кити, Кити меня»⁵⁰.

Такова первая установленная всеобщность, еще окрашенная в цвет женской ревности. Добравшись до нее, Анна с исследовательским удовлетворением объявляет себе: «Вот это правда».

Если, как продемонстрировал Вронский, любовь поддельна, то вся энергия подлинности переходит к ненависти. Ничто уже не может этому противостоять, хотя бы даже и религия. «Звонят к вечерне. И купец этот как аккуратнo крестится – точно боится выронить что-то». И дальше, вдруг: «Зачем эти церкви, этот звон и эта ложь? Только для того, чтобы скрыть, что мы ненавидим друг друга». И снова, как рефрен: «Вот это правда».

Анна находится в состоянии обманного озарения, которое забрасывает ее в цинизм. Беспощадная действительность, скрываема я церковью, предстает перед ней в формулах беспардонных псевдонаучных поветрий – мальтузианства и нарождающегося социал-дарвинизма. Вспоминая модные идеи, которые она слышала из уст Яшвина, приятеля Вронского, Каренина говорит себе с уверенностью лектора-просветителя: «Борьба за существование и ненависть – одно, что связывает людей»⁵¹.

Анна бросается под поезд мстительницей и нигилисткой. Это тяжело констатировать, когда речь идет о горе, о чудовищной смерти, но это именно так. «Туда! – туда, на самую середину, и я накажу его и избавлюсь от всех и от себя»⁵².

Толстой любил свою героиню и – вопреки первоначальному замыслу! – не сделал из нее объекта для назидательного морального порицания. Сочувствие к Анне и осуждение общества, которое ее погубило, таков самый распространенный, уже более столетия воспроизводящийся читательский отклик на роман Толстого. Я разделяю этот взгляд на вещи, но хотел бы особым образом его акцентировать.

В самоубийстве Анны повинна *культура*, сверху донизу (от законов о браке до бытующих обычаев и мод) проникнутая *агрессивно-конформистским неприятием непринуждаемости как неременного качества любви*. Образ мысли, который толкает под поезд несомненную грешницу, есть душевная патология, порождаемая такой культурой. Причем раньше всего – в людях, чувства которых неподдельны и ценятся за неподдельность.

Из важной сцены романа (встречи его главных героев – Анны и Левина, когда за спиной Левина как бы стоит сам автор) мы узнаем, что изначально в Анне – это искренность и правдивость⁵³. Для нее *экзистенциально непосильно* продолжать совместную жизнь с человеком, который, в чем она уверена, любит притворно и из долга. А иных способов *признанного существования* общество не оставляет.

Возможность такого толкования поведения Анны санкционируется другим произведением Толстого – пьесой «Живой труп». Бездомный люмпен-дворянин Федор Протасов стреляется после того, как суд приговаривает его... к нормальной, благопристойной жизни с женой, которая любит не его и которой он не любит⁵⁴.

Можно сказать, что самоубийство Протасова – это своего рода правозащитная акция. Пьеса «Живой труп» акцентирует и доводит до гуманитарно-правовой остроты основной полемический пафос романа «Анна Каренина», который в свое время был с гениальной простотой и точностью определен В.М.Шкловским: *осуждение преступления против любви*⁵⁵.

Последнее важно для корректного понимания общественной позиции писателя.

Толстой был бы оскорблен, если бы его зачислили в апологеты «свободной любви» (суффражистские фразы об эмансипации он презирал). Это, однако, не мешало ему быть непримиримым противником и обличителем *несвободной любви*. Толстой, если угодно, предъявил миру *негативную этику* свободной любви⁵⁶. Запрет на принуждение – вот что он постулировал прежде всего и применительно ко всем разновидностям любви: половой, родительской, братской, патриотической. И любопытно, что это было, по-видимому, прирожденной чертой характера.

В «Исповеди», если помните, Лев Николаевич рассказывает о самом раннем из своих воспоминаний: его заботливо пеленают, а он рвется и кричит, сопротивляясь стеснению. Этому рассказу часто не верили и доказывали невозможность столь мощной памяти. Мне хотелось бы доказать другое: крик младенца Толстого предвещал в нем художника и мыслителя, который будет решительно настаивать на том, что любовь и тугое пеленание суть «вещи несовместные». И тот же смысл таили в себе некоторые суждения, высказанные при рождении трансцендентальной этики Канта.

Примечания

- ¹ Метафора подсказана А.А.Зиновьевым в личном разговоре, состоявшемся где-то в 1970-х гг. и посвященном обсуждению *привычки и навыков*.
- ² *Kant I. Eine Vorlesung über Ethik* / Hrsg. P.Menzer. В., 1924. S. 157–158.
- ³ Лекции по этике, читанные Кантом в 1775–1781 гг., были впервые опубликованы лишь к двухсотлетию со дня его рождения.
- ⁴ См. об этом подробнее: *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 73–82.
- ⁵ В сочинении Канта пробивает себе дорогу и еще одно правило, заслуживающее быть универсальным социальным девизом, а именно «не попирай чужого права» (или: «не чини произвола и насилия»). Но в 1785 г. эта тема еще ждет своего развития.
- ⁶ *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. / Под. ред. Н.Мотрошиловой и Б.Тушлинга. Т. 3. М., 1997. С. 153.
- ⁷ См. об этом *Henrich D.* Denken im Schatten des Nihilismus. Darmstadt, 1975. S. 111.
- ⁸ *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. / Под. ред. Н.Мотрошиловой и Б.Тушлинга. Т. 3. С. 151.
- ⁹ *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. Ч. II. М., 1970. С. 399.
- ¹⁰ См. об этом: *Mittelstraß J.* Spontaneität. Ein Beitrag im Blick auf Kant // Kant. Zur Deutung seine Theorie von Erkennen und Handeln / Hrsg. G. Prauss. Fr. a/ M., 1999. S. 62–72.
- ¹¹ Из **последних публикаций на эту, уже два века обсуждаемую тему заслуживает внимания: Strangeth B.** “Kants schädliche Schriften”. Eine Einleitung in: *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hmb., 2003. S. IX–LXXV.
- ¹² Цит. по кн. *Паульсен Ф.* Иммануил Кант, его жизнь и учение. СПб., 1899. С. 49. Указ Фридриха Вильгельма II **казенно черств, однако его подстрекателями**, как это ни странно на первый взгляд, были прежде всего приверженцы нового, прекраснотушного и сентиментального романтического пиетизма, окопавшиеся при королевском дворе. Во времена Канта он еще только вызревал, но в XIX в. **сделался международным великосветским поветрием**, модным и влиятельным (запомним это!).
- ¹³ *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М., 1997. С. 198.
- ¹⁴ Там же. С. 194.
- ¹⁵ *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 3. С. 77, 79.
- ¹⁶ *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. С. 442–443.
- ¹⁷ Там же. С. 452.
- ¹⁸ Уже в лекциях 1781 г. Кант сделал заявление, которое не могло не смущать даже лучших представителей прусской образованной элиты: любовь «должна быть удовлетворена, поскольку она есть не что иное, как потребность, протекающая из доброты души и сердца. Но никакой моралист не должен пытаться [напрямую] культивировать ее» (*Kant I.* Eine Vorlesung über Ethik. S. 158).
- ¹⁹ См. *Mendonca W.P.* Die Person als Zweck an sich // Kant-Studien. 84. 1993. S. 167–184.

- 20 *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. С. 495.
- 21 Можно сразу добавить: «от их поисков персонального предназначения и призвания».
- 22 *Kant I.* Eine Vorlesung über Ethik. S. 170.
- 23 Вспомним понятие «симулякр», найденное в дискуссиях о постмодерне.
- 24 *Kant I.* Eine Vorlesung über Ethik. S. 161.
- 25 Хочу также специально оговорить, что в настоящем очерке оставляю в стороне этико-теологические суждения о заповеди «возлюби ближнего своего как самого себя», высказанные в учении о непротивлении злу насилем, отсылая читателя к обстоятельным исследованиям, проделанным И.И.Виноградовым, Е.Д.Мелешко, А.А.Гусейновым, А.В.Прокофьевым. Меня интересует Толстой-художник и прежде всего – так называемый «первый Толстой», то есть Толстой до публикаций «Исповеди» и сочинения «В чем моя вера» (1881).
- 26 Исключительно интересен эпизод «Стихи» («Детство», гл. XVI) и **обсуждение** показного дружелюбия Дмитрия Нехлюдова («Юность»). Эти фрагменты могут рассматриваться как своего рода введение ко всей мозаичной тематике неподлинной любви, затронутой в художественной прозе Толстого.
- 27 *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 14 т. Т. 8. М., 1952. С. 227.
- 28 Это чувствует княгиня Щербацкая, мать Кити. Она опасается за бестактность дочери, но не может ее остановить. «Никогда ни в чем не следует впадать в крайность», – предупреждала княгиня по-французски. «Но дочь ничего ей не отвечала. Она только думала в душе, что нельзя говорить об излишестве в деле христианства. Какое же может быть излишество в следовании учению, в котором велено подставлять другую щеку, когда ударили по одной» (*Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 14 т. Т. 9. М., 1952. Т. 9. С. 240).
- Это удивительный, изысканно иронический текст. Он позволяет увидеть, что в момент работы над «Анной Карениной» Толстой – еще далеко не толстовец и даже как бы предостерегает от толстовства.
- 29 Там же. С. 252–253.
- 30 По-немецки (о чем нельзя не сказать, формулируя мысль Канта) это будет *Höflichkeit*, – удивительное слово, подразумевающее учтивость, любезность, обходительность и происходящее от *Hof*, то бишь «двор» (королевский, княжеский, епископский). Напомню, что атмосфера, царившая «на маленьких немецких водах», – это как раз атмосфера придворных приличий.
- 31 *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 14 т. Т. 8. С. 235.
- 32 Там же. С. 229.
- 33 Там же. С. 227.
- 34 Там же. С. 234.
- 35 См. там же. С. 238, 244.
- 36 См. там же. С. 239, 240.
- 37 Мне кажется отнюдь не случайным созвучие двух имен: «мадам Шталь» и «мадам Шерер» из «Войны и мира»: хозяйки петербургского великосветского салона, где «очевидно и твердо выказывался градус политического термометра». Мадам Шталь хочет того же в отношении правильного курортного понимания заповеди любви к ближнему.

- 38 Там же. С. 246.
- 39 Там же. С. 247. Одна из любимых метафор Л.Н.Толстого, неоднократно им повторенная.
- 40 Там же. С. 250.
- 41 Там же. С. 252.
- 42 Сразу замечу, что не только о половой любви, о любви между мужчиной и женщиной, может в этом случае идти речь. Сомнения ребенка в подлинности родительской любви, сомнения друзей в подлинности дружелюбия могут иметь самые тяжкие последствия.
- 43 *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 14 т. Т. 9. С. 348.
- 44 См. *Круглов А.Н.* Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М., 2012. С. 126–128.
- 45 Цит. по: *Круглов А.Н.* Указ. соч. С. 137. Курсив мой. – Э.С.
- 46 Кант упомянут в ряду философов, читавшихся Константином Левиным в момент его духовного кризиса (см. часть восьмую, гл. IX), а в гл. VII части второй княгиня Бетси, разговаривая с Анной о Каренине, бросает вдруг такую удивительную, но не удостоенную внимания, даже А.Н.Кругловым не замеченную реплику: «Я всегда удивляюсь ясности и точности выражений вашего мужа <...> Самые трансцендентные понятия становятся мне доступны, когда он говорит».
- 47 Такова прежде всего сцена совестливого примирения Каренина и Вронского у постели Анны, оказавшейся на грани смерти. Сцена эта, кульминация четвертой части, потрясла Достоевского и в «Дневнике писателя» была возведена в ранг «подлинной концовки» всего романа, за коей ничего уже не должно бы следовать. Если бы Толстой был толстовцем уже в середине семидесятых, он бы, наверное, так и поступил. Но толстовство тогда еще только зрело, и Лев Николаевич не поверил слезам своих героев (двух Алексеев) в той степени, в какой поверил им автор «Преступления и наказания». Беспощадное психологическое дознание представилось ему незавершенным, и роман (слава Богу!) пошел дальше – во всю силу толстовского таланта.
- 48 *Толстой Л.Н.* Собр.соч.: В 14 т. Т. 9. С. 340.
- 49 Философ В.В.Библихин использовал его для перевода хайдеггеровского понятия «das Man» (субстантивированное неопределенно-личное местоимение), а поэт Осип Мандельштам – когда-то очень давно, еще до рождения Библихина, – форсировал в выражение «людьё» (по аналогии со «зверьем»). «Das Man» и «людьё» – это люди, какими злосчастная Анна Аркадьевна Каренина воспринимает их перед самоубийством.
- 50 *Толстой Л.Н.* Указ. соч. Т. 9. С. 345.
- 51 Там же. С. 346.
- 52 Там же. С. 352.
- 53 Там же. С. 278 – 283.
- 54 См. *Толстой Л.Н.* Собр. соч. Т. 11. С. 276–277.
- 55 *Шкловский В.М.* Энергия заблуждения. М., 1983. С. 220.
- 56 Разъяснение понятия «негативная этика» см. в: *Гусейнов А.* Философия – мысль и поступок. СПб., 2012. С. 688–716.

Историческая память: проблемное поле современных исследований

Тема памяти превратилась в последние десятилетия в важнейшую точку, в которой фокусируется современное научное знание. С понятием памяти и воспоминания связывается появление новой парадигмы наук о культуре, с позиций которой могут быть рассмотрены в новой связи различные явления и сферы культуры¹. Многообразные формы и способы включения памяти в межличностные коммуникации, интерес к ней различных средств массовой информации и развертывание связанной с ним «индустрии памяти» позволяют говорить о памяти как о социокультурном явлении.

Проблематика памяти стала основой специального междисциплинарного направления исследований – мемориальных (memory studies)². Формирование memory studies стали важной отличительной характеристикой современной гуманитаристики. Оно связано с переориентацией «от социальной истории культуры к культурной истории социального», акцентом на «дискурсивный аспект социального опыта», смещением целевых установок исследований от простого описания прошлого к его «реактивации» или «воскрешению в памяти»³. По характеристике П.Нора, это новая «история символического типа», «история второй степени»⁴.

Современные размышления по поводу социальных аспектов памяти, явно обозначившиеся в 1980-е гг., связаны как с фиксацией признаков ее ухода из общественной жизни, связанном с необходимостью удерживать уходящее, так и с представлениями, что память в постсовременном обществе обретает еще большую значимость,

чем прежде. Ощущаемые «акселерация истории» (Ю.Хабермас), «ускорение истории» (П.Нора), «стремительное пребывание будущего» (Л.П.Репина), импульс которым был задан столетием ранее, обозначили ситуацию разрыва культурной традиции, «разрыва с прошлым» – как для отдельного человека, так и для национальных сообществ, формируя, по выражению А.Мегилла состояние «озабоченности памятью». «Память» стала одним из ключевых слов нашей эпохи, называемой «эрой коммеморации» и «мемориальным бумом» (П.Нора), «мемориальной эрой» (Л.П.Репина), эпохой проявления «мемориальной мании» (А.Мегилл). К проявлениям «мемориального бума» относят возрождение интереса к истории того или иного сообщества, а также к истории коллективной памяти и исторического сознания, что находит выражение в значительном росте числа всевозможных мемориальных мероприятий и исторических выставок; появлении разнообразных исторических музеев; публикации рассчитанных на широкую публику исторических (и псевдо-исторических) произведений; проведении СМИ различных ток-шоу; разработке компьютерных игр и т. д.

Как полагают исследователи, общей чертой проявления мемориальной мании является трансформация представлений об идентичности. Процесс идентификации может рассматриваться как процедура придания смысла на основе жизненного опыта или культурного присвоения унаследованного культурного опыта. Создаваемые человеческой деятельностью символические структуры (язык и др.) выполняют с точки зрения культурной идентичности важнейшую функцию обеспечения не только группового единства (т. е. единства в пространстве), но и преемственности (т. е. единства во времени). Между тем в последние десятилетия обозначились изменения в представлениях о пространстве и времени, усилилась субъективность их восприятия, активнее звучит скепсис в отношении возможности воспроизведения прежнего социального опыта⁵. В условиях глобализации и развертывания в разных частях мирового пространства переходных процессов приобретают особую актуальность вопросы идентификации. Индивиды, социальные группы и национальные сообщества оказываются перед необходимостью заново определять самих себя. Императивом настоящего является уточнение (само)идентификации и моделирование определенного имиджа. Наше время оценивается исследователями

как «поиск идентичности» или ее «пересмотр», как «утрата идентичности» или «кризис идентичности» (с соответствующими прилагательными – «глубокий», «острый», «деструктивный» и т. п.), вплоть (по версии С.Хантингтона) до повсеместности/всеобщности кризиса идентичности – как на национальном, так и на персональном уровнях⁶.

Нынешняя ситуация характеризуется кризисом официальных версий исторического прошлого, утратой характерными для периода становления национальных государств «мастер-нарративами» и «большими нарративами» своего авторитета (истоки данного явления некоторые исследователи относят уже к началу XX в., связывая их с Первой мировой войной⁷), возникновением множества групповых и частных «историй».

Исследователи фиксируют превращение современных обществ в сообщества «групп памяти» и утверждение в публичной сфере различных форм коллективных идентичностей, реальных и виртуальных общностей – «промежуточных инстанций» между индивидом-гражданином и государством. Денационализация и стремление противопоставить унифицирующей глобализации новые идентичности, фрагментация групп интересов, добровольный или вынужденный поиск опоры в принадлежности к той или иной группе, распространение политики защиты прав меньшинств, неопределенность идентичности – все это ведет сегодня к новому пониманию памяти в современную эпоху, даже ее почитанию и нарастанию волны «сакрализации памяти».

В общественной среде существовала длительная традиция восприятия памяти как некоего хранилища (архива) знаний о прошлом. Однако в современном прочтении речь идет о новом видении памяти: последняя рассматривается как объект, имеющий самостоятельную ценность, а не только в качестве способа получения или хранения большего, чем прежде, объема знания о прошлом⁸. Ценность памяти подчеркивается двумя способами: во-первых, признается ценность воспоминаний действующих лиц истории «самих по себе», совершенно независимо от содержания этих воспоминаний – их точности, избирательности, субъективности и т. д.; во-вторых, оценивается наше знание этих воспоминаний, по сути само выступающее как форма памяти. Это знание – тоже не бесстрастное – связывает прошлое, настоящее и будущее

в общей структуре воспоминаний⁹. А.Мегилл назвал это «дважды позитивным» центрированием на память, а П.Нора – «тиранической властью» темы памяти.

«Мировое господство памяти» возникло, по мнению П.Нора, на стыке характерных для современной эпохи двух крупных исторических явлений (феноменов, переворотов), один из которых касается *времени*, а другой – *общества*.

Первое явление выразилось в «ускорении истории», в стремительном выталкивании происходящего во все быстрее удаляющееся прошлое. П.Нора полагает, что переворот имеет первостепенное значение для организации памяти, поскольку он разрушил единство исторического времени, привел к реконфигурации временного континуума «прошлое – настоящее – будущее». По мысли Нора, современность делает будущее весьма неопределенным, симметрично отодвигая при этом и прошлое. Настоящее тем самым предстает как историческое настоящее, включающее рефлексии общества и индивида о себе и своей истинности (идентичности). Именно разрывом исторической и временной преемственности объясняется с точки зрения П.Нора новая актуальность памяти: прошлое перестало быть гарантией будущего, а потому память превратилась в движущую силу, в обещание преемственности. И если раньше существовала сплоченность прошлого и будущего, связующей нитью которых было настоящее, то теперь существует сплоченность между настоящим и памятью.

Вторая причина расцвета памяти связана с так наз. «демократизацией» истории, что сделало актуальным понятие «коллективная память». Если прежде история была областью коллективного, а память – областью индивидуального, то ныне, как отмечает П.Нора, это соотношение изменилось. Для новых механизмов исторической и социальной динамики характерно сближение памяти и идентичности. В то время как традиционно идентичность характеризовала индивида в его уникальности, то теперь это слово стало категорией группы, формой определения человека «извне». Идентичность, как и память, стала *долгом*. И именно здесь, на уровне обязательств, считает Нора, возникает связь между памятью и социальной идентичностью¹⁰.

Характерен выход дискуссий о памяти за пределы академического сообщества на просторы общественной жизни, внутренней и внешней политики, вовлечение памяти в конфликты разного уровня и степени остроты.

П.Нора полагает, что за конфликтом различных версий коллективной памяти всегда кроется конфликт идентичностей, во власти которых находятся современные общества, и «ничего более»¹¹. А.Мегилл постулировал своего рода правило: «когда идентичность становится сомнительной, повышается ценность памяти»¹². Взаимодействие «истории и памяти в эпоху господства множества идентичностей», точки пересечения памяти и идентичности между собой и с историей представляются ученым приоритетным направлением исследований.

* * *

Проблематика социального измерения памяти в общественных науках связана прежде всего с традициями школы Э.Дюркгейма, главным образом с работами М.Хальбвакса, опубликованными еще в 1920-е гг. и заново «открытыми» на Западе в 1970-е гг.

М.Хальбвакс исходил из того, что индивиду доступны два типа памяти: с одной стороны, воспоминания индивида принадлежат непосредственно ему и затрагивают его отличия от других; с другой стороны, он способен вести себя как часть группы (сообщества), вызывая в памяти и поддерживая безличные воспоминания в той мере, в какой они затрагивают его группу. Первый тип памяти Хальбвакс назвал *внутренней (личной, автобиографической)*, а второй – *внешней (социальной, коллективной, исторической)*. Он проанализировал механизм их взаимодействия, показав, что обе памяти тесно переплетены между собой и способны проникать друг в друга. Внутренняя (личная) память использует внешнюю и опирается на установленные обществом опорные точки; более того, функционирование индивидуальной памяти невозможно без заимствований из среды¹³.

Индивид помнит только то, что сам видел и чувствовал, пережил непосредственно, поэтому индивидуальная память ограничена достаточно узкими пространственными и временными рамками.

В то же время у индивида всегда есть возможность распределить различные части своей жизни по существующим вне его единицам коллективного времени. На протяжении своей жизни индивид обогащается багажом исторических воспоминаний, который может увеличиваться в процессе общения или чтения, т. е. в процессе коммуникации. Это память заимствованная, она не принадлежит индивиду.

Единицы коллективного времени накладываются извне на все индивидуальные памяти именно потому, что они не происходят ни из одной из них; тем самым социальное время оказывается внешним по отношению к переживаемому сознанием времени. Коллективная память, по мнению М.Хальбвакса, оборачивается вокруг индивидуальных памятей, но не смешивается с ними. Коллективная память включает в себя то, что не связано с личным опытом отдельных людей, но известно им в передаче других лиц. Она понимается не как сумма воспоминаний индивидов, а как некое целое, которое уже не является сознанием личности, а потому развивается и видоизменяется по собственным законам. Коллективная память тоже ограничена, но ее границы иные, при этом они могут быть как узкими, так и широкими¹⁴.

И все же, по мысли М.Хальбвакса, коллективная память является внешней только на первый взгляд. В концепции Хальбвакса индивидуальная память всегда «социально оформлена», введена в социальную среду – «социальные рамки», подчинена правилам формирования памяти коллективной и структурируется групповыми идентичностями. Фактически, с того момента, как жизнь индивида переходит границы исключительно чувственного восприятия мира, по мере социализации, происходит включение в коллективную память – индивида «подхватывает поток жизни нации». Точнее, социализация и предполагает приобщение к коллективной памяти, включение в ее круг на многих уровнях, а следовательно, в различные социальные рамки, т. к. личность может идентифицировать себя с разными социальными общностями и группами¹⁵.

Хальбвакс полагал, что доля социального, или исторического в индивидуальной памяти о собственном прошлом гораздо больше, чем можно предполагать. Тем самым отдельные люди выступают носителями коллективной памяти: «коллективные рамки памяти представляют течения мысли и опыта, в которых мы находим

наше прошлое только потому, что оно ими пропитано»¹⁶. В разные периоды индивид входит в разные группы, и именно с точки зрения этих групп рассматривает прошлое. Поэтому неизбежно по мере его вовлечения в эти группы и участия в их памяти личные воспоминания обновляются и пополняются.

Хальбвак обращал внимание, что то или иное событие занимает свое место в ряду исторических фактов лишь через некоторое время после того, как оно происходит. Это означает, что индивид может привязать различные фазы своей жизни к тем или событиям национального масштаба лишь задним числом. Вместе с тем, случаются события, когда по поведению взрослых, присутствовавших при поразившем ребенка событии, ему становится ясно, что оно достойно запоминания. «Позже индивид лучше поймет, почему, – отмечал Хальбвак. – Однако с самого начала воспоминание уже находилось в потоке»¹⁷.

Если конкретизировать, что Хальбвак понимал под исторической памятью, то это ряд событий, воспоминания о которых хранит национальная история. Для него именно рамки исторической памяти являлись основной частью того, что он относил к коллективной памяти.

В то же время М.Хальбвак признавался, что выражение «историческая память» не совсем удачно, поскольку оно связывает два противоположных во многих отношениях понятия. Хальбвак выделил два отличия коллективной памяти от истории. Первое отличие может быть представлено по линии континуальность/дискретность. В трактовке Хальбвакса коллективная память нацелена на поддержание преемственности и непрерывности, поэтому из прошлого она сохраняет только то, что еще живет или способно жить в сознании той группы, которая ее поддерживает. Историю же, разделяющую прошлое на периоды, интересуют в первую очередь различия и противопоставления, она во многом оставляет в стороне сходства. В отличие от истории, построенной на противопоставлении настоящего прошлому, память снимает или нивелирует подобное противопоставление.

Второе отличие коллективной памяти от истории осмысливалось Хальбваком по линии единичность/множественность. Историк стремится быть объективным и беспристрастным, и все исторические факты равноценны для него, находятся на одном уровне.

История устремляет взгляд на целое, и в этом смысле она универсальна. Однако универсальной памяти не существует: носителем всякой коллективной памяти является группа, ограниченная в пространстве и времени¹⁸.

Введя понятие «коллективная память», М.Хальбвак прежде всего обращал внимание на то, что она является социальным конструктом. В его концепции именно коллективы и группы создают память о собственном прошлом – память, которая подчеркивает их особенность и уникальность. Они задают и воспроизводят образцы толкования событий, выполняют функцию поддержания конституирующей их коллективной памяти. Хальбвак неоднократно повторял, что память постоянно воссоздается и поддерживается в актах социальной коммуникации, т. е. любое воспоминание в значительной мере является не репродукцией прежнего опыта, а реконструкцией прошлого в настоящем¹⁹.

Еще одним аспектом проблематики коллективной памяти стало для М.Хальбвакса соотношение памяти и идентичности.

К рассуждению на эту тему Хальбвак пришел в связи с обозначением двух упомянутых важных различий между историей и памятью. Поскольку Хальбвак полагал, что в памяти на передний план выступают сходства, он считал данную характеристику основной для понимания идентичности. Обращение группы к прошлому, точнее, выделение в памяти такого момента в нем, в течение которого с группой не произошло глубоких изменений, позволяет последней ощущать себя прежней и осознавать свою самоидентичность во временном измерении.

Весь смысл произошедших в группе событий и различных действий ее представителей трактуется группой с целью демонстрации ее своеобразия, которое отличает ее от всех остальных и почти не подлежит изменениям. По мысли Хальбвакса, коллективная память представляет группе такой ее собственный образ, который, хотя и разворачивается во времени, поскольку речь идет о ее прошлом, но таким образом, что она всегда узнает себя в сменяющихся друг друга картинах. События и изменения представляются в группе именно как сходства, и их роль состоит в том, чтобы с разных сторон показать одинаковое содержание, т. е. различные фундаментальные черты самой группы. Хальбвак указывал на заблуждения памяти, предполагающей, что сходств больше, чем

различий, не способной осознать противоположное, поскольку тот образ самой себя, который она имела раньше, в свою очередь постепенно преобразовался. С точки зрения Хальбвакса, если некий период оказывается вне сферы интереса группы, то в действительности мы имеем дело не с одной группой, забывающей часть своего прошлого, а с двумя сменяющимися друг друга группами. Фактически речь идет о смене поколений. Забвение многих событий и фигур вызвано не желанием забыть их, а исчезновением тех групп, которые хранили память о них²⁰.

* * *

Работы М.Хальбвакса, оказавшиеся особенно востребованными в последние десятилетия XX в., положили начало новому междисциплинарному направлению исследований.

В настоящее время обращается внимание на противоречивость толкования феномена памяти как «исторического концепта». С одной стороны, память – область интимного когнитивного опыта и представляется аутентичным переживанием исторического опыта («правда»), в ней раскрывается повседневная сторона жизни людей. С другой стороны, память – это результат конструирования и перманентной интерпретации образа прошлого. В самом общем смысле память рассматривается как актуализация личного переживания прошлого²¹.

Когда речь идет о термине «память», который употребляется в контексте *memory studies*, то в виду имеется главным образом «социальная память» или «историческая память».

Л.П.Репина обобщила спектр интерпретаций понятия «историческая память». Оно трактуется отдельными авторами следующим образом: как одно из измерений индивидуальной и коллективной/социальной памяти; как исторический опыт, отложившийся в памяти человеческой общности (или, вернее, его символическая репрезентация); как способ сохранения и трансляции прошлого в эпоху утраты традиции; как часть социального запаса знания, существующая уже в примитивных обществах; как коллективная память о прошлом, если речь идет о группе, и как социальная память о прошлом, когда речь идет об обществе;

как идеологизированная история, более всего связанная с возникновением государства-нации; в целом – как совокупность донучных, научных, квазинаучных и вненаучных знаний и массовых представлений социума об общем прошлом; наконец, просто как синоним исторического сознания²².

Память – один из модусов нашего временного опыта, сфокусированный на прошлое. Но это, как отмечается в исследованиях, не простое воспроизведение прошлого: память представляет активную способность человека к действительному преобразованию фактов прошлого. Память представляет репрезентацию прошлого, исходя из настоящего. Она придает определенную устойчивость группе, конструируя такое прошлое, которое входит в соответствие с образом настоящего, где люди живут сейчас или хотели бы жить в будущем.

С очки зрения А.Мегилла, термин «память» относится к определенному множеству тесно пересекающихся, но и концептуально различающихся феноменов. На его взгляд, термин «память» имеет три основных значения, а именно – опыт, традиция и коммеморация²³.

А.Мегилл в целом рассматривает память как персональный опыт отдельных индивидов или групп индивидов, которые приобрели некий совместный опыт, т. е. на самом деле участвовали в конкретных исторических событиях, совместно пережили их. Поэтому, по мнению ученого, к такому опыту может быть применено понятие «историческая память», или, точнее, историческая память обозначает восстановление и преобразование данного опыта в нарратив. Мегилл считает важным понимание того, как память-опыт проявляет себя коллективно: хотя каждый приобрел свой собственный опыт, но общее воспоминание относится к единому для всех набору событий. В таком случае «социальная», или «коллективная», память трактуется им как память групп о некоторых исторических событиях или ситуациях, в которых они участвовали²⁴.

В спекте памяти-традиции Мегилл обращает внимание на наследуемость практик прошлого. Традиция должна войти в опыт людей, но это больше, чем субъективный опыт. Традиция надсубъективна, надперсональна и подразумевает передачу не персонального опыта в его уникальности и субъективности, а чего-то гораздо более дистанцированного от индивида, того, что имеет коллективный вес и наиндивидуальное существование²⁵.

Что касается памяти-коммеморации, то имеются в виду специальные практики, направленные как (либо) на удержание и присоединение прошлой жизни к памяти опыта, которая иначе просто исчезнет, так (либо) на укрепление традиции, поскольку последняя, чтобы быть таковой, нуждается в постоянной поддержке. Если, по мысли Мегилла, воспоминания превращаются в самоценные объекты, становятся сродни объектам религиозного почитания, возникает поклонение, память в ее основном, опытном смысле превращается в нечто иное: *память* становится *коммеморацией*²⁶.

* * *

Развитие идей М.Хальбвакса в современных *memory studies* связано прежде всего с изучением взаимодействия индивидуальной и коллективной памяти, механизмов перехода первой во вторую.

Основываясь на концепции М.Хальбвакса, А.Ассман и Я.Ассман разрабатывают теорию *культурной памяти*, которая, выдвигая на передний план культурный аспект формирования памяти, акцентирует внимание на исторической динамике различных средств массовой информации и институтов, организующих коммуникации между людьми и тем самым влияющих на возможности коллективной или социальной памяти²⁷.

Культура понимается А.Ассман и Я.Ассманом как исторически изменяемая связь коммуникации, памяти и средств массовой информации. Рассматривая связь на координацию совместного жизненного горизонта общества и придание ему постоянства, ученые отмечают, что именно вопрос о культурной и социальной памяти выводит из ая такие стороны культуры, как наце синхронного в диахронное измерение культуры. Он связан с двумя различными функциями памяти – накоплением (воспроизведением) и восстановлением (реконструкцией). Разделяя концепцию Ю.М.Лотмана, в основе которой лежит представление о культуре как ненаследуемой, внегенетической памяти, создающей для себя собственную модель²⁸, А.Ассман и Я.Ассман задаются вопросом о символическом измерении культуры в регистре памяти, о механизмах ее сохранения и передачи от поколения к поколению.

Концепция социальной памяти М.Хальбвакса позволила им продвинуться дальше в направлении более детальной дифференциации данного понятия. Считая М.Хальбвакса открывателем «коммуникативной» социальной памяти, А.Ассман и Я.Ассман полагают необходимым различать два типа (модуса) памяти, называя их коммуникативной и культурной памятью.

Коммуникативная память относится к недавнему прошлому, функционирует в процессе повседневного межпоколенного общения. Она представляет собой воспоминания, которые человек делит со своими современниками и уходит со сцены истории вместе со своими носителями. Непреходящий, важный для последующих поколений опыт может сохраняться, переходя с помощью разнообразных средств массовой информации в *культурную память* – особый символический способ передачи и актуализации культурных смыслов в самых разных формах (праздники, ритуалы, церемонии, памятники) с целью обеспечения социальной идентичности и придания ей непрерывного характера. Детализируя, А.Ассман и Я.Ассман вводят понятия накапливающей и функциональной памяти, отмечая, что именно между функциональной памятью, т. е. избирательным и осознанным распоряжением прошлым, и идентичностью как раз и существует тесная связь.

Развивая названные подходы, Я.Ассман значительное внимание уделяет разработке теории перехода от непосредственного воспоминания к институализированному, увековеченному воспоминанию²⁹. Хотя свои выводы Ассман основывает преимущественно на основе изучения древних цивилизаций, его подходы представляются продуктивными для анализа памяти современных обществ. Так, по его мнению, всеобщим феноменом является *помнящая культура*, которая выстраивает смысловые и временные горизонты социума, обращаясь при этом к прошлому. Речь идет о выполнении некоего социального обязательства любой группы. Границы действия последнего переформулируются в вопрос: «Чего нам нельзя забыть?». Фактически, помнящая культура имеет дело с «памятью, создающей общность». Я.Ассман выделил две опции памяти – «холодную» и «горячую». Первая служит оправданию настоящего, его консервации; вторая, напротив, обосновывает перемены, при этом, по мнению Ассмана, в каждом обществе существуют «холодные» и «горячие» элементы культуры воспоми-

нения. В частности, «холодная память», хранящая факты, но отрицающая изменения, характерна для тоталитарных обществ. Он также оперирует терминами *ретроспективная память*, связанная извлечением из прошлого тех или иных актуальных сюжетов, и *проспективная память*, которая связана с ее креативной функцией. Я.Ассман рассматривает традицию в качестве устойчивой, неизменной части культурной памяти, выдвигая на первый план аспект непрерывности, продолжения и преемственности. В то же время, как он полагает, в культурной памяти откладывается весь противоречивый опыт той или иной социальной общности. Поэтому культурная память подвержена многообразно обусловленным историческим изменениям. В связи с этим для исследовательской практики важным является не только вопрос разделения и противопоставления признаков и стратегий коммуникативной и культурной памяти, но и их взаимодействия, перехода друг в друга.

А.Ассман сосредоточила свое внимание на выяснении того, как, когда и при каких условиях индивидуальные воспоминания переводятся в коллективную память. При этом она исследует динамику индивидуальных и коллективных воспоминаний, на которые падает тень «*травматического прошлого*»³⁰.

Ассман исходит из того, что в человеке всегда совмещаются индивидуальная и коллективная память; эти различные временные горизонты она называет «*горизонтами памяти*». Исследовательница полагает, что противопоставление индивидуальной и коллективной памяти следует детализировать, поскольку при переходе от первой ко второй существуют различные ступени. А.Ассман выделяет четыре типа носителя специфических форм памяти, или, по ее определению, четыре формации, а именно: индивидуумы, социальные группы, политические сообщества (нации), культуры. Все они различаются по критериям пространственно-временного диапазона, по размеру группы, ее неустойчивости и стабильности. Каждая ступень обретает контуры «Мы»-группы, с которой человек в качестве индивидуума себя соотносит и которая влияет на его память и идентичность.

Индивидуальная память представляется А.Ассман динамичным средством проработки индивидуального опыта, оказывающим решающее влияние на собственную ориентацию человека во времени и, тем не менее, всегда опирающимся на социаль-

ный фундамент. Личные воспоминания обитают в особой коммуницирующей социальной среде (прежде всего – в семье) и в специфическом и ограниченном временном горизонте, который определяется сменой поколений. Наряду с семейными существуют социальные и исторические поколения, которые ритмизируют временной опыт общества. Экзистенциальный горизонт личных воспоминаний, как правило, представляет собой «*память трех поколений*». С прерыванием сети живой коммуникации, как правило, исчезает и совместное воспоминание. А.Ассман называет память, опирающуюся на непосредственное общение, *оперативной памятью общества*³¹.

Наиболее проблематичным и противоречивым является переход от индивидуальной и социальной памяти к коллективной. Имея в виду высказываемое в исследованиях критическое и скептическое отношение к понятию «коллективной памяти», Ассман приводит аргументы в пользу именно «памяти».

А.Ассман считает необходимым различать три измерения (уровня) устройства человеческой памяти – *нейронное (биологическое), социальное и культурное*. Все три уровня тесно связаны между собой, подпитывают друга, но также имеют и свои характерные отличия. Одновременно память формируется взаимодействием трех факторов: *носителя, среды и опоры*, и Ассман рассматривает, как оно происходит на трех уровнях памяти.

Если переход от нейронной к социальной памяти расплывчат, то переход от социальной памяти к культурной не диффузен, а ведет, по мнению исследовательницы, к перелому и глубокому изменению, поскольку на данном уровне происходит расстыковка между памятью и опытом и возникает их новая комбинация. Социальная память является скоординированной памятью отдельных индивидов, что обеспечивается их совместным проживанием и речевой коммуникацией. Коллективная же и культурная память основываются на ресурсе опыта и знаний, который отделяется от живых носителей и переходит на материальные информационные носители – воспоминания сохраняются и за пределами отдельных поколений. В то время как социальная память преходяща, культурные символы и знаки, подкрепленные соответствующими ритуалами, церемониями, коммеморациями, выступают как долговременная опора³².

С помощью указанных различий между органическим, социальным и культурным уровнями памяти, как считает А.Ассман, можно устранить недоразумения относительно оправданности или неоправданности понятия «коллективная память». Разумеется, отмечает она, нельзя представлять коллективную память простым аналогом памяти индивидуальной. Строго говоря, институции и корпорации, а также культуры, нации, государства, церковь или фирма «не имеют» памяти, ибо она «конструируется» ими с помощью мемориальных знаков и символов. Благодаря этой памяти они одновременно «конструируют» собственную идентичность. При таких условиях, с точки зрения Ассман, можно говорить о «памяти» в неметафорическом смысле, поскольку здесь пересекаются обращение к прошлому и конструирование идентичности.

Правда, и А.Ассман отмечает уязвимость понятия «коллективная память» из-за его неопределенности: ведь вообще говоря, коллективная приобщенность характерна и для социальной памяти, поскольку она, даже будучи памятью семьи или группы, перерастает границы индивидуума. Тем более эта приобщенность присуща культурной памяти, которая создает общность, объединяющую несколько поколений и эпох. По мнению Ассман, в узком смысле «коллективным» можно назвать формат памяти, связанный с сильными императивами лояльности и крайне унифицирующей «Мы»-идентичностью. Поэтому она полагает возможным заменить его другими – «социальной» и «политической» или «национальной» памятью³³. Таким образом, коллективная память – это скорее профиль или срез культурной памяти.

Еще один момент важен с точки зрения присущего памяти коммуникативного аспекта. Социальная память в том преломлении, которое рассматривает А.Ассман, опирается на непосредственное общение, и ее коммуникативный цикл имеет темпоральное ограничение в отличие от культурной памяти, где он потенциально не ограничен во времени. Культурная память обеспечивает во временной протяженности коммуникацию, которая формирует идентичность. Этим создаются предпосылки для коммуникации за пределами жизненного срока и без непосредственного межличностного контакта. Но, вероятно, и оперативной памяти присуща способность транслировать культурные смыслы на своем уровне, иначе взаимные переходы между разными уровнями памяти были бы невозможны.

А.Ассман подчеркивает, что лишь сохранности для функционирования культурной памяти недостаточно, должен постоянно осуществляться перевод этой информации в акты коммуникации и приобретения опыта. Как индивидуальная, так и коллективная память организованы перспективно, но обе не стремятся к полноте, проводят отбор. Поэтому забвение выступает в качестве конститутивного элемента и той и другой памяти. Причем забвение, как отмечает А.Ассман, ссылаясь, в частности, на Ф.Ницше, особенно важно для культуры, поскольку та настроена на модернизацию с ее неумолимыми ритмами обновления и устаревания, представляет собой целенаправленную стратегию ее развития.

З.Бауман определил центральной задачей культуры «превращение преходящего в вечное»³⁴. А.Ассман считает, что такие понятия, как «традиция», «предание» или «культурное наследие», подчеркивают центральное значение в культурном проекте этого стремления к «увекочиванию». В контексте собственных научных изысканий она предлагает заменить указанные термины понятием «культурная память». С ее точки зрения, обеспечение сохранности неизменно подразумевает свою противоположность – отбор, отбрасывание и уничтожение, поэтому данное понятие в большей степени выявляет динамику припоминания и забвения, которая всегда присутствует в культуре, о чем в свое время писал Ю.М.Лотман, имея в виду циклы функционирования памяти в культуре³⁵. А.Ассман предлагает рассматривать противоречивую структуру культурной памяти (припоминание и забвение) с помощью введенных ею и Я.Ассманом ранее понятий *накопительная* и *функциональная* память, отражающих два процесса – сохранение и целенаправленный отбор³⁶.

Механизм перехода от индивидуальной к коллективной культурной памяти в интерпретации А.Ассман может быть представлен следующим образом. Коллективная память (конкретнее, по Ассман, национальная память) усваивается индивидом путем личного участия в ритуалах и, выражаясь сильнее, причастия: «В дни национальных праздников и скорбных дат история становится памятью. Прошлое трактуется, коммуницируется и переживается таким образом, что оно оказывается настоящим»³⁷. По мнению Ассман, предпосылками того, что живая индивидуальная память может стать культурной памятью, являются символическое рас-

ширение и психологическая идентификация. Первое представляет собой репрезентацию, т. е. перенесение индивидуальных воспоминаний из внутренней сферы во внешнюю, с их символическим кодированием, записью на материальных носителях, размножением и распространением. Тем самым, откладываясь в накопительной памяти, личный опыт потенциально становится коммуницируемой информацией. Второе возникает, когда подобная информация (опыт) воспринимается заинтересованными лицами, перерабатывается ими, превращаясь сначала в знание, которое затем уже осмысливается как часть их собственной идентичности, чтобы войти в состав культурной памяти. Если символическое расширение означает отстыковку от первоначального человеческого носителя памяти, то психологическая идентификация означает состыковку с новым человеческим носителем. Свидетельства, сохраненные на материальных носителях, преобразуют ограниченную во времени социальную память в долговременную культурную память. Они приобретают характер завещания. При их посредстве память одного поколения становится *транспоколенческой* памятью³⁸.

* * *

Хотя высказанное предположение о крушении метанарратива как источника легитимации постсовременного общества признается убедительным, все же исследователи полагают, что присущая человеку глубокая потребность осмысливать события прошлого и настоящего продолжает утверждать себя как на уровне всего общества, так и отдельной личности³⁹.

П.Рикёр рассматривает проблему идентичности сквозь призму ее соотношения с индивидуальной и коллективной памятью. Рикёр обращает внимание на семантическую двусмысленность понятия «идентичность», которая одновременно означает сходство, аналогию с другим (тождество) и тождественность самому себе во времени (самость). Отталкивается от трактовки Дж.Локка, для которого идентичность, сознание, память и *эго* суть одно и то же, Рикёр отмечает, что личная, индивидуальная память в значительной мере является социальным продуктом: «память – это не только личные, частные воспоминания, но и коллективные поминовения,

т. е. разделяемая память». Для понимания диалектики тождества и самости, постоянства и изменчивости, Рикёр вводит понятие «повествовательной», или «нарративной» идентичности, т. е. такой формы идентичности, к которой человек способен прийти посредством повествовательной деятельности. Результатом этой деятельности является жизненная история. При этом П.Рикёр считает основной задачей исследовать многочисленные возможности установления связей между постоянством и изменением, которые соответствуют идентичности в смысле «самости»⁴⁰.

Коллективная идентичность – важнейшая составляющая социокультурного самосознания индивида и группы. Коллективная идентичность предполагает принятие и усвоение совокупности представлений, ориентаций, идеалов, норм, ценностей, форм поведения той социальной общности (семейно-родственной, локальной, этнической, конфессиональной, профессиональной, национальной и т. д.), с которой данный индивид себя отождествляет, что предполагает и разграничение «своих» и «несвоих», «чужих». Без такого различения нет и идентичности. Социальное конструирование идентичности – это непрерывный и сложный процесс, подверженный воздействию разнонаправленных сил и многочисленных случайностей. Нередко в публичной полемике формируются соперничающие модели национальной идентичности. При этом прошлое оказывается не менее проективным, чем будущее⁴¹.

Память об общем прошлом, «историческая идентичность» является важнейшим компонентом любой коллективной идентичности (социальной, политической, конфессиональной, этнической, национальной)⁴².

Коллективная память формирует сознание общего прошлого у членов социальной общности. Определенные события прошлого теряют свой конкретно-исторический характер, превращаясь в символы добра и зла. Коллективная память также сохраняет и сакрализует символы коллективной идентичности, создающие общее семиотическое пространство и очерчивающее границы группы. Для исторической памяти, так же, как для других типов памяти, существенны интерес и актуальность, т. е. связь с прагматическими потребностями настоящего. В этом смысле историческая память аисторична, ибо в ней в известном смысле стирается «другое» время⁴³.

Особенно тесная связь между историей и процессами идентификации характерна для периода становления национальных государств. Главной отличительной чертой исторического сознания Нового времени стала его «национализация». Становление национального сознания проходило в соответствии с политическими задачами мобилизации населения для решения государственных задач, которые нередко так и назывались – «историческими». Это предполагало создание национальной идентичности, которая, в свою очередь, основывалась на изучении общего прошлого, воспитании чувства национальной гордости и т. д. «Нация» фактически конструировалась совокупными усилиями представителей искусства, философии и общественных наук, а национальная история, выполняя функцию идентификации, становилась важнейшей частью школьного обучения. Знание о своей национальной принадлежности начиналось с освоения самого понятия «нация» и соответственно ее прошлого (языка, культуры, исторического бытия, территориальных границ, связи с предками)⁴⁴. При этом нации прошлого предпочитали такие нарративы своей истории, акцент в которых делался на победы и достижения, героическое преодоление всех препятствий и триумфальное восхождение к современному величию.

Для исследователей несомненна тесная связь прошлого, идентичности и будущего. А.Про акцентирует: дело не в том, что общество без истории утратило бы свою идентичность. Главное, что общество без истории неспособно строить планы⁴⁵. Й.Рюзен обращает внимание на то, что именно сила памяти определяет черты идентичности и делает прошлое проекцией будущего⁴⁶.

Л.П.Репина считает уместным использовать метафору «зеркала» в применении к прошлому и истории. Настоящее ищет в них не аутентичный образ минувшего. Смотрясь в это зеркало, настоящее смотрит именно на себя все с той же целью самоидентификации, например, «примеряет» новый образ единого национального прошлого, соответствующий запросам времени. При этом она обращает внимание на роль представлений о прошлом и исторических мифов как элементов социальной идентичности. Конкретные события, обладающие «нормативной силой формирования коллективной идентичности» приобретают характер мифа⁴⁷.

По мнению А.Мегилла, между процессом самообозначения и образами прошлого существует тесная связь. Особая заинтересованность в «памяти» у индивидов и различных сообществ возникает в ситуациях, в которых они прибегают к самообозначению, т. к. память стабилизирует и оправдывает заявленное самообозначение. Память служит маркером приобретенного жизненного опыта, через который возникает идентичность самости. Мегиллом высказано предположение, что общей чертой, объединяющей апелляции к «памяти» в разных обстоятельствах – будь то этнические конфликты, воспоминания о тревожных общественных событиях и о травматических (или представляющихся травматическими) событиях личной жизни, – является ощущение слабой идентичности, или идентичности, которой что-то угрожает. С точки зрения Мегилла, заявленная посредством самообозначения идентичность более всего нуждается в оправдании того вида, который может предложить «память». Волна памяти и волна сомнения в идентичности идут, таким образом, параллельно⁴⁸.

На что обращает внимание А.Мегилл при рассмотрении вопроса об отношении между современными проблемами с идентичностью, памятью и историческим пониманием? Он отмечает, что проводившиеся до настоящего времени исследования пролили немало света на это отношение. Однако они, по мнению американского историка, были сосредоточены главным образом на изучении того, как история и память консолидировали и сохраняли уже существующие идентичности, как они были поставлены на службу этим идентичностям, а возможная изменчивость этих идентичностей не была достаточно исследована.

Обращаясь к концепции социальной памяти М.Хальбвакса, А.Мегилл акцентирует внимание на том, что в ней память детерминирована идентичностью – коллективной или индивидуальной, которая уже надлежащим образом определена. Исследование Хальбвакса, с точки зрения Мегилла, представляет собой прежде всего выяснение способов конструирования памяти такими идентичностями, соответствие прошлого наличным идентичностям. Иными словами, для Хальбвакса социальные идентичности возникают еще до коллективных воспоминаний, которые они конструируют. И хотя через какое-то время коллективные воспоминания придают новую форму идентичности, которая их выстроила, идентичность предшествует памяти.

В противоположность данному подходу, сформированному в первой половине XX в., А.Мегилл полагает, что наиболее характерной особенностью современной жизни является недостаток стабильности на уровне идентичности. Это приводит к проекту конструирования памяти с целью конструирования самой идентичности, т. е. на первый план выдвигается память. Для понимания такого контекста Мегилл считает подходящей модель Б.Андерсона, позволяющей представить воображаемые сообщества как воображаемые идентичности. Чем более сообщество воображаемо, тем больше ему требуется «памяти», впрочем, так же, как и «забывания». Чем меньше сообщество укоренено в существующих и хорошо функционирующих социальных практиках, тем более проблематична его идентичность, тем более конститутивным является для него его «вспоминаемое» прошлое⁴⁹.

Как отмечает Я.Зерубавель, в центре общей повествовательной конструкции заключены представления данной группы лиц о себе самих как об особой, отличной от всех других групп общности, находящейся в процессе исторического развития. Данная общая повествовательная конструкция, объединяющая всю совокупность образов прошлого, вносит свой вклад в формирование нации, изображая ее как единый социум, проходящий сквозь века из одной исторической эпохи в другую. Рассматривая этот вопрос, Я.Зерубавель использует термин «коллективная память», понимая под ним общие представления об истории, основную «сюжетную линию», которая определяется всей культурой данного социума и формирует у его членов единое понимание их прошлого⁵⁰.

В основе процесса формирования коллективной памяти лежит взаимодействие (Я.Зерубавель считает его противоречием) между линейным и циклическим восприятием истории. Рассказы, объясняющие значимость тех или иных событий, имеют в виду прежде всего уникальный характер последних, однако помещение этих рассказов в контекст общей повествовательной конструкции, общего нарратива, позволяет увидеть повторяющиеся мотивы в истории данного общества. Поскольку в коллективной памяти подчеркиваются отличительные свойства данной группы, определяющие ее лицо, в общей повествовательной конструкции особо выделяется такое событие, которое знаменует момент возникновения этой группы как независимого социума со своим собственным будущим⁵¹.

Общий смысл развитию социума придает периодизация его истории в коллективной памяти, вносящая в события прошлого определенный порядок. Подобно другим аспектам коллективной памяти, подобная периодизация предполагает постоянный диалог между прошлым и настоящим, изменяясь по мере того, как данное сообщество переосмысливает свою историю с текущих идеологических позиций, причем в простых и ярких образах. Выстраивая представления общества о прошлом в определенную систему, повествовательная конструкция диктует свое собственное «леоисчисление» – исторические события сдвигаются, уплотняются, растягиваются, дополняются новыми деталями или, наоборот, опускаются, иным же из них придается преувеличенное значение. Особое внимание уделяется выбору (одного) знакового события – символическому маркеру перемен. Подобные «великие моменты» придают ореол сакральности прошлому. «Поворотные моменты» обладают особым символическим смыслом; в силу этого, а также своего пограничного положения они оказываются и самыми спорными и в гораздо меньшей степени поддаются однозначной трактовке⁵².

С помощью этих и других риторических приемов историческое время в рассказе трансформируется в *коммеморативное время – время памяти*. Введением понятия «коммеморативное время» Я.Зерубавель развивает понятие «нарративное время». Он также использует понятие *коммеморация* (поминание, увековечивание) для понимания того, каким образом трансформируется коллективная память. В него включаются все те многочисленные способы, с помощью которых в обществе закрепляется, сохраняется и передается память о прошлом: юбилейные и праздничные торжества, фестивали, приуроченные к различным «знаменательным датам», памятники и мемориалы, мемориальные службы по погибшим, песни, рассказы, театральные постановки, школьные учебники и т. п. Подобные «коммеморативные ритуалы» играют двойную роль: они оживляют и подтверждают старые воспоминания о прошлом, но одновременно и изменяют их. Новые трактовки прошлого не исключают повторения «коммеморативных ритуалов», способствующих поддержанию в обществе ощущения непрерывности коллективной памяти.

Данная система позволяет выявить *коммеморативную плотность* тех или иных исторических периодов. Под «коммеморативной плотностью» Я.Зерубавель имеет в виду то значение, которое общество приписывает различным отрезкам своего прошлого: в то время как одни периоды занимают привилегированное положение в общественном сознании, им посвящено множество памятных торжеств и ритуалов, другие привлекают к себе лишь незначительное внимание или оказываются полностью преданными забвению. Периоды или события, которые подавляются и заглушаются в коллективной памяти, становятся объектом *коллективной амнезии*. Тем самым конструирование общей повествовательной конструкции позволяет увидеть динамику *воспоминания* и *забвения*, лежащую в основе создания любого нарратива, объясняющего причины, по которым общество находит нужным сохранять память о каких-то событиях⁵³. В формировании коллективной памяти воспоминание и забвение тесно взаимосвязаны⁵⁴.

Х.Вельцер рассматривает воспоминание, переработку и забвение как точки одного континуума, который и можно назвать памятью. При этом, как он отмечает, нормативные критерии, по которым то, что достойно памяти, отличают от того, что достойно забвения, как правило, слабо связаны с тем, что на самом деле произошло. Важно, прежде всего, то, как память об этом событии используется сегодня. Исследователи обращают внимание на феномен *воссоздания забытого прошлого* (хотя при этом могут быть пропущены какие-то другие эпизоды). Невозможно также предвидеть, какое – целительное или болезнетворное – воздействие будет иметь воспоминание или забвение. Так, пример Холокоста показывает: для того чтобы пострадавшие общества могли восстановиться, им может быть полезнее сперва забыть катастрофическое событие, а только потом, после длительной фазы консолидации (которая обычно занимает, видимо, около тридцати лет), снова сделать его предметом воспоминания и поминовения⁵⁵.

В обществе возможно существование альтернативной повествовательной модели, которая прямо противоречит общей повествовательной конструкции и существует вопреки подавляющему превосходству последней. Такая модель определяется как *кон-*

*тпамять*⁵⁶. Не случайно поэтому коллективные практики памяти могут превратиться, как утверждает А.Лангеноль, в элемент критического описания общества⁵⁷.

Борьба за содержание исторической памяти, по мнению А.Эткинда, подобна театру военных действий, на котором совершаются стратегические и тактические акции, выполняемые разными силами и средствами⁵⁸. Он показывает механизм памяти на примере двух моделей, представленных им как *твердая* и *мягкая память*. Твердая память хранится в дрящемся во времени материальном субстрате, прежде всего в памятниках, мягкая имеет текстуальный характер и живет в текущем публичном дискурсе. Мягкие виды памяти являются потенциально обратимыми структурами исторической памяти. Мягкая память не зависит от государства и полностью принадлежит гражданскому обществу. Наоборот, средства твердой памяти находятся под контролем государства.

Эти два вида исторической памяти – документы и монументы, тексты и мемориалы, нарративы и памятники – дополняют друг друга и взаимно необходимы. Чтобы актуализироваться в сознании современников, содержание твердой памяти – например, памятники – требует интерпретации в тексте. Чтобы сохраняться в поколениях, содержание мягкой памяти – общественное мнение, исторические дебаты, литературное воображение – требует фиксации в материале. С точки зрения А.Эткинда, ключевое значение имеют не отдельные формы памяти, твердая и мягкая, но сами переходы между ними. Установленный памятник фиксирует некий консенсус, которого придерживается общество, его поставившее. Ставя памятник, общество рассчитывает передать этот консенсус потомкам. Но и памятник может быть разрушен или перенесен, а может и просто изменить свой смысл. Последнее обычно связано с новыми текстами, иначе рассказывающими о памяти и о памятнике.

При этом трансформация мягкой памяти, т. е. текучих и подвижных представлений общества о своей истории, не обязательно ведет к подобной же трансформации твердой памяти. Не перейдя в твердое состояние, не кристаллизовавшись в твердой памяти, мягкая память остается в перегретом состоянии. Выпадение памятников из раствора памяти эффективно охлаждает ситуацию, делает память «холодной» в смысле Я.Ассмана⁵⁹.

По мнению Х.Вельцера, многие «конфликты воспоминаний», присущие современным обществам для идущих в них политических споров, вполне объяснимы с точки зрения теории памяти. Он обратил внимание на два феномена памяти. Первый феномен заключается в абберациях памяти. Но дело не только в том, что время и социально-культурные обстоятельства влияют на личное восприятие прошедшего, приводя к искажениям и наложению более поздней информации на раннюю. Вельцер отмечает, что, как правило, воспоминания отличаются высокой эмоциональной значимостью для их носителей, тем более, если они относятся к событиям, которые имели решающее значение для биографий людей и которые, как те полагают, забыть невозможно. В связи с этим он фиксирует парадокс, заключающийся в определенной связи между намерением людей «не забывать» и тем, что подобные судьбоносные события претерпевают разнообразие трансформации, дополнения и унификацию. В ходе социальной коммуникации внутри коммеморативных сообществ (размеры таких сообществ могут быть как небольшими, так и крупными) обмен историями производится так долго и истории при этом модифицируются и переоформляются до такой степени, пока у всех членов сообщества не окажется примерно одинаковый набор примерно одинаковых историй. Хотя все эти истории, как замечает Х.Вельцер, базируются на отдаленно схожих фундаментах личного опыта, однако в деталях они зачастую оказываются *ложными воспоминаниями*, созданными коммуникацией, а не собственно опытом. В итоге, когда речь идет о сильных переживаниях, связанных с подобными событиями – особенно если они затронули множество человеческих судеб, – можно, по мнению Вельцера, регулярно наблюдать *феномен стандартизации набора воспоминаний*, существующих в обществе, – так, как будто все участники события в какой-то период пережили одно и то же. Поскольку, с точки зрения Вельцера, воспоминание – это всегда событие плюс воспоминание о том, как его вспоминали, то разговоры о коллективно пережитых ключевых событиях обладают необычайно сильным воздействием на индивидуальные воспоминания каждого. Для интеграции же *заимствованных воспоминаний* в собственную историю человека важно, чтобы они соответствовали связанному у него с той и иной эпохой фоно-

вому эмоциональному ощущению. Так, сильные эмоциональные воспоминания оставляет непосредственное переживание войны и насилия, а это, как показали исследования памяти в когнитивной психологии и нейробиологии, воспоминания очень глубокие, биологически обусловленные и кодированные. В целом, по Вельцеру, воспоминания о важнейших исторических событиях представляют собой своего рода коллажи, которые формируются из множества источников, подвергаются изменениям при коммуникации, но сохраняют свою эмоциональную значимость⁶⁰. Таким образом, эмоциональная составляющая – постоянная часть любых воспоминаний.

Другой феномен памяти, на который обращает внимание Х.Вельцер, связан со спецификой переработки информации в разном возрасте. Жизненные фазы человека обладают разной *плотностью воспоминаний*, причем молодые годы представляют собой фазу повышенной плотности приобретаемых впечатлений, которые составляют основу последующих воспоминаний.

* * *

Вопрос о механизме реального функционирования коллективной памяти, в том числе в разрезе ее взаимодействия с индивидуальной, остается одним из наиболее обсуждаемых в исследованиях. Обращается внимание, что речь идет не столько о содержательной стороне – *что*, сколько о том, *как именно* группы (институты) «помнят», т. е. что происходит с историями при их передаче⁶¹. Речь идет о поколенческом срезе в аспекте *традирования*. Так, Х.Вельцер трактует традирование как передачу и присвоение прошлого, в процессе которых эмоции тоже играют важнейшую роль. Важно иметь в виду наличие отличающихся друг от друга воспоминаний об одном и том же событии и существование двух моделей их интерпретации («конфликтной» и «консенсусной»). Очень сильно различается содержание воспоминаний в официальной и в приватной культуре памяти.

Развивая подходы Р.Козеллека, характеризующие «грамматику» индивидуальной и коллективной памяти, в частности, в его работе «Формы и традиции негативной памяти», где ученый фор-

мулировал три ключевых вопроса: «О ком следует помнить? Что следует помнить? Как следует помнить?», А.Ассман считает необходимым поставить дополнительный вопрос: «Кто помнит?»⁶².

Под этим углом интерпретируются прежде всего травматические для национальной идентичности события, которые как данность принадлежат к событиям прошлого, детерминирующим жизненную ситуацию настоящего. Так, для России это прежде всего Великая Отечественная война и репрессии 1930–1950-х гг., для Германии – «Третий рейх» и Холокост. Речь идет о том, каким образом шокирующий исторический опыт может быть «возвращен» в национальную историю. Типология восприятия подобного события строится с учетом разных форм политической культуры⁶³, смены поколений, где стратегии строительства идентичности выступают основным критерием качественных различий⁶⁴.

В обсуждении затронутых тем обнаруживаются две характерные черты: во-первых, наличие противоречий между живым опытом и исторической памятью, во-вторых, существенные межпоколенные различия в восприятиях и представлениях. Отметим вновь, что память поколения (специфическая память поколения) – типичный случай коммуникативной памяти. Срок ее действия – 80–100 лет (три-четыре поколения); половина предельного значения (40 лет) образует критический порог⁶⁵.

Так, Х.Вельцер обращает внимание, что разные поколения, говоря об одном и том же историческом периоде, связывают с ним очень разные соображения, выстраивая соответствующие *повествовательные матрицы* (в частности, исследователя интересует память разных поколений немцев о событиях Второй мировой войны). Например, представители поколения внуков ощущают сильную эмоциональную потребность услышать о своих предках «хорошие» истории, и внуки могут создавать совершенно новые, собственные образы своих старших родственников, каких не было в рассказах самих бабушек или дедушек⁶⁶.

Анализируя механизмы работы с прошлым (нарративы о прошлом), исследователи показывают, что подобная работа ведется группами для того, чтобы «сконструировать стабильный нарратив своей идентичности, то есть показать, что то, какие мы есть, и то, как мы существуем сейчас, находится в соответствии с тем, какими мы были всегда». Группа, или институт только тогда может успеш-

но поддерживать свою идентичность, когда в нем установлен определенный порядок, требующий рассказывать определенные истории при определенных обстоятельствах. Важно, чтобы нарратив памяти, конституирующий идентичность, стал объектом многочисленных пересказов различными членами общности, переходил из поколения в поколение; чтобы сформировался определенный канонический свод историй, подлежащих многократному пересказу. Одна и та же история может принимать различные формы в зависимости от способа своего существования и обстоятельств рассказывания⁶⁷.

Развивая мысль М.Хальбвакса о связи между памятью и идентичностью в контексте различий между историей и памятью, Х.Вельцер обращает внимание, что в то время как историография ориентирована на факты и на истину, вырабатывая изолированные техники интерпретации источников, память всегда связана с конкретной *идентичностью*: человек вспоминает то, что важно ему самому, что помогает ему справиться с сегодняшней жизнью. С этой точки зрения, по мысли Вельцера, для идентичности оказывается неважным, являются воспоминания заимствованными или собственными, «истинными» или «ложными»⁶⁸.

По мнению С.Сулейман, в силу неразрывной связи памяти и идентичности кризис памяти (момент выбора) означает кризис индивидуальной или групповой саморепрезентации. Индивидуальная память и идентичность могут входить в конфликт с групповыми памятью и идентичностью. Тогда и возникают «дела памяти» (*affairs of memory*), становящиеся достоянием публичного пространства столкновения индивидуальных саморепрезентаций и образов, укорененных в общественном сознании⁶⁹.

С точки зрения Й.Рюзена, две проблемы являются центральными в размышлениях о диахронном измерении идентичности: каким образом идентичность распространяется на несколько поколений и как идентичность выстраивается в результате интерпретации опыта прошлого и оформления его в историческом повествовании в виде цепи значимых событий прошлого, которые сохраняются в памяти именно в силу своей значимости для «вспоминающих»⁷⁰. Й.Рюзен рассматривает процесс изменения идентичности как результат *кризиса исторической памяти*. Этот кризис наступает при столкновении исторического сознания с опытом, который не укла-

дывается в рамки привычных исторических представлений, что ставит под угрозу сложившиеся основания и принципы идентичности. Основным способом преодоления кризисов исторического сознания является нарратив (повествование), посредством которого прошлый опыт, зафиксированный в памяти в виде отдельных событий, оформляется в определенную целостность, в рамках которой эти события приобретают смысл.

В зависимости от глубины и тяжести кризисов и определяемых этим стратегий их преодоления, кризисы типологизируются как нормальный, критический и катастрофический. Первый может быть преодолен на основе внутреннего потенциала сложившегося типа исторического сознания с несущественными изменениями в характерных для него способах смыслообразования. Второй ставит под сомнение возможность адекватно интерпретировать зафиксированный в исторической памяти прошлый опыт в связи с новыми потребностями и задачами. В результате происходят коренные изменения в историческом сознании (формируется его новый тип), в ментальных формах сохранения исторической памяти, а также в основаниях и принципах идентификации. Наконец, кризис, определяемый как «катастрофический», препятствует восстановлению идентичности, ставя под сомнение саму возможность исторического смыслообразования. Такой кризис выступает как психологическая травма для переживших его субъектов⁷¹.

Процесс глобализации определенным образом реформатирует аспекты связи памяти и идентичности. Поставлен под вопрос статус национального государства как естественного пространства для дискуссий о памяти; последние выходят далеко за национальные рамки. Но уже и политика памяти на национальном уровне не может рассматриваться вне глобального контекста. Глобализация оказывает влияние на локальные формы памяти (индивидуальную, национальную, региональную, транснациональную). В исследованиях обращается внимание, что во многом «глобальная идентичность» и «глобальная память» – это парадоксальные понятия, поскольку память связана так или иначе с ограниченной (уникальной) идентичностью и, значит, расходится с любым глобализационным проектом. Глобализация же так или иначе направлена против локальных идентичностей и культурной памяти, являясь для нее вызовом и предполагая ее реорганизацию⁷².

В частности, страны Центральной и Восточной Европы столкнулись с проблемами нового национального строительства, что привело к актуализации прошлого, повышенному вниманию к истории и к ее активной политизации. Одновременно существенную роль в процессе формирования постсоциалистических наций стало играть и забвение. Вытеснение памяти о коммунистическом прошлом как о нерелевантном для формирования новых идентичностей заставило апеллировать к более отдаленным временам. История в этом регионе оказалась вновь мобилизована на службу патриотизму, национальному единству и целям социальной интеграции. Таким образом, в странах Центральной и Восточной Европы на рубеже XX–XXI вв. оказалось возможным наблюдать те явления «национализации истории», которые Запад прошел в XIX в.⁷³

Понимание национальной идентичности как своего рода продолжения прошлого в настоящем подвергается в последнее время определенной коррекции. В частности, идентичность трактуется не столько через сходство, сколько через различие. Современные общества не рассматриваются больше как продукт Истории, они утверждают свою идентичность через отрицание прошлого⁷⁴. Прежним историческим формам национальной идентичности, основанным на прославлении нации, противопоставляется идентичность принципиально нового типа, с господством множества идентичностей. В связи с кризисом национальной идентичности и, в первую очередь, с ослаблением представления о родине как высшей ценности на авансцену вышла идея культурного наследия, которое и становится альтернативой родине. Новое понимание национальной идентичности как явления многоликого и изменчивого предопределяет особую роль культурного наследия (или общенационального достояния) потому, что культурное наследие по определению множественно, каждый может выбрать, что важно для него⁷⁵.

В сети интерактивных коммуникаций происходит постоянный отбор событий, в результате чего некоторые из них подвергаются забвению, в то время как другие сохраняются, обрастают смыслами и превращаются в символы групповой идентичности. Продуктами процесса реинтерпретации прошлого являются новые мифы. Решающая роль в конституировании коллективной идентичности принадлежит памяти о центральных событиях прошлого, будь то в модели «национальной катастрофы» или в модели «триумфа»⁷⁶.

Понятия «*триумф*» и «*травма*» играют главную роль в связанном с психоаналитической традицией подходе. Хотя по поводу возможности применения понятия «травма» к коллективной памяти ведется полемика, образ исторической травмы стал наиболее востребованным в современном мемориальном пространстве⁷⁷. Он значительно потеснил оказавшиеся дискредитированными в XX в. «классические», основанные на образах побед и триумфов, героические нарративы памяти. «Травма и триумф, – пишет Б.Гизен, – конституируют “мифомотор” национальной идентичности. Они представляют крайние границы опыта и предельный горизонт для самоопределения коллективного субъекта, так же как рождение и смерть дают предельный горизонт для экзистенциального опыта индивида»⁷⁸. Оба элемента так или иначе присутствуют в культурной памяти всех социокультурных общностей и формируют основы их идентичностей. Однако типологически разновидности «культур воспоминания» народов могут быть расположены на шкале, крайними точками которой будут понятия «триумф–травма»⁷⁹.

А.Ассман предлагает говорить о «триумфе и позоре» или «победе и поражении», зарезервировав понятие травмы для особых случаев и используя его только применительно к специфическому опыту жертвы. Отличие поражения от травмы она иллюстрирует сравнением между окончанием Первой и Второй мировой войны⁸⁰.

Доминирующим сегодня повествованием национальной памяти, памяти других социальных общностей, а также глобальной памяти являются истории страданий и жертвы, поражений и боли, и это выдвигает на первый план травматическую идентичность⁸¹.

Таким образом, потребность понять, как коллективная память продолжает функционировать на уровне индивидуального опыта и соперничает с предлагаемой исторической интерпретацией, остается актуальной.

Примечания

- ¹ Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М., 2004.
- ² См. подробнее: Савельева И.М., Поletaев А.В. История и время: в поисках утраченного. М., 1997; Они же. Функции истории. М., 2003; Репина Л.П. Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М.,

- 2003; Феномен прошлого / Отв. ред. И.М.Савельева, А.В.Полетаев. М., 2005; Брагина Н.Г. Память в языке и культуре. М., 2007; Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории. М., 2008; Романовский Н.В. Новое в социологии – «бум памяти» // Социол. исслед. 2011. № 6. С. 13–23; Святославский А.В. История России в зеркале памяти. Механизмы формирования исторических образов. М., 2013.
- 3 Репина Л.П. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996. С. 25–38.
- 4 Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3(40–41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html> (дата обращения: 17.06.2014).
- 5 Бауман З. Глобализация. М., 2003. С. 116–121; Пугалев А.И. Смена поколений и культурная идентичность на фоне глобализации // Поколение в социокультурном контексте XX в. / Отв. ред. Н.А.Хренов. М., 2005. С. 321–333; Хапаева Д. Готическое общество: морфология кошмара. М., 2007.
- 6 См. подробнее: Федотова Н.Н. Изучение идентичности и контексты ее формирования. М., 2012.
- 7 Мегилл А. Историческая эпистемология / Пер. с англ. М., 2009. С. 117–118.
- 8 Там же. С. 94; Репина Л.П. Память и знание о прошлом в структуре идентичности // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Тема номера: историческое сознание, национальное самосознание, этническое и конфессиональное в структуре идентичности. Вып. 21. М., 2007. С. 8.
- 9 Мегилл А. Историческая эпистемология. С. 99.
- 10 Нора П. Всемирное торжество памяти.
- 11 Филиппова Е.И. История и память в эпоху господства идентичностей (беседа с действительным членом Французской Академии историком Пьером Нора) // Этнограф. обозрение. 2011. № 4. С. 77.
- 12 Мегилл А. Историческая эпистемология. С. 138.
- 13 Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3(40–41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html> (дата обращения: 17.06.2014); Он же. Социальные рамки памяти. М., 2007. С. 28–30, 319–343.
- 14 Хальбвакс М. Коллективная и историческая память.
- 15 Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. С. 320–325, 336–339.
- 16 Хальбвакс М. Коллективная и историческая память.
- 17 Там же.
- 18 Там же.
- 19 Там же. См. также: Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. С. 119–151.
- 20 Хальбвакс М. Коллективная и историческая память; Он же. Социальные рамки памяти. С. 150–151, 325.
- 21 От редакции // Ab Imperio. 2004. № 1. С. 11–12; № 4. С. 13.
- 22 Репина Л.П. Опыт социальных кризисов в исторической памяти // Кризисы переломных эпох в исторической памяти. М., 2012. С. 4–5.
- 23 Там же. С. 112.

- 24 Репина Л.П. Опыт социальных кризисов в исторической памяти. С. 111–114.
- 25 Там же. См. также: Мегилл А. Некоторые соображения о проблеме истинности оценки репрезентации прошлого // Способы постижения прошлого: Методология и теория исторической науки / Отв. ред. М.А.Кукарцева. М., 2011. С. 124–125.
- 26 Мегилл А. Историческая эпистемология. С. 116–117.
- 27 Из работы: Ассман Я., Ассман А. День вчерашний в дне сегодняшнем. Средства массовой информации и социальная память // Реальность медиа. Введение в науку о коммуникации. Bonn, 1994 / Пер. с нем. URL: <http://www.urokiistorii.ru/51662> (дата обращения: 17.06.2014).
- 28 См.: Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 219, 488–489, 567, 579, 616.
- 29 Ассман Я. Культурная память.
- 30 Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / Пер. с нем. М., 2014.
- 31 Там же. С. 20–25.
- 32 Там же. С. 29–32, 60–61.
- 33 Там же. С. 26–29, 33–35, 60–61.
- 34 Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 301.
- 35 Лотман Ю.М. Семиосфера. С. 488–489, 567, 615–616, 621, 674–675.
- 36 Ассман А. Указ. соч. С. 34, 51–52, 55–57, 61.
- 37 Там же. С. 225.
- 38 Там же. С. 223–231.
- 39 Глебова И.И. Политическая культура России: образы прошлого и современность. М., 2006. С. 60–62; Зерубавель Я. Динамика коллективной памяти // Ab Imperio. 2004. № 3. С. 71–90.
- 40 Рикёр П. История и истина. Пер с франц. СПб., 2002. С. 324–331; Он же. Повествовательная идентичность // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 61–74.
- 41 Репина Л.П. Память и знание о прошлом в структуре идентичности. С. 8–17.
- 42 См.: Люббе Г. Историческая идентичность // Вопр. философии. 1994. № 4. С. 108–113.
- 43 Савельева И.М., Полетаев А.В. Функции истории. М., 2003. С. 36.
- 44 Зарецкий Ю. История, память, национальная идентичность // Неприкосновенный запас. 2008. № 3(59). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/za4.html> (дата обращения: 17.06.2014); Савельева И.М., Полетаев А.В. Функции истории. С. 23–26.
- 45 Про А. Двенадцать уроков по истории. М., 2000. С. 318. 3.
- 46 Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // Цепь времен: проблемы исторического сознания / Отв. ред. Л.П.Репина. М., 2005. С. 49.
- 47 Репина Л.П. Память и знание о прошлом в структуре идентичности. С. 8–17.
- 48 Мегилл А. Историческая эпистемология. С. 142–143, 149, 157.
- 49 Там же. С. 145–147.
- 50 Зерубавель Я. Указ. соч. С. 79–80.
- 51 Там же. С. 80–82.
- 52 Там же. С. 87.
- 53 Там же. С. 83–87.

- 54 См.: *Кознова И.Е.* Национальное самосознание как взаимодействие памяти и забвения // Проблемы российского самосознания: эволюционное становление и революционные ломки: Материалы 3-й Всерос. конф. М., 2009. С. 55–65.
- 55 *Вельцер Х.* История, память и современность прошлого. Память как арена политической борьбы // *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2–3(40–41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/vel3.html> (дата обращения: 17.06.2014).
- 56 *Зерубавель Я.* Указ. соч. С. 87.
- 57 *Лангеноль А.* Общественная память после смены строя: сходства и различия между практиками памяти в посткоммунистических и постколониальных странах // *Империя и нация в зеркале исторической памяти*: Сб. ст. М., 2011. С. 130.
- 58 *Эткнд А.* Столетняя революция: юбилей начала и начало конца // *Отечественные записки*. 2004. № 5. URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/5/stoletnyaya-revoluciya-yubiley-nachala-i-nachalo-konca> (дата обращения: 17.06.2014).
- 59 Там же.
- 60 *Вельцер Х.* Указ. соч.
- 61 *Васильев А.* Memory studies: Единство парадигмы – многообразие объектов // *Новое литературное обозрение*. № 117 (№ 5/2012). URL: <http://www.nlobooks.ru/node/2640> (дата обращения: 17.06.2014).
- 62 *Ассман А.* Указ. соч. С. 64–65.
- 63 *Ферретти М.* Расстройство памяти: Россия и сталинизм // *Мониторинг общественного мнения: экон. и соц. перемены*. 2002. № 5. С. 40–54.
- 64 *Вельцер Х., Лени К.* Поколение дедов в Европе. Результаты сравнительного изучения механизмов культурной преемственности в европейских странах // *Отечественные записки*. 2008. № 5. С. 6–22; *Гудков Л.Д.* «Память» о войне и массовая идентичность россиян // 60-летие окончания Второй мировой и Великой Отечественной: победители и побежденные в контексте политики, мифологии и памяти. М., 2005. С. 93–112; *Дубин Б.В.* Россия нулевых: политическая культура – историческая память – повседневная жизнь. М., 2011; *Рюзен Й.* Кризис, травма и идентичность // *Цепь времен: проблемы исторического сознания* / Отв. ред. Л.П.Репина. М., 2005. С. 38–62.
- 65 *Ассман Я.* Культурная память. С. 52–53.
- 66 *Вельцер Х.* Указ. соч.
- 67 *Васильев А.* Memory studies.
- 68 *Вельцер Х.* Указ. соч.
- 69 Цит. по: *Васильев А.* Memory studies.
- 70 *Рюзен Й.* Кризис, травма и идентичность. С. 45–50.
- 71 *Рюзен Й.* Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // *Диалог со временем*. Вып. 7. М., 2001. С. 8–26.
- 72 *Ассман А.* Указ. соч. С. 120–125; *Васильев А.* Memory studies; *Историческая политика в XXI-м в.* / Под ред. А.И.Миллера, М.Липман. М., 2012.
- 73 См.: *Национальные истории в советском и постсоветских государствах* / Под ред. К.Аймермахера, Г.Бордюгова; Предисл. Ф.Бомсдорфа. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2003.
- 74 *Франция-память. П.Нора, М.Озуф и др.* / Пер. с франц. и послесловие Д.Хапаева. СПб., 1999.

- ⁷⁵ *Кознова И.Е.* Наследие как историческая память // Вечное и преходящее в культурном наследии России / Отв. ред. С.А.Никольский. М., 2010. С. 132–150; *Филиппова Е.И.* Территория идентичности в современной Франции. М., 2010. С. 32–34.
- ⁷⁶ *Репина Л.П.* Память и знание о прошлом в структуре идентичности. С. 7.
- ⁷⁷ *Васильев А.Г.* Современные memory studies и трансформация классического наследия // Диалоги со временем / Под ред. Л.П.Репиной. М., 2008. С. 42–43; *Репина Л.П.* Культурная память. С. 36–37; Травма: пункты: Сб. ст. / Сост. С.Ушакин, Е.Трубина. М., 2009; *Штомпка П.* Социальное измерение как травма (статья первая) // Социол. исслед. 2001. № 1. С. 6–16; *Он же.* Культурная травма в посткоммунистическом обществе (статья вторая) // Социол. исслед. 2001. № 2. С. 3–12.
- ⁷⁸ Цит. по: История и память / Под ред. Л.П.Репиной. М., 2006. С. 261.
- ⁷⁹ Там же. С. 261–262.
- ⁸⁰ *Ассман А.* Указ. соч. С. 68–120.
- ⁸¹ *Ассман А.* Указ. соч. С. 120–124; *Васильев А.* Memory studies.

Гендерный подход в философии культуры и философской антропологии

Проблема пола в классической философии

Долгое время считалось, что философия нацелена на осмысление всеобщих принципов бытия и мышления, и потому чужда размышлениям о таких эмпирических и природных вещах, как пол и телесность человека. В значительной степени это обусловлено методологическими установками классической парадигмы в философии, которая опиралась на обобщенные образы человека, природы, истории, общества, познания, мышления. Как отмечает Кемеров, эти понятия были сформированы по одному и тому же типу и составляли согласованную классическую картину мира. В обобщенном образе человека утрачивались не только индивидуальные особенности людей, но и собственный процесс их бытия. Абстрактность образца давала возможность использовать его для оценки разнообразных человеческих ситуаций¹.

Мужское и женское «начала» понимались столь же обобщенно. Вплоть до XX в. во всех западных философских концепциях мужское и женское рассматривались как онтологические и гносеологические принципы, а не как свойства реальных людей. При этом маскулинность символически отождествлялась с духовным, божественным, рациональным и универсальным, а феминность – с телесным, природным, интуитивно-чувственным и частным. Эти свойства западного философствования отчетливо можно видеть уже в пифагорейской картине мира, основанной на бинарных парах категорий. Классическая европейская философия вплоть до Гегеля фактически воспроизводила в той или иной степени методологи-

ческий принцип дуализма души и тела, разума и чувственности. Гегель замыкает собой эпоху философских теорий, основанных на культе разума, который понимается как «деятельность мысли, как бы воспаряющую над опытом, сверхопытную». Культ разума перерастал «в уверенность в том, что разум есть главный и наилучший инструмент преобразования человеческой жизни»², что все проблемы человечества могут быть решены с помощью рационального познания, что истина объективна и ее понимание возможно, если применять правильные процедуры познания. И поскольку в философии разум и рациональность считались качеством, принадлежащим только мужчинам как представителям homo sapiens, это привело к латентному утверждению андроцентризма и маскулинизма как системообразующих принципов метафизических философских концепций. Сами предпосылки производства теоретического знания, его стандарты «объективности», «рациональности» и «универсальности», ассоциирующиеся с маскулинностью, обусловили исключение из познавательного канона того, что понимается как нерациональное, эмоциональное, природное, телесное, частное, т. е. символически означаемого как феминное³.

Неклассический тип философствования возникает как реакция на кризис классической парадигмы, которая уже не может посредством привычных познавательных форм понять и объяснить открываемые наукой новые микро- и мегамиры. Более того, обнаруживается, что абстрактный субъект классики несоразмерен конкретным индивидам; что общество (общества) и система жизни людей с ее условиями, средствами, продуктами, тоже принадлежит миру неклассических объектов. Классическая установка на устойчивые природные и мыслительные образцы и позитивистская ориентация на «логику вещей» оказываются несостоятельными. Вслед за этим приходит понимание фундаментального различия «наук о природе» и «наук о культуре», что привело к попыткам формирования новой методологии изучения культуры и человека (Г.Риккерт).

Основы современного понимания культуры как специфического мира, создаваемого самим человеком в отличие от природно-естественного мира, заложил Кант. Именно он первым определил культуру как способность человека ставить более высокие цели, чем те, которые задаются природой.

Эта позиция была развита неокантианцами Баденской школы и легла в основу формирования философии культуры как неклассического типа философствования. В ситуации развития технократизма, противоречий между культурой и цивилизацией, отмеченных О.Шпенглером, философия культуры стала пониматься не как один из подходов или концептов, а как собственно философия. В этот период возник ряд сочинений, посвященных «кризису культуры» и ее «трагедии», которые воспринимались как общеисторические феномены. Философия предлагала выход из этой ситуации через применение герменевтического метода истолкования самой жизни как основы культуры (В.Дильтей и О.Шпенглер). Так, В.Дильтей рассматривал философскую антропологию не как одну из областей философии, а как самостоятельную науку о человеке и мире человека, т. е. культуре. В целом для философии того времени характерен поворот от абстрактной метафизики к собственно человеку и творимому им (а не богом) миру культуры, «исходя из него самого» и его «жизненного мира» (Э.Гуссерль).

Помимо философов к культурфилософской проблематике обращались историки, этнографы, психологи, антропологи и др., предлагая новые подходы к пониманию человека и созданного им мира культуры. Фундаментальной темой, обсуждаемой в философской антропологии XX в., стал вопрос об определении человека (хотя сами эти определения могли базироваться на разных основаниях – «дух», «душа», «свобода», «бытие», «спасение», «экзистенция», «жизнь»). Экзистенциально-герменевтическое и «философско-антропологическое» направления философии культуры объединяет нацеленность на раскрытие сущности «человеческого» (Humanitat) как такового.

Однако мужское и женское по-прежнему остаются скорее общекультурными символами в их традиционном понимании, чем реалиями жизни, на которые следовало бы взглянуть по-новому. Так, например, О.Шпенглер в «Закате Европы» хотя и акцентирует идею о взаимодействии мужского и женского начал в истории, тем не менее оценивает их по-прежнему с бинаристских позиций. По его мнению, «горизонтальная ось исторического процесса» – это женская частная история поколений, а «вертикальная ось» – это публичная или мужская история, которая связана с историей государственности. История (культура), по Шпенглеру, создается

мужчинами, потому что она является фактически историей войн, завоеваний, партий; во всех сферах культуры также преобладает «мужское начало». Женщина, считает Шпенглер, «от природы» неспособна к мышлению и творчеству; ничто, кроме родов и мужчины для нее вообще неважно. С другой стороны, и в этом состоит парадокс его рассуждений, усиление мужского начала приводит к краху культуры и превращению ее в цивилизацию. А вот женское начало, связанное с почвой и воспроизводством будущего через детей, оказывается, по Шпенглеру, гарантом позитивного развития культуры.

Наибольший интерес с точки зрения нашей темы представляют взгляды Г.Зиммеля. С одной стороны, он разделял традиционные представления о том, что женщина связана с темными примитивными силами природы и ее личность определяется естественными и важными с биологической точки зрения функциями деторождения. Это, в конечном счете, и делает, по мнению Зиммеля, природу женщины непознаваемой и противоположной миру мужской культуры. С другой стороны, он считал, что культура человечества не индифферентна к различиям между мужчиной и женщиной. Напротив, – писал Зиммель, – «наша объективная культура является – за исключением очень немногих областей – только мужской. ...Вера в чисто “человеческую” культуру... происходит из наивного отождествления “человека” и “мужчины”...»⁴. Представления Зиммеля о том, что самоощущение и самореализация женщины не могут быть выражены посредством культурных норм и идей, созданных мужчинами, предвосхитили многие феминистские идеи.

Открытие культурного разнообразия мужского и женского

Однако антропологи-эмпирики не без оснований считали философию жизни и философскую антропологию слишком абстрактными, представляющими человека как бестелесного субъекта, равного чистому сознанию. Новые подходы были связаны с применением различных методов, предлагаемых в качестве способов объективно-научного познания (например, структурализм), и новых предметов познания. Основные понятия западной философии

культуры, философской антропологии и культурантропологии (в данном случае дисциплинарные различия между ними не важны) были сформированы, исходя из истории западной цивилизации. Они были связаны с исследованием белых, европейцев и североамериканцев, живущих в урбанизированных и модернизированных обществах. Антропологи были первыми, кто, изучая неевропейские народы, обнаружили значительные культурные различия, в том числе и в определении нормативной маскулинности и феминности. В этом смысле пионерские исследования принадлежат, безусловно, М.Мид. Именно она в 30-е гг. XX в. одной из первых показала на примере изученных ею трех племен Новой Гвинеи, что представления о мужском и женском весьма вариативны. Она пришла к выводу, что «если те качества темперамента, которые мы считаем женственными – то есть пассивность, отзывчивость, любовь и нежность к детям – могут быть представленными как мужской образец в одном племени, а в другом не приниматься как большинством женщин, так и большинством мужчин, то у нас нет никаких оснований считать такие аспекты поведения обусловленными биологическим полом... Многие, если не все, черты личности, которые мы называем мужскими или женскими, так же мало связаны с полом, как одежда, манеры или форма головного убора, которые общество в данный момент предписывает полам»⁵.

Десятилетиями позже появились другие исследования, также показывающие, что в различных обществах не прослеживается прямая зависимость между биологическим полом мужчин и женщин, с одной стороны, и их социальными ролями. Так, среди североамериканских индейцев существует несколько вариантов нетрадиционных гендерных ролей, обозначаемых специальными словами (т. е. не мужчина и не женщина). Самый известный пример – «бердачи». Это внешне биологически «нормальные» мужчины (хотя бывают и биологически нормальные женщины), которые надевают одежду противоположного пола и ведут себя как противоположный пол. Сегодня таких людей называют транссексуалами. В другом племени (навахо) младенцам-гермафродитам присваивается специальная гендерная роль, называемая «надл». Они носят женскую одежду, когда выполняют женские виды работ, и мужскую – когда выполняют мужскую работу. Однако им категорически запрещено участвовать в охоте и войне. В индейском пле-

мени моhave существует четыре гендерные роли. Помимо мужчин, есть Aлуha, т. е. мужчины, которые хотят жить в женской роли. Они надевают женскую одежду и даже имитируют «критические дни». Женщины, которые хотят жить как мужчины, зовутся Hwame, они проходят специальную церемонию посвящения, носят мужскую одежду и играют мужскую гендерную роль. Однако Hwame запрещено участвовать в битвах и занимать властные позиции в управлении племенем⁶.

Разнообразные факты, противоречащие традиционным представлениям о том, что резко дифференцированная и иерархическая система социальных ролей мужчин и женщин жестко детерминирована биологическими различиями между ними, были обнаружены в процессе новых академических исследований.

Так, например, историки, экономисты и социологи, более подробно изучая социальный институт разделения труда между мужчинами и женщинами, которое существует практически во всех обществах, обнаружили любопытные обстоятельства. Исторически и социально моногамная семья формируется прежде всего как производственно-хозяйственная ячейка. Вместе с этим формируется разделение труда по половому признаку и между членами семьи. Однако жесткость разделения труда по полу зависела от экономического положения семьи. В богатых семьях оно строго соблюдалось. В крестьянских и ремесленных семьях доиндустриального общества разделение труда не носило слишком жесткого характера. Мужчины и женщины могли выполнять одинаковые работы или заменять друг друга, если это было необходимо для выживания семьи. Отчасти это было обусловлено тем, что производство средств существования и воспроизводство людей было нераздельно связано и протекало практически в едином пространстве домохозяйства. Иными словами, не существовало жесткого разделения системы производства и воспроизводства. Более того, работы, которые в одних регионах считались типично «мужскими», в других нередко выполнялись женщинами. «Посев и пахота – мужские для Центральной Европы занятия – в некоторых скандинавских регионах выполнялись женщинами. Это было принято в тех районах Финляндии, где земледелие оставалось экономически малозначимым и мужчины занимались преобладавшим по значению лесным хозяйством, а также рыбной ловлей и охотой»⁷. В другой части

света – на Филиппинах – среди народности негрито, насчитывающей несколько десятков тысяч человек, охота традиционно была женским занятием. В Европе стирка белья считается женской, а в Китае это было мужское ремесло. В прединдустриальной Европе мужчины нередко зарабатывали теми ремеслами, которые в крестьянской среде считались «домашними женскими занятиями», т. е. ткачеством, прядением, плетением кружев, портняжничеством. Примеров такого рода можно было бы привести немало, и это свидетельствует о том, что «биологические особенности полов» не имеют особого значения для выполнения того или иного вида труда. В средневековой Европе для женщин было возможно участие в деятельности ремесленных цеховых организаций, иногда даже существовали женские ремесленные цеха⁸. Однако в Новое время в ситуации усиления конкуренции женщин начинают вытеснять из цехового производства. В это время стало формироваться и гендерная цеховая идеология, отражавшаяся в символике праздников и церемоний, в языке цеховых уставов, которые подчеркивали ценность «мужского союза», «мужской солидарности», а позже стали апеллировать к понятию «буржуазной респектабельности» (одним из частей которой было неучастие жен в производстве)⁹. Поскольку членство в цехе давало и определенные политические и гражданские права, женщины также были лишены этого. «Как и крестьяне, ремесленники-мужчины обеспечивали себе господствующее положение, овладев нормотворческими институтами местной общественной жизни», пишет немецкий историк Р.Зидер¹⁰.

С развитием капитализма происходит еще более резкое отделение производственной сферы от домашней, воспроизводственной. При этом принципиально меняется само понимание трудовой деятельности: теперь *работа* обозначает только участие в рыночной экономике, особенно в индустриальном производстве, «и полностью исключает не только репродуктивную деятельность женщин..., но и ведение ими домашнего хозяйства»¹¹. Это сопровождается формированием отдельных сфер труда для мужчин и женщин, а также дифференциацией обучения и социализации мальчиков и девочек (до этого воспитание и социализация детей протекала в семье). Теперь мальчики отправляются в школы или обучаются ремеслам в цехах, а девочки оказываются исключенными и из системы обучения и профессиональной подготовки, и

из цеховой системы. Труд мужчин вне дома становится основным источником средств существования для семьи, а женщина остается замкнутой в домашние рамки. В доиндустриальном обществе разделение времени на рабочее и домашнее было расплывчатым, поскольку в большинстве случаев протекало в едином пространстве. В индустриальную эпоху происходит резкая дифференциация «производства» и «дома», при этом первая сфера оценивается как поле деятельности мужчин, вторая остается женщинам. При этом окончательно оформляется идеология семейного предназначения женщин¹². Исследования Э.Сюллера, Р.Зидера и ряда других авторов доказали, что разделение труда нельзя механически выводить из биологических различий между полами. В основе разделения труда лежат не биологические различия между женщинами и мужчинами или принципиальная биологическая неспособность женщин выполнить тот или иной вид работ. И проблема заключается не в самой системе разделения труда, а в той **оценке**, которую общество дает тем или иным его видам. В традиционном обществе система разделения труда между мужчинами и женщинами организована иерархически – и в зависимости от этого распределяется власть и общественное признание. Как иронически заметила американский этнограф М.Мид, мужчины могут стряпать, ткать, одевать кукол или охотиться на колибри, но если такие занятия считаются мужскими, то общество признает их важными. Если то же самое делают женщины, эти занятия признаются менее существенными.

При изучении правовой системы различных обществ антропологи, этнографы и историки права, работающие в XX в., также обнаружили социальные механизмы построения гендерных различий. Например, в античной Греции (которую многие считают «колыбелью демократии»), женщины (даже свободные) не считались гражданами. Гражданами, принимавшими участие в политической жизни, были только свободные взрослые мужчины. Как справедливо подчеркивает немецкий исследователь Г.Лихт, «античность – культура исключительно мужская, и женщина рассматривалась греками лишь как мать и домоправительница. Женщина по-гречески *gynai*, что этимологически означает “рождающая детей”. Носителем всей духовной жизни был в античности мужчина и только мужчина»¹³. Этому в немалой степени способствовали и

мужские союзы, выполнявшие «функцию консолидации гражданского коллектива полиса»¹⁴. Эти организации были историческим продолжением мужских союзов первобытных обществ¹⁵. В дорийских государствах (Спарта и города Крита) мужские союзы были каналами общественно-политической жизни и выполняли важную роль в развитии гендерной иерархии античных рабовладельческих государств. В период раннего средневековья женщины (особенно из высших сословий) могли в некоторых странах обладать значительной собственностью. Однако субъектом права был мужчина, и жена не могла распоряжаться своей собственностью (землей) без согласия мужа – например, продать. Женщина не могла составлять контракты, оставлять завещание на свою собственность, не имела права отчуждать свое имущество, даже оставшись вдовой, потому что основным правом собственности обладал только наследник (т. е. старший сын). Однако женщины могли реально управлять собственностью – например землей, т. е. распоряжаться посевом, сбором урожая и т. д. При этом необходимо отметить, что правовой статус женщин зависел от ее брачного и социально-имущественного положения. Чем выше был социальный статус женщин, тем более ограниченными по сравнению с мужчинами правами она обладала; для более низких по статусу социальных групп было характерно большее равенство между мужчинами и женщинами. Как отмечалось выше, в средневековых городах женщины из среды ремесленников могли реально обладать значительной экономической самостоятельностью. Однако во всех социальных слоях замужество делало женщину более бесправной и экономически зависимой по сравнению с незамужними женщинами и вдовами¹⁶. Постепенно правовое положение женщины ухудшается. В светском законодательстве позднего средневековья (которое существовало наряду с каноническим, т. е. церковным правом) существовали большие ограничения дееспособности женщины в социальной и экономической сферах. Женщине официально запрещалось быть назначенным или выбранным должностным лицом на всех уровнях управления государством – от высшего до местного. Женщина не могла поступать на военную службу, быть священником, врачом, адвокатом или судьей, а также заниматься любой другой работой, требующей университетского диплома (как известно, женщин не принимали на учебу в европейские университеты вплоть

до XIX в., а в России и вплоть до XX в.)¹⁷. Безусловно, в некоторых регионах, в отдельные исторические периоды существовали отклонения от этого правила, и женщины обладали некоторыми имущественными и личными правами. Но, как справедливо отмечает Т.Б.Рябова, отдельные известные исключения из этих правил не меняют картины гендерной асимметрии в правовой сфере. В целом неравное и даже бесправное положение женщин сохранялось во многих странах вплоть до середины XX в. (например, даже во Франции до 60-х гг. прошлого века замужняя женщина была недееспособным членом общества). Неравенство женщин не было отвергнуто и классической философией прав человека.

Помимо социальных институтов и бытовых практик, любое общество создает «надматериальную» систему мировоззрений. Патриархатное общество основано на идеологии андроцентризма, под которой понимается имманентная западной цивилизации установка считать мужчину тождественным человеку как виду *Homo sapiens*, а женщину – некоторым специфическим подвидом *Homo sapiens*. Под патриархатом обычно понимают организацию общества, основанную на отцовском праве. Понятие патриарх означает старшего в племени, отца семьи или рода, а «в области трансцендентного – также и бога-отца, наделенного всеми мужскими атрибутами патриархального общества. Это бог грозный, он карает и награждает, он повелевает и самодержавно правит всем. Он олицетворяет не мир чувства и сострадания (как женские божества), а мир мыслей, закона, порядка и дисциплины»¹⁸. Маскулинизм носит еще более радикальный характер – это мировоззрение, которое утверждает мужское доминирование в обществе и приписывает ему характер естественности¹⁹.

Формирование андроцентристского мировоззрения начинается вместе с развитием патриархата. Допатриархатная цивилизация характеризуется культурами женских божеств. Р.Айслер констатирует, что находки на территории Европы, Ближнего и Среднего Востока «женских фигурок и других объектов, связанных с гинекоцентрическими (посвященными женщине-Богине) религиями неолита столь многочисленны, что одно их перечисление заняло бы несколько томов»²⁰. Отличительной чертой доисторического культа Богини является синкретизм ее образа, т. е. он был одновременно и политеистическим, и монотеистическим. Политеизм выражает

ся в том, что Богиня имела разные имена, разными были формы ее почитания. Одновременно с этим символика и образность обрядов поклонения Богине в различных аспектах (матери, прародительницы, создательницы) – имеют много общего. Это обстоятельство позволяет говорить о вере в Богиню так же, как мы говорим о вере в Бога как вездесущее бытие. Р.Айслер полагает, что одним из объяснений этого монотеизма может быть поклонение и обожествление некоего порождающего и животворящего природного начала Богини-Матери-Земли. Свидетельства этого культа обнаружены в главных центрах зарождения земледелия: в Малой Азии, юго-восточной Европе, на юго-востоке Азии (Таиланд) и в Центральной Америке²¹. В древних легендах о сотворении мира, которые относятся к различным частям света, источником всего существующего является Богиня-Мать. Эта Богиня считалась повелительницей флоры и фауны, и, символизируя единство живого, она нередко изображалась как получеловек-полуживотное. Образ Богини многогранен и объединяет то, что позже стало считаться противоположностями: Богиня ассоциируется со стихиями земли и воды, символизирует собой циклическое единство рождения и смерти (или возрождения природы), а также символически объединяет женское и мужское начала²². Слияние мужского и женского начал отражаются в многочисленных ритуалах²³, при этом, как отмечает М.Гимбутас, «мужское божество в виде молодого мужчины или самца животного утверждает и усиливает женские силы созидания и активности. Ни одно не подчиняется другому: дополняя друг друга, они удваивают свою силу»²⁴. Культ женского божества/женских богинь характерен для раннего периода древнеегипетской, древнесемитской, греческой и римской мифологий. Постепенно женские божества вытесняются и замещаются мужскими божествами. Пантеон мужских божеств и формирование идеологии подчинения женского начала мужскому отражают и поддерживают возникновение патриархального социального порядка.

На европейской части мира процесс формирования замещения Богини-Матери Богом-Отцом завершается вместе с возникновением иудаизма, а затем и христианства, и созданием Библии²⁵. Причем если в неолитической мифологии супруг, брат и сын Великой Матери были также божественны, то в христианстве Отец и Сын божественны и бессмертны, а Мария, представляющая женское на-

чало в этом святом семействе, не имеет божественной природы, т. е. стоит ступенью ниже по сравнению со своим сыном. Победа Бога-Отца, наделенного всеми мужскими атрибутами патриархального общества, свидетельствует об установлении нового идеологического порядка. Это бог грозный, «он карает и награждает, он повелевает и самодержавно правит всем. Он олицетворяет не мир чувства и сострадания (как женские божества), а мир мыслей, закона, порядка и дисциплины»²⁶.

Анализ Библии, да и христианской идеологии в целом, не входит в задачу данной работы. Однако несколько основных моментов в формировании христианской идеологии вторичности женщины отметить необходимо. Первый из них – это миф о происхождении человека. Как известно, в Библии, в Книге Бытия, можно обнаружить два разных сюжета на эту тему. В более раннем варианте мужчина и женщина создаются Богом одновременно из одного материала – глины. Во втором, более позднем и ставшем со временем более известном варианте Бог сначала создает мужчину Адама, а затем из его ребра – женщину Еву. Так на многие века были заложены идеологические основы вторичности статуса женщины. Возможно, это связано с тем, что христианская идеология равенства трансформировалась с течением времени. Ведь в раннем христианстве всеобщее *духовное* равенство людей выступало как один из основных этических принципов. Однако позже эти идеи были отвергнуты, поскольку грехопадение человечества якобы сделало невозможным духовное равенство, которое бог изначально желал дать людям, и породило естественную социальную иерархию, в том числе и между женщинами и мужчинами. Вина за первородный грех в христианстве возлагается только на Еву, Адам предстает жертвой женского коварства; христианские теологи проклинали прародительницу людей, как и весь род женский.

Христианский миф о Еве свидетельствует о реальном историческом событии – он знаменует конец матриархата в Европе. Произошла патриархальная революция, и теперь первая женщина появляется из тела мужчины, как Афина Паллада из головы боготца Зевса в греческом мифе. Э.Фромм справедливо отмечает парадоксальность ситуации, когда «чудесным образом не женщина рождает мужчину, а мужчина рождает женщину»²⁷. Перефразируя

К.Юнга, можно сказать, что изменившаяся оценка женщины, ее принижение и дискриминация есть порождение мужской травмы, «это действительно, так сказать, вышло только из его головы».

С тех пор максима христианского мира сводится к тезису о том, что «всякому мужу глава Христос, жене глава – муж... Всякий муж, молящийся... с покрытою головою, стыдит ее. Всякая жена, молящаяся с открытой головою, стыдит свою голову, ибо это то же самое, как если бы она была обрита²⁸. Муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия. И не муж создан для жены, а жена для мужа. Посему жена должна иметь на голове своей знак власти над нею...»²⁹.

Но миф о Еве имеет и еще один символический смысл. В Библии мужчина – венец творения, идеальный дух, а женщина, созданная из ребра Адама символизирует материальную плоть. Иными словами, в Библии также задается бинарная оппозиция мужского как божественного и женского как телесного.

Тело и культура: феминистские и постмодернистские подходы

Изучая бытовые обычаи и практики, этнографы, антропологи и историки обнаружили различные формы контроля над телом, и прежде всего женским. Первоначально считалось, что это характерно скорее для иных (диких) обществ. Однако М.Фуко показал, что контроль над телесностью вписан и в западные культурные нормы³⁰. Рассмотрение телесности как социокультурного феномена означает анализ того, как социальные и культурные факторы влияют на тело человека, превращая его из биологического феномена в феномен социокультурный. В результате этих воздействий тело человека приобретает не только новые свойства и характеристики, но и определенные социокультурные значения и смыслы³¹. Тело человека – нередко вопреки его воле и желанию – оказывается под воздействием множества объективных факторов: системы социальных отношений, культурных и субкультурных ценностей, экологии, образа жизни и много другого³². Одним из таких факторов является гендер. Конечно, пол изначально определяет различия в анатомии и телесной конституции человека, но они не так вели-

ки, как принято думать. Развитие научных исследований показало, что с биологической точки зрения между мужчинами и женщинами гораздо больше сходства, чем различий. Многие исследователи даже считают, что единственное значимое биологическое различие между женщинами и мужчинами заключается в репродуктивной системе, а все остальные отличия не так существенны, да к тому же часто носят скорее статистический характер³³. Более того, многие «типичные» различия полов, как, например, рост, вес, большая физическая сила мужчин – непостоянны и гораздо меньше связаны с полом, чем обычно считают. Например, женщины из северо-западной Европы в целом выше ростом, чем мужчины из юго-восточной Азии. На размер и вес тела существенно влияют питание и образ жизни, которые, в свою очередь, находятся под влиянием общественных взглядов на то, кому – мужчинам или женщинам – необходимо давать больше еды, кому нужнее калорийная еда, какие спортивные занятия приемлемы тех или других (занятия гимнастикой и спортом вплоть до XX в. были недопустимы для женщин). Практически во всех обществах предписываемая мужчинам и женщинам одежда сильно различается: мужская приспособлена для свободных передвижений и активной жизни и символизирует силу, а женская нередко ограничивает саму возможность передвижения и демонстрирует (или даже создает) физическую слабость, уязвимость и – в разных культурах – сексапильность или покорность. При этом в некоторых культурах ношение женщиной мужской одежды считалось серьезным проступком: таковым было одно из предъявленных церковью обвинений в адрес Жанны д'Арк.

Одной из самых изощренных практик контроля над женским телом была традиция «золотого Лотоса» в Китае, которая просуществовала более десяти веков. Как гласит легенда, один из императоров соорудил для любимой танцовщицы сцену в виде золотого лотоса и велел танцевать, перевязав стопу. Основным элементом танца было стремительное вращение на кончиках пальцев, создававшее впечатление облака, поднимающегося из лотоса. Придворные императора подхватили этот танец и сделали модным практикой бинтования женских ног. Одна из исследовательниц этого обычая описывает его так: «Возьмите кусок материи длиной 3 метра и шириной 5 см, пару детских ботинок, прижмите все пальцы ноги, кроме большого, к подошве, оберните вокруг этих пальцев мате-

рию, подтяните пальцы к пятке и стяните сильней. Суньте ногу в башмак, пройдитесь, представьте, что Вам 5 лет и вообразите, что так будет всю жизнь»³⁴. Жестокость, с которой семья и общество навязывали бинтование ног, сопровождалась садистским повреждением конечностей (красивой и эротичной считалась ступня менее 7 см в длину), истязаниями и побоями сопротивлявшихся девочек. Распространению обычая способствовал предрассудок, будто бы изменение стопы делает женщину более чувственной и эротичной. На самом же деле женщина, неспособная ходить нормально, оказывалась в буквальном смысле слова привязанной к дому и спальне.

Помимо китайской практики «золотого лотоса» можно вспомнить и другие формы и механизмы контроля над женской телесностью. Например, многие века сотни тысяч европейских женщин проходили в корсетах или иных приспособлениях, либо подчеркивающих, либо нивелирующих особенности женской фигуры. Так, в средневековой Испании девушкам-подросткам из аристократических кругов на многие годы прибинтовывали к груди железные пластины, чтобы сделать (то есть в буквальном смысле слова – сконструировать) тело женщины лишенным того, что может вызывать греховные соблазны у мужчин. Другое приспособление для конструирования женского тела – корсеты – наоборот, должно было подчеркивать женскую прелесть. Однако «осиным талиям», как показали археологические раскопки, сопутствовали смещение внутренних органов, искривление позвоночника и многочисленные болезни³⁵. Между прочим, именно этим и обусловлены бесконечные обмороки благородных девиц, описываемые в художественной литературе. Когда в XIX в. первые женщины-эмансипе из Общества Рациональной Одежды в Англии укоротили длину юбок для удобства передвижений и отказались от корсетов и накладных шиньонов, это воспринималось как угроза нравственности и устоям общества. Можно вспомнить и многие другие практики контроля над женской телесностью: «В нашей культуре, – пишет исследовательница этого вопроса Э.Дворкин, – ни одна часть женского тела не осталась незамеченной, неулучшенной. Ни одна черта, ни одна конечность не осталась без внимания искусства, неврежденной и не исправленной. ...от макушки до кончиков пальцев все черты, черточки и части тела обрабатываются. Этот процесс бесконечен.

Он движет экономику и является основой дифференциации мужчин и женщин...»³⁶. Вторичный анализ различных исторических документов о технологиях красоты привел Э.Дворкин к нетривиальному и весьма справедливому заключению – неотъемлемой частью процесса ухода женщин за своей внешностью оказывается *боль*, и женщинам часто навязывается представление о том, что *никакая цена не может быть чрезмерной для того, чтобы стать красивой – ни отвратительность процесса, ни болезненность операции*³⁷. Принятие боли и ее романтизация начинаются в детстве, в социализации, направленной на подготовку женщины к родам, самоотречению и угождению супругу. Детский опыт «боли в процессе становления женщиной» придает женской психике мазохистский оттенок, приучая к принятию такого своего образа, который основан на пытках тела, удовольствия от пережитой боли и ограничении в передвижении»³⁸. Контроль над женской телесностью является особым типом дисциплинирования женщин.

Сегодня контроль над женским телом, по крайней мере в «цивилизованных» странах, стал более скрытым, но не менее изощренным. Различного рода технологии красоты предлагают способы сохранения и возвращения молодости, а также изменения физических параметров тела под некий предлагаемый стандарт. Косметическая хирургия (кстати, один из очень доходных видов бизнеса) следует идеологии природных различий и в буквальном смысле слова вырезает тела «по лекалу в соответствии с гендерными символами»³⁹. При этом прибегать к услугам косметической хирургии считается естественным только для женщин. Конечно, мужская одежда и внешность тоже исторически следовала определенным канонам, в которых кодировались социальный и гендерный статус человека, и далеко не всегда она была более удобной, чем женская. Однако важно подчеркнуть другое – основной смысл гендерного кодекса одежды и внешности заключался в подчеркивании *социальных* различий между мужчинами и женщинами⁴⁰.

Однако традиционное общество контролирует не только телесность и сексуальность женщин, но даже и право на жизнь. Практика ограничения права на жизнь имеет давние корни и проявляется в убийстве новорожденных девочек или в насильственном удалении плода женского рода. В архаичных культурах считается, что сын – это наследник, продолжатель рода, а дочь – слабое по-

томство, а иногда и обуза. Вопрос о том, что делать с ненужными девочками, решался в истории культуры по-разному. Например, в некоторых бедуинских племенах женщина рожала над ямкой, вырытой в песке пустыни. Если отец брал девочку на колени – она оставалась жить, если же девочек в племени хватало, мужчина засыпал ямку песком. Другие племена не закапывали девочек, а оставляли их на священном месте. Верховный жрец спасал таких девочек и отдавал или продавал торговцам. Обычно такие девочки пополняли собой гаремы или публичные дома. Обычай продавать ненужных детей, особенно девочек, или их подкидывать, т. е. оставлять на дороге в большом глиняном кувшине, существовал и в Афинах (в Спарте слабых детей сбрасывали в ущелье). Что же становилось с подкинутыми детьми в «просвещенной античности»? В лучшем случае их брали другие семьи, но чаще всего подкинутые девочки (и исторические документы убедительно это доказывают) вместе с рабынями и пленницами обслуживали публичные дома или приносились в жертву. Аналогичные нормы существовали и у древних германцев. Даже в христианской Европе вплоть до XIII в. общественное мнение не осуждало семьи, которые избавлялись от лишних девочек⁴¹. Иногда, правда, семьи избавлялись вообще от ненужных детей – подобная ситуация описана в классической детской сказке «Мальчик-С-Пальчик».

Не следует думать, что практика убийства новорожденных девочек ушла в прошлое. Во многих традиционных странах она существует по сей день, причем сегодня нередко многие семьи используют современные технологии для определения пола будущего ребенка с помощью УЗИ. И если оказывается, что это – девочка, семья чаще всего принимает решение о принудительном аборте или об убийстве девочки акушеркой сразу же после рождения. По оценкам ООН, в Индии в одном только штате Бихар в 1995 г. убили более 160 тысяч новорожденных девочек⁴². В Китае в результате политики «одна семья – один ребенок» на фоне сохранения традиционных стереотипов родители также прибегают к практике добровольного прерывания беременности, если плод (по результатам обследования УЗИ) определяется как женский. В итоге сегодня Китай переживает небывалую в своей истории гендерную диспропорцию населения: мужчин на 20 млн больше, чем женщин. Насильственное абортирование плода женского пола или убий-

ство новорожденных девочек *по идеологическим причинам* активно практикуется во многих азиатских и африканских странах. По данным Фонда народонаселения ООН, только за десятилетие на переломе XX–XXI по меньшей мере 60 млн девочек не смогли родиться в разных странах вследствие аборт, продиктованных желанием родителей иметь только сыновей⁴³.

Антропология женщин и гендерная антропология

Представленный анализ социальных институтов, культурных норм и идеологических установок позволяет сделать вывод, что гендерная дифференциация является не биологически предопределенной, а социально сконструированной. Гендерная система как таковая отражает асимметричные культурные оценки и ожидания, адресуемые людям в зависимости от их пола. С определенного момента времени почти в каждом обществе социально предписанные характеристики имеют два гендерных ярлыка, причем мужскому полу предписываются роли и цели, которые считаются социально и культурно первичными, а женскому – те, которые оцениваются как вторичные. При этом фактически не имеет значения, какие именно социальные задачи, нормы и роли предписываются тем и другим – они могут, как мы видели, быть различными в разных обществах. Но если они предписываются женщинам, то оцениваются как вторичные. Социальные нормы меняются со временем, однако гендерная асимметрия остается. Таким образом, можно сказать, что гендерная система – это социально сконструированная система неравенства по признаку пола.

Однако эти идеи долгое время не были востребованы. Концепты человека, развиваемые в разных социальных и гуманитарных дисциплинах (и философии в том числе), по-прежнему основывались на убеждении, что есть неизменные сущностные различия между «природой» мужчин и женщин, которые с неизбежностью влекут за собой различия между ними как социальными индивидами (как сказал Фрейд, анатомия – это судьба).

Актуализированным в поле науки этот материал стал только в результате проблематизации пола в феминистской теории. Именно в процессе многолетних дискуссий о сущности «женщины» были

сформулированы те идеи, которые впоследствии легли в основу гендерной теории. Это, прежде всего, мысль о необходимости различать понятия пола как совокупности анатомо-физиологических особенностей и гендера как созданного культурой образа (Р.Унгер). Но гендер – это не просто «культурная маска пола», это такой феномен, который превращает биологические различия между мужчинами и женщинами в иерархические отношения и структуры.

Этот подход, равно как и критика феминистками андроцентризма традиционной науки, были активно восприняты многими женщинами-исследовательницами, и прежде всего – антропологами. Феминистская критика социальной антропологии была вызвана тем двусмысленным отношением к теме женского, которое имманентно присутствовало в этой дисциплине. С одной стороны, описание женщин всегда присутствовало в этнографических исследованиях, в первую очередь, благодаря традиционной озабоченности антропологов проблематикой родства и брака. Как констатировал Б.Малиновский, антропология – это изучение того, как мужчины обнимают женщин⁴⁴. Проблема, которая беспокоила феминисток, лежит не в сфере описания, а на уровне интерпретации и понимания. Новая женская антропология обнаружила несколько предубеждений, на которых покоилось традиционное представление женского в этой дисциплине. Ученые-антропологи, имманентно разделяя традиционные представления о том, что мужчины контролируют наиболее значительную информацию в любой культуре, обращают именно на них основное внимание при проведении опросов и полевых исследований. Как отмечает одна из феминистских антропологов, «мы ищем мужчин и игнорируем женщин. Полагая, что с мужчинами легче говорить, что мужчины вовлечены в более важные сферы культуры, мы не узнаем новое, но лишь следуем своим предубеждениям»⁴⁵. Второй пласт предубеждений формируется свойственными западной культуре представлениями о гендерной асимметрии. Так, например, когда западные исследователи наблюдают отношения между мужчинами и женщинами в изучаемых обществах, они, как правило, интерпретируют различия и асимметрию как проявления неравенства и иерархии.

Первой реакцией феминистских антропологов стало перенесение фокуса исследований на самих женщин, на изучении и описании того, что в действительности делают женщины. Создание

новых банков данных по женской активности было необходимым, но недостаточным фактором, который не смог преодолеть корпус старых предубеждений. Стало очевидным, что реальная проблема изменения статуса женского в антропологии связана не только с эмпирическим, но гораздо более теоретическим и аналитическим уровнем. Феминистская антропология столкнулась с задачей реформатирования антропологической теории в целом. «Ученые, ориентированные на женские исследования, обнаружили, что не только антропология, но и вся академическая наука не могут быть вылечены от сексизма посредством простого добавления женщины в список исследуемых предметов»⁴⁶.

Г.Мур отмечает, что Э.Арднер был одним из первых, кто осознал важность преодоления «мужских» предрассудков для развития объяснительных моделей в социальной антропологии. Он высказал идею о том, что доминантные группы общества генерируют и контролируют доминантные модусы общения и выражения таким образом, что подчиненные группы оказываются вне пространства артикуляции и становятся «немыми», молчащими – таковы, например, дети, женщины и любые группы, маркированные как маргинальные для данного общества. Если все-таки эти молчащие группы хотят высказаться, они вынуждены использовать доминантные модусы выражений и дискурсы доминирующих идеологий⁴⁷. И в этом смысле они все равно остаются как бы немыми, поскольку их точка зрения не может быть осознанна и выражена на языке доминантной группы. Иными словами, женщины в антропологических исследованиях могут говорить сколько угодно, их активность может быть подробно описана, но использование при этом языка, пронизанного маскулинным сознанием, препятствует адекватной презентации этих женщин.

Более того, Арднер подчеркивает, что сама антропология описывает мир через использование маскулинных моделей и понятий. Поскольку в западной культуре мужчина отождествляется с человеком как таковым, возникает представление, что мужчины говорят от имени общества в целом. Антропологи – как мужчины, так и женщины – используют маскулинные модели западной культуры для объяснения других культур. Аналитические и концептуальные методы антропологии разработаны так, чтобы ограждать антрополога от того, чтобы он стремился понять женщин из-

учаемой культуры, даже если исследователь и станет говорить с ними. Теория, подчеркивает Арденер, всегда диктует, как следует собирать, описывать и интерпретировать данные полевой работы, и как таковая она не может быть нейтральной.

В преодолении этой проблемы с позиций феминистской антропологии можно выделить несколько этапов. Первоначально была выдвинута идея о том, что женщины-антропологи смогут лучше понять женщин в изучаемых обществах. Это новое направление – антропология женщин – способствовала накоплению значительного массива актуальных эмпирических данных о женщинах и женском, но не привела к изменению аналитических и методологических подходов в антропологии в целом. Отчасти это было связано с тем, что феминистские антропологи вскоре стали осознавать, что антропология женщин в значительной степени основана на эссенциалистском тезисе об универсальности категории женщина во всех культурах. Но кто как ни этнографы и антропологи знают, что образы, нормы, поведение, предписываемые женщинам (и мужчинам), культурно и исторически вариативны. При этом становилось все более очевидным, что биологические различия не выступают универсальным базисом для построения социальных различий. Конкретное содержание понятий «женщина» и «мужчина» следует каждый раз определять в зависимости от культурного контекста, а не переносить свои западные представления на иные культуры⁴⁸. На этом этапе произошло критическое переосмысление универсальности категории «женщина» и идеи о том, что женщины-антропологи якобы лучше приспособлены к изучению женщин. Опасения, что антропология женщин станет геттоизированной и маргинализованной сферой исследований, а также поиск новых методологических путей привели к тому, что феминистские антропологи стали переопределять свой проект не как исследование женщин, а как изучение гендера. На следующем этапе к критике маскулинистских и евроцентристских оснований традиционной антропологии подключились ученые неевропейских стран. Не секрет, что как научные дисциплины этнография и антропология стали развиваться в эпоху колониального захвата европейцами других частей мира, и на начальном этапе они в значительной степени воспроизводили расистские и колониальные предрассудки за-

падной культуры. Современная гендерная антропология изучает матрицы гендера, расы и этноса, а также их взаимопереплетение и взаимодействие.

Гендерная антропология обратилась к теме реальных различий между женщинами и мужчинами и стала меньше внимания акцентировать на демонстрации многообразия женского опыта по всему миру. Сегодня необходимо создание новых теорий, позволяющих перейти от концепта сходства к концепту различий. Эти новые подходы помогут понять, как радикальные различия конструируются через гендер, как расизм формирует специфические колониальные гендерные идентичности, и как социально-классовые различия формируются гендером и расой.

Одной из самых значимых и известных работ, написанных с позиций гендерной методологии, стала статья Г.Рубин «Торговля женщинами: заметки по политической экономии пола». Используя методы психоанализа и структурной антропологии, она по-новому интерпретировала символическое значение факта обмена женщинами между мужчинами, описанные в работе К.Леви-Стросса «Элементарные структуры родства»⁴⁹. Рассматривая родство не как связь биологических родственников, а как систему категорий и социальных статусов, Леви-Стросс выделил его основные элементы – дар, табу инцеста и обмен женщинами. Ранее антропологи (Б.Малиновский, М.Мосс⁵⁰) уже отмечали казавшийся весьма странным западному исследователю факт – обмен дарами играет ведущую роль в социальном взаимодействии в примитивных обществах. Например, продукт, который выращивается, и продукт, которым человек питается, не может быть одним и тем же. Леви-Стросс приводит высказывание мужчины из одного из изучаемых обществ: «Свою собственную мать, свою собственную сестру, свой собственный батат, который ты собрал, ты есть не можешь. Матерей других людей, сестер других людей, свиней других людей, батат, который они собрали, ты есть можешь»⁵¹. Процедура обмена аналогичными предметами кажется бессмысленной с точки зрения накопления или торговли, поэтому Мосс, например, предположил, что смысл дарения заключается в том, чтобы выразить, утверждать или создавать социальную связь между участниками обмена⁵². Леви-Стросс, развивая эту мысль, утверждает, что брак оказывается самой значимой формой обмена дарами, т. к. женщи-

ны представляют собой наиболее ценный дар. Он интерпретирует табу инцеста не как биологический, а как социальный механизм, который обеспечивает подобный обмен между группами и семьями. Запрет на инцест побуждает людей искать сексуальных партнеров вне своей биологической семьи и таким образом налаживать внесемейные и междусемейные социальные отношения: «Запрет на использование дочери или сестры в сексуальных целях вынуждает отдавать их в жены другому мужчине, но в то же время устанавливает право на дочь или сестру этого мужчины. ... женщина, которую не берут замуж, приносится в жертву»⁵³. Леви-Стросс утверждает, что смысл табу инцеста не столько в запрете брака с матерью или сестрой, сколько в том, чтобы обязывать дарить наиболее ценные дары – мать, сестру или дочь – другому мужчине⁵⁴. В подтверждение своих идей Леви-Стросс приводит высказывание мужчины из племени арапешей: «...Если вы женитесь на сестре другого мужчины, а другой мужчина женится на вашей сестре, то у вас будет по крайней мере два зятя, а если вы женитесь на своей собственной сестре, то у вас не будет ни одного. С кем вы будете охотиться, ухаживать за посадками, к кому вы будете ходить в гости?»⁵⁵. Иными словами, обмен женщинами между биологическими семьями выступает первым актом налаживания социальных отношений и означает, по Леви-Строссу, решительный разрыв человека с животными⁵⁶. Леви-Стросс в своей работе не обсуждает вопрос о том, почему сущностью системы родства является обмен женщинами между мужчинами, а не наоборот. Он просто констатирует, что «совокупность отношений обмена, которые конституируют брак, устанавливается не между мужчиной и женщиной, а между двумя группами мужчин, а женщина фигурирует лишь как один из объектов обмена, но не как партнер...»⁵⁷.

В ответ на это Гейл Рубин одну из частей своей работы посвятила рассмотрению той роли, «которую играет сексуальность в переходе от обезьяны к “мужчине”»⁵⁸. Она подчеркивает, что в такой ситуации именно мужчины – партнеры по обмену – устанавливают социальные связи, и именно они получают выгоду от социальной организации, возникающей как результат обмена. К.Леви-Стросс довольно убедительно показывает, что запрет инцеста и результаты его применения (т. е. обмен женщинами как товаром) являются движущей силой развития социума и культуры.

Но этот социум и эта культура основаны на гендерном неравенстве и социальной иерархии полов. Для того, чтобы подчеркнуть эту мысль, Гейл Рубин, перефразируя слова Энгельса, отмечает, что «всемирное поражение женщин совпало с возникновением культуры и является ее предпосылкой»⁵⁹. В системах родства, отмечает Рубин, не просто обмениваются женщинами, «обмениваются генеалогическими статусами, наследованием имен и предков, правами и *людьми* – в конкретных системах социальных отношений. ...«Обмен женщинами» – это компактный способ выражения социальных отношений системы родства, при которой мужчины имеют определенные права на своих родственников-женщин, а женщины не имеют аналогичных прав ни на себя, ни на своих родственников-мужчин»⁶⁰. Изучая материальные и символические функции женщин как предмета обмена между мужчинами при экзогамии, Рубин пришла к выводу, что обмен женщинами в патрилинейных обществах является ключевым моментом гендерной системы, которая поддерживает патриархатный порядок. Она смогла доказать, что именно обмен женщинами между племенами воспроизводит мужскую власть и структуры гендерной идентичности в семье. Рубин фактически первой ввела понятие поло-гендерной системы (*sex/gender system*), которую она определяет как «набор соглашений, посредством которых общество трансформирует биологическую сексуальность в продукт человеческой активности, в которой эти трансформированные сексуальные потребности удовлетворяются»⁶¹. Другими словами, гендерная система, которая конструирует два пола как различные, неравные и даже взаимодополняющие, является фактически системой власти и доминирования. Целью этой системы является концентрация материального и символического капитала в руках мужчин, что поддерживается посредством утверждения нормативности гетеросексуальной семьи, заключает Рубин.

Авторы теперь уже классического примера гендерной антропологии – сборника «Женщина, культура и общество» – также рассматривают с феминистских позиций различные аспекты гендерного порядка в неевропейских культурах. Ш.Ортнер, обнаружив в процессе компаративных исследований существование гендерного неравенства во всех культурах, изученных ее соавторами, попыталась понять его причины. Она обнаружила, что во всех изученных

культурах существует некая универсалия: репродуктивная роль женщин не только не учитывается при определении ее социального статуса в обществе, но и является основанием для вытеснения женщин из сферы социального в сферу приватного. В основе этого лежит символическая ассоциация женщин с природой, а мужчин – с культурой. Природа существует сама собой, человек – посредством осознанного действия над природой, и именно мужчины творят культуру, живут в истории и символизируют собственно «человеческое»⁶².

Развивавшиеся в университетах междисциплинарные учебно-исследовательские программы «женских исследований» (women's studies) стали активно изучать и переосмысливать опыт женщин. В рамках этой новой исследовательской стратегии женщины выступали не просто «предметом или объектом изучения», как в традиционных «исследованиях **О** женщинах», но активным исследующим субъектом. В результате анализа содержания и методов различных социальных и гуманитарных наук, предпринятый в рамках «женских исследований», обнаружилось интересное обстоятельство: под видом изучения человека вообще, то есть *Homo sapiens*, эти науки фактически изучают мужчин, а женщины и их опыт не включены в исследовательское поле⁶³. Иными словами, женщины не являются ни субъектом, ни объектом познания. Именно поэтому женские исследования открыто и сознательно апеллировали к использованию женского жизненного опыта как основы для разработки новой методологии социального познания.

В итоге традиционные исследования о женщинах перестали рассматриваться как научно обоснованные и способные объяснить неравные общественные позиции женщин и мужчин. Теории, которые приписывали женщинам особенную иррациональность, кротость и домовитость, стали считаться теперь мужскими стратегиями, имеющими своей целью не столько объяснить, сколько оправдать *status quo*. Помимо этого, под сомнение был поставлен вопрос о «нейтральности» и «бесполости» исследователя. Феминистки оспорили утверждение о том, что наука строится на принципах объективности, рациональности и нейтральности. История науки, по их мнению, дает не один пример того, как научные положения использовались для рационализации, оправдания и прида-

ния «естественного статуса» доминирующим идеологиям, потому что в действительности ученые не более защищены от политических влияний, чем все другие люди⁶⁴.

Более того, нередко общественные теории, претендующие на универсализм, находятся в противоречии с жизненной практикой женщин. Многие социальные феномены, которые нуждались в объяснении с точки зрения женщин, вообще до сих пор не исследовались. Феминистские критики обнаружили, что объектами изучения традиционной науки являются мужчины и маскулинное. Так, например, биология, антропология, психология и даже медицина⁶⁵ и долгое время изучали под видом «человека вообще» мужчину. Традиционные исторические исследования касались, как правило, событий «большой» (мужской) истории – войн, битв, революций, смены династий, а повседневная жизнь людей, считающаяся сферой деятельности женщин, редко оказывается в поле зрения исследователей. Женщины, таким образом, оказались «спрятанными» от Истории, но в таком случае и сама история не в полной мере описывает жизнь людей. Феминистская критика философии и научного знания направлена прежде всего против позитивистской эпистемологии, т. е. против универсальных (или универсализирующих) утверждений о бытии, природе и силе разума, прогрессе, науке, языке и субъекте/самости. В основе феминистской критики лежит не только общее мнение о том, что наука и знание появляются и существуют внутри исторического, культурного и общественного контекста. Одно из принципиальных положений традиционной социальной науки, который феминистки постоянно старались преодолеть – это игнорирование женского опыта в процессе познания. Первоначально строя социальное знание на новых основаниях, феминистские исследовательницы просто пытались включить женщину как объект исследования в различные научные дисциплины, и, прежде всего, – в социальную теорию. Однако вскоре стало ясно, что эта задача невыполнима, поскольку методология типа «добавь женщину в теорию и все перемешай» не работает. Встал вопрос о новой методологии анализа общества и культуры, который бы учитывал все наработки как феминистски ориентированных исследователей, так и ряда других критических по отношению к классической науке концептов.

Огромный материал, собранный этнографами, антропологами, историками, социологами, убедительно продемонстрировал социальную и историческую относительность тех представлений и норм маскулинности и феминности, которые в западной культуре выстраиваются на основании биологического пола, а затем представляются как аксиомы культуры.

Гендерная методология возникла потому, что традиционные научные подходы не смогли дать надежный инструмент анализа проблемы исключения феминного из культуры. Взяв от феминизма его базовый посыл – связь между гендерным неравенством и властью – гендерная теория не сводит причины этого неравенства к мужской агрессии и мужчинам как таковым, а ищет более глубокие основания в тех способах, которыми строится и мыслится культура. Но попытки нового понимания культуры и человека предпринимаются и в постмодернистских философских и психоаналитических концептах. Некоторые из этих идей оказываются очень плодотворными для гендерной теории.

Конечно, прежде всего следует выделить концепцию М.Фуко тела как эффекта власти. Анализируя в работе «История сексуальности» исторические механизмы субъективации индивида через практики сексуальности, М.Фуко устанавливает связь власти, насилия, знания и сексуальности⁶⁶. Сексуальность определяется им не как биологическое проявление, а как социальный конструкт, связанный с изменением социальных конструкций власти. Фуко показывает, что история сексуальных отношений фактически является историей власти. Он интерпретирует тело как поверхность, на которую «записываются» социальные нормы посредством политических механизмов принуждения, медицинских практик и практик сексуальности. Один из важных выводов, который следует из работ Фуко, заключается в том, что гендерные маркировки субъективности являются не неизменными биологическими, а социально сконструированными и производимыми определенными типами властных стратегий. На этой основе культура определяется М.Фуко как *технология власти*, производящая в том числе и гендерное неравенство/гендерные неравенства в обществе.

Идеи о бинарной и иерархической структуре гендерных различий получили дополнительное обоснование в работах некоторых негендерных мыслителей. Так, например, размышляя о би-

нарности западного типа мышления, Ф. де Соссюр отмечал, что значение какого-либо феномена задается через скрытый или явный контраст с другим феноменом, т. е. через фиксированную оппозицию. Позитивные определения базируются на отрицании или подавлении чего-то, что представляется как антитеза определяемого. Ж. Деррида предложил метод преодоления навязанной бинарности мышления через деконструкцию, или процесс разгадывания метафор, разоблачения их скрытой логики, которая обычно существует как бинарная оппозиция понятий (мужчина – женщина, субъект – объект, культура – природа и т. д.). Деррида также подчеркивает, что западная философская традиция покоится на системе бинарных оппозиций, в которых одна сторона всегда подчинена другой – таким образом различие покоится на доминировании. Деконструкция и есть разоблачение понятий как идеологически или культурно сконструированных, а не как отражений природной реальности⁶⁷. Деконструирование значений бинарных оппозиций позволяет увидеть, что оппозиция сконструирована для определенных целей в определенном историческом контексте. Применяя эти идеи к нашей теме, мы можем обнаружить, что в патриархатном дискурсе половые различия (контраст мужского/женского) служат кодированию или утверждению значения, которое буквально не относится к гендеру. В этом случае значение гендера становится связанным со многими типами культурных репрезентаций, а они, в свою очередь, формируют понятия, в которых организуются и понимаются отношения между женщинами и мужчинами. Так, мужчины постоянно выступают как некоторая норма, эталон, стандарт для сравнения при обсуждении вопроса о сходстве или различиях между полами. Вопрос всегда ставится следующим образом – *похожи женщины на мужчин или женщины отличаются от мужчин?* Иерархия полов не только продуцирует неравенство, но и придает социальную значимость половым различиям: пока биология одного пола является социальным неудобством, а биология другого пола таковым не является, *оба пола одинаково различны, но не одинаково сильны*. Реальная проблема заключается не в том или ином биологическом отличии, но и в их социальной и культурной оценке. В демистификации этих культурных оценок и заключается суть гендерного подхода в философии культуры.

Гендерное неравенство конструируется посредством гендерной системы, состоящей из социальных институтов, культурных норм и идеологии, определяющих поведение, роли, взаимодействие и сознание людей на основании их пола. Но в основе этой системы лежат не биологические, а символические и властные, т. е. собственно культурные основания. Гендер является сложным феноменом, который производит различия и вписывает их в отношения власти и подчинения. Более того, гендер не считается являться монолитной категорией, которая делает всех женщин одними и теми же (равно как и мужчин), и потому нельзя говорить (по аналогии с биологическими полами) «мужской» и «женский» гендер. Различия, выстроенные на основании пола, взаимосвязаны с различиями на основании этничности, национальности, классовой принадлежности, сексуальной ориентации, и образуют сложную иерархическую структуру. Гендер является системной характеристикой социального порядка, которая постоянно воспроизводится в социальных институтах, в структурах сознания, в процессе коммуникации. Его многоплановость обуславливает изучение его с позиций разных научных дисциплин, что чаще всего называют общим термином гендерные исследования. Это подразумевает не изучение «гендера в истории/экономике/социологии», а использование гендерной методологии для понимания основных проблем и предметов в рамках той или иной дисциплины.

Гендерный подход в философском понимании культуры и человека

Содержательно философские и гендерные дискурсы объединяют темы, которые параллельно обсуждаются с той и другой стороны – власть, субъективность, соотношение духовного и телесного, специфика современного научного знания. Однако философия по-прежнему довольно осторожно относится к использованию аналитической категории гендера. В целом можно заметить, что более активно гендерный подход актуализируется в рамках философии и теории культуры. Интервенция гендерных идей в теорию культуры выразилась в ярко выраженном интересе к анализу практик символизации и репрезентации пола. В западной философской традиции

пол имеет символический, или собственно культурный аспект. На онтологическом и гносеологическом уровнях мужское и женское существуют как элементы культурно-символических рядов:

*мужское – рациональное – духовное – божественное – ... – культурное;
женское – чувственное – телесное – греховное – ... – природное.*

Здесь содержатся неявные ценностные ориентации и установки, сформированные таким образом, что все, определяемое как «мужское» или отождествляемое с ним, считается позитивным, значимым и доминирующим, а определяемое как «женское» – негативным, вторичным и субординируемым. Это проявляется не только в том, что собственно мужчина и мужские предикаты являются доминирующими в обществе. Многие не связанные с полом феномены и понятия (природа и культура, чувственность и рациональность, божественное и земное и многое другое) через существующий культурно-символический ряд отождествляются с «мужским» или «женским». Таким образом создается иерархия, соподчинение внутри уже этих – внеполовых – пар понятий. При этом многие явления и понятия приобретают гендерную окраску. Вместе с тем встроены мужского и женского как онтологических начал (т. е. первичных бытийных принципов) в систему других базовых категорий трансформирует и их собственный, первоначально природно-биологический смысл. Гендер становится культурной метафорой, которая при использовании в научной дискурсивной практике организует бинарное восприятие мира и производит нормирование культуры. Введение гендера как аналитической категории создает возможность деконструировать оппозицию между женщинами и мужчинами и одновременно обозначить, что такая оппозиция является механизмом создания социальной, культурной и политической иерархии. С помощью этой аналитической категории сделана попытка описать феномен соотношения власти между полами без обращения к ставшему проблематичным постулату общего «женского» опыта или универсального угнетения женщин.

Гендерный подход не ограничивается деконструкцией биологического детерминизма и обвинениями культуры в создании и поддержании патриархатного порядка. «Культура» не является самодостаточным и окончательным принципом объяснения различных социальных феноменов в той же мере, как и «Природа»; они

представляют собой исторически и культурно сконструированные, социально и политически нагруженные понятия, а вовсе не универсальные и не врожденные категории. Как справедливо отмечает А.Усманова, такая постановка вопроса оспаривает тот имплицитный универсализм, на котором базируются нефеминистские теории культуры. Во многих теориях (в отечественной культурологии в частности) культура предстает как нечто объективно всеобщее, имперсональное, как то, что определяет сферу человеческой деятельности в целом, тогда как с феминистской точки зрения за подобными рассуждениями скрывается все та же патриархатная идеология, вольно или невольно оправдывающая существующее положение дел с угнетением женщины через апелляцию к универсальным основаниям человеческого опыта. Так что проблематизация природно-биологического имела огромное значение внутри феминистской теории, а проблематизация культурного позволила критически переосмыслить «природу» гуманитарного познания в целом и философию культуры в частности⁶⁸.

В дискурсе философской антропологии феминистские теоретики вводят проблемы женской субъективности и сексуального различия. Так, Р.Брайдотти полагает, что женская субъективность определяется «политикой локализации», в соответствии с которой женщине отводится в культуре такая локальная ниша, которую никогда не занимает мужчина. Эта политика локализации определяет специфичность женского опыта и формирует женскую субъективность как «радикально Другое» (Бовуар). Женщина мыслит, пишет и говорит, исходя из своего опыта, основой которого, по мнению Брайдотти, выступает тело как «культурно кодированная социальная целостность». Брайдотти пытается избежать эссенциализма, используя понятия «номадизма» (кочевничества) и номадического способа восприятия постгуманистической, утопической феминистской субъективности, расположенной внутри языка и геополитических контекстов и не желающей больше никакой «закрепленности». Она считает два термина особенно важными для понимания теорий полового различия: парадокс и противоречие. «Различие полов, – пишет Брайдотти, – базируется на одном теоретическом и практическом парадоксе: оно одновременно порождает и дестабилизирует категорию “женщина”. ...Различие полов влечет за собой игру множества различий, которые формируют

структуру субъекта: они не являются ни гармоничными, ни однородными, они, скорее, дифференцированы и противоречивы. Вот почему различие полов вынуждает нас думать о том, что потенциально противоречивые социальные, дискурсивные и символические моменты происходят одновременно»⁶⁹. Брайдотти использует не традиционный принцип «различия от», основанный, как считают постмодернисты, на иерархии и власти, а идею **«различия как одновременного сосуществования альтернативных моделей культуры и мышления»**⁷⁰. Она отвергает политику гендерного равенства с ее ориентацией на симметричное конструирование мужского и женского и предлагает развивать маргинальные стратегии неучастия в существующем социокультурном порядке. Брайдотти не просто предлагает принять разнообразие различий, но настаивает на создании и репрезентации множественности альтернативных форм феминистской субъективности. Идея принятия различий как альтернативных моделей культуры – в противоположность традиционному выстраиванию их в бинарную оппозицию – имеет, на мой взгляд, значительный интеллектуальный и гуманистический потенциал. Но она так и не была развита Брайдотти и в представленном ею виде (например, создание множества форм женской субъективности) носит, к сожалению, достаточно умозрительный характер.

Дж. Батлер концентрируется на рассмотрении процесса производства «нормы» и «патологий» телесности и сексуальности. Используя понятие *Différance* Дерриды и концепции власти и сексуальности Фуко, Батлер подвергает деконструкции такие понятия, как феминизм, женщина, женский опыт, пол, гендер, различия. Она показывает, как бинарное мышление конструирует субъективность и идентичность человека, применяя практики нормализации и исключения того, что считается отклонением от нормы⁷¹. Батлер опровергает точку зрения, что гендер имеет некие определенные составляющие и может быть сведен к принятым представлениям о маскулинности и феминности: «Гендер, пишет она, не следовало бы понимать просто как культурное наслоение значения на биологически предзаданный пол.; он принадлежит также к дискурсивным/культурным средствам, при помощи которых производится и учреждается «сексуальная природа» или «естественный пол» как «додискурсивный», предшествующий культуре, политически ней-

тральный фон, на котором действует культура». Многие называют теорию Батлер эксцентричной, поскольку она не признает никаких застывших понятий различия, особенно отличий маскулинного и феминного. Отвергаемые Батлер бинарные оппозиции заменяются разрастающимися множественными различиями, которые не выстраиваются в иерархию. Гендер у Батлер не означает ничего фундаментального ни у женщин, ни у мужчин, он становится только вопросом перформанса. Основная идея этой пока еще очень неразработанной концепции заключается, по словам Батлер, в том, чтобы показать: то, что мы называем внутренней сущностью гендера, «фабрикуется» путем определенных телесных и социальных актов и закрепляется при помощи гендерной стилизации тела.

В заключение следует подчеркнуть, что философский феминизм создал новую концепцию различий. Он впервые обратил внимание на то, что именно ситуация Инаковости, т. е. статус исключенных, отвергнутых, маргинальных, позволяет женщинам критиковать нормы, ценности и практики доминантной патриархатной культуры. Более того, Инаковость понимается ими не как отклонение от нормы, а как *отличие* как таковое, *которое имеет право на существование*. Иными словами, «женщина не должна быть *отличающейся от, но различающейся для* того, чтобы внести в культуру альтернативные ценности». «Оправдание» (или принятие) отличия женщины... открывает, по мнению Розы Брайдотти, путь и для других различий в культуре: расы и этничности, класса, жизненного стиля... Постмодернистские философы-феминистки утверждают позитивность множественности различий в противоположность традиционной идее различия как неравенства. Инаковость трактуется как такой способ бытия, мышления и говорения, который легализует открытость, плюрализм и разнообразие мира. И это совпадает с трактовкой феномена «друговости» в современной философии и культуре мультикультурализма.

Примечания

- ¹ Кемеров В. Классическое, неклассическое, постклассическое // Философская энциклопедия. www.term.ru.
- ² История философии: Запад-Россия-Восток / Под ред. Н.В.Мотрошиловой. Кн. 2. М., 1998. С. 546, 548.

- 3 Подробнее см.: *Воронина О.А.* Оппозиция духа и материи: гендерный аспект // *Вопр. Философии.* 2007. № 2.
- 4 *Зиммель Г.* Женская культура // *Зиммель Г.* Избранное. Т. 2. М., 1996. С. 235–236.
- 5 *Mead M.* Sex and Temperament in three Primitive Societies. N.Y., 1935. P. 278–280. См также:
- 6 *Doyle J.* Sex and Gender: the Human Experience. Iowa, 1985. P. 137–138.
- 7 *Зидер Р.* Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII–XX вв.) / Пер. с нем. М., 1997. С. 30.
- 8 *Репина Л.П.* Женщины и мужчины в истории: новая картина европейского прошлого. М., 2002. С. 75.
- 9 Там же. С. 80.
- 10 *Зидер Р.* Указ. соч. С. 115.
- 11 *Репина Л.П.* Указ. соч. С. 77.
- 12 *Сюллеро Э.* История и социология женского труда. М., 1973.
- 13 *Лихт Г.* Сексуальная жизнь в Древней Греции. М., 1995. С. 281.
- 14 *Андреев Ю.В.* Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит). СПб., 2004. С. 248.
- 15 Там же. С. 15–64.
- 16 *Репина Л.П.* Указ. соч. С. 74–75.
- 17 *Рябова Т.* Женщина в истории западноевропейского средневековья. Иваново, 1999. С. 37–39.
- 18 *Вардиман Е.* Указ соч. С. 85.
- 19 *Brittan A.* Masculinity and Power. Oxford, 1989. P. 4–6.
- 20 *Айслер Р.* Чаша и клинок / Пер. с англ. М., 1993. С. 40. См. также: *Вардиман Е.* Указ. соч.; *Newmann E.* The Great Mother. N.Y., 1955; *Mellaart J.* Op. cit.; *Gimbutas M.* Goddess and Gods in Old Europe...; и многие другие.
- 21 *Айслер Р.* Указ. соч. С. 53.
- 22 *Newmann E.* The Great Mother. P. 123.
- 23 *James E.O.* The Cult of Mother Goddess. L., 1959. P. 87.
- 24 *Gimbutas M.* Goddess and Gods of Old Europe... P. 237.
- 25 Аналогичные процессы протекали и в других монотеистических религиях – исламе, индуизме и др. Подробнее см., например: *Степанянц М.* Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее, будущее // *Феминизм: Восток, Запад, Россия* / Под ред. М.Степанянц. М., 1993. С. 66–76, а также ряд других статей из этого сборника.
- 26 *Вардиман Е.* Указ. соч. С. 85.
- 27 *Фромм Э.* Психоанализ и религия // *Сумерки богов.* М., 1980. С. 178.
- 28 Головы обривали публичным женщинам.
- 29 1 Кор. 11, 3–10.
- 30 *Фуко М.* Забота о себе. История сексуальности-III. Киев–М., 1998; *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
- 31 *Культурология: XX в.: Энцикл.* / Гл. ред. С.Я.Левит. Т. 2. СПб., 1998. С. 249.
- 32 *Быховская И.М.* Человеческая телесность в социокультурном измерении: традиции и современность. М., 1993; *Кон И.С.* Мужское тело в истории культуры. М., 2003; *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., 1996; *Мосс М.* Общества.

- Обмен. Личность: Тр. по соц. антропологии. М., 1996; *Мосс М.* Техника тела // Человек. 1993. № 2; *Подорога В.* Феноменология тела. М., 1995; Телесность человека: междисциплинарное исследование. М., 1991.
- 33 В науках, имеющих своим предметом биологию человека, т. е. в медицине, физиологии, психологии и др., понятие «нормы» конвенционально. Это определяется многими причинами, и прежде всего тем, что существует довольно много «отклонений», которые не делают человека «ненормальным». Это можно обнаружить на самом «первом этаже» биологии человека, на хромосомном уровне. Пол человека определяется прежде всего последней из 23 пар хромосом: у женщин это XX хромосомы, а у мужчин – XY. Однако одна из 2500 женщин рождается с одной X хромосомой, один из 700 мужчин рождается с набором XXУ и столько же – с набором XYУ. Известны случаи рождения нормальных мужчин с XXXУ хромосомами, и женщин – с тремя даже четырьмя хромосомами X. Немалые отклонения от «нормы» прослеживаются и в других биологических системах человека. См.: *Doyle J.A.* Sex and Gender. The Human Experience. Iowa, 1985. P. 22–40; *Bleier R.* Science and Gender: a Critique of Biology and its Theories on Women. N.Y., 1984.
- 34 *Dworkin A.* Gynocide: Chinese Footbinding // *Feminist Frontiers III* / Eds. Richardson L. and Taylor V. N.Y., 1993. P. 60. См. также: *Levy H.S.* Chinese Footbinding: the History of a Curious Custom. N.Y., 1966.
- 35 См. блестящее исследование этого вопроса в работе: *Вайнштейн О.* Мужчина моей мечты: этюды по истории тела // *Иностр. лит.* 2003. № 6.
- 36 *Dworkin A.* Op. cit. P. 65.
- 37 Я с детства помню поговорку моей бабушки: «Красота – это не дар божий, а волевой подвиг».
- 38 *Dworkin A.* Op. cit. P. 67.
- 39 *Connell R.W.* Gender. Cambridge (MA), 2002. P. 38.
- 40 *Wilson E.* Adorned and Dreams: Fashion and Modernity. Berkeley, 1987.
- 41 *Вардиман Е.* Женщина в древнем мире. М., 1985. С. 113–118.
- 42 Бюллетень UNIFEM (Фонда ООН в защиту женщин). 1995. № 7.
- 43 Люди и роли: гендерный формат: Материалы прогр. «Гендерная политика и СМИ» на постсоветском пространстве. М., 2003. С. 316.
- 44 Цит. по: *Moore H.L.* Feminism and Anthropology. Cambridge, 1988. P. 1.
- 45 *Towards an Anthropology of Women* / Eds. by Reiter R. N.Y., 1975. P. 12.
- 46 *Feminist Theory: a Critique of Ideology* / Eds. by Keohane N., Rosaldo M. and Gelpi B. Brighton, 1982. P. 263.
- 47 *Perceiving Women* / Ed. by Ardener E. L., 1975. P. 19–25.
- 48 *Sexual Meaning: the Cultural Construction of Gender and Sexuality.* Cambridge, 1981.
- 49 *Levi-Strauss C.* The Elementary Structures of Kinship. Boston, 1969.
- 50 *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность.
- 51 Там же. P. 69.
- 52 *Mauss M.* The Gift. N.Y., 1967.
- 53 *Levi-Strauss C.* Op. cit. P. 51.
- 54 *Ibid.* P. 481.
- 55 *Ibid.* P. 485.

- 56 *Леву-Строссу К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 118–146.
- 57 *Levi-Strauss C.* Op. cit. P. 115.
- 58 *Rubin G.* The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex // Towards an Anthropology of Women / Eds. R. Reiter. N.Y.–L., 1975. P. 171.
- 59 *Рубин Г.* Указ. соч. С. 105.
- 60 Там же. С. 106.
- 61 *Rubin G.* The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex // Towards an Anthropology of Women / Eds. R. Reiter. N.Y.–L., 1975. P. 171.
- 62 *Woman, Culture & Society* / Eds. M.Rosaldo and L.Lamphere. Stanford (Calif.), 1974. P. 67–89.
- 63 *Feminist Thought and the Structure of Knowledge* / Ed. G.McCanney. N.Y.–L., 1988. P. 1–15; 173–181.
- 64 *Feminist Approaches to Science* / Ed. R.Bleier. N.Y. etc., 1986. P. 29.
- 65 В США широко известен случай, получивший название «Mr. Fit». Речь идет об исследовании и тестировании кардиологических средств, которые проводились только на мужчинах, но результаты которого впоследствии распространялись на все население. Дело не в том, что исследователи специально, с каким-то умыслом не стали тестировать средство на женщинах, а в том, что им это просто не пришло в голову.
- 66 *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности / Пер. с фр. В.Каплуна. М., 2004; *Фуко М.* Забота о себе. История сексуальности – III. Киев–М., 1998; *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997; *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999.
- 67 *Derrida J.* Of Grammatology. Transl. by G. Spivak. Baltimore, 1976. P. 27–30.
- 68 *Усманова А.* Гендер и культура в парадигме культурных исследований // Введение в гендерные исследования / Под ред. И.Жеребкиной. Ч. 1. Харьков–СПб., 2001. С. 427.
- 69 *Braidotti R.* Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. N.Y., 1994. P. 27.
- 70 Ibid. P. 147.
- 71 *Butler J.* Bodies That Matter. N.Y.–L., 1993; *Butler J.* Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity. N.Y.–L., 1990.

Сакральное мирское

Когда Ф.Ницше объявил, что «Бог умер», он указал на тот факт, что с какого-то момента истории ответственность за собственное существование человек всецело принимает на себя. С признанием временности жизни и утратой покровы вечности только смертное Я, погруженное в толщу мира, представляется ответственным за собственную судьбу. Вслед за Ф.Ницше и С.Киркегором «негативную традицию» подхватывают такие блестящие мыслители и писатели, как Ж.-П.Сартр и А.Камю. Педалируя тему «нового гуманизма», экзистенциальная философия, признававшая безусловный авторитет Ницше, начинает развиваться как «негативный» экзистенциализм. Вскоре современникам начинает казаться, что «негативная» тематика «человека без Бога», столь ярко заявленная в раннем экзистенциализме, и есть антропологическая альтернатива постклассической философии. «Позитивный» экзистенциализм, представленный именами Г.Марселя, К.Ясперса, Н.Аббаньяно, И.Ортеги-и-Гассет и др. мыслителей, станет влиятельным лишь во второй половине XX столетия. Тема «Бог и человек», «человек и сакральное» в экзистенциализме всегда будет оставаться его внутренним нервом.

Наряду с экзистенциальной философией в начале века ярко заявляют о себе философия жизни и феноменология, которые видят в истоках своих идей размышления А.Бергсона, и подобно Бергсону делают предметом своих исследований «переживание» (Erlebnis), но также остаются не чужды прозрениям экзистенциаль-

ной философии. Те и другие, как замечает Г.Риккерт, «пытаются вжиться в то, что хотят основательно познать, и кто стремится к пониманию мира, ставит себе задачу “жить заодно” с ним. <...> Далее, само собой разумеется, что жизнь должна быть “изживаема” (gelebt), и таким образом “изживание” («Ausleben») становится излюбленным жизненным идеалом»¹. Основатель феноменологии Э.Гуссерль, поставивший себе задачей разработку теории «логических переживаний», в зрелом творчестве уделил немалое внимание философии «жизненного мира» (Lebenswelt). Место религии в этом мировосприятии также становится проблематичным. Если, к примеру, раннему Гуссерлю принадлежит известный тезис из «Идей I», что и Бог при постижении вещи «привязан к перспективизму» [интенциональности]², то в своих поздних рукописях 1930-х гг. он сводит роль Бога к этической функции «телоса универсального единогласия»³.

Ответом на обозначившуюся тенденцию в феноменологии явилась книга Рудольфа Отто «Священное» (1917), в которой автор предпринял попытку разработки феноменологической теории сакрального. Работа Отто, не вызвавшая энтузиазма у Гуссерля, тем не менее, уже вскоре получила признание и нашла широкий отклик в среде теологов и религиоведов. Ни одна из серьезных религиоведческих работ в наши дни не обходится без отсылки к идеям Р.Отто⁴.

В отечественной философии интерес к проблематике сакрального в последние годы заявлен целым рядом публикаций серьезных работ на эту тему. Наиболее интересные среди них – это переводы книги М.Элиаде «Священное и мирское» (М., 1994)⁵ и книги Р.Отто «Священное» (СПб., 2008)⁶, обширная публикация трудов участников парижского «Коллежа социологии»⁷, заявившего к концу 30-х гг. прошлого века своим предметом тему «сакральной социологии». Активная работа по данной проблематике в настоящее время ведется коллективом РГГУ, среди публикаций которых наибольший интерес представляют труды М.А.Пылаева⁸ и С.Н.Зенкина⁹. Этой проблеме посвящен целиком второй том «Ежегодника по феноменологической философии» (РГГУ, 2010) и др.

Настоящая работа не ставит перед собой целью всестороннего анализа существующих теорий священного, в том числе оставляет в стороне широкий комплекс проблем, поднимаемых в вышеназванных работах, за исключением тех, которые позволяют уточнить

отдельные трактовки собственно фундаментального труда Р.Отто. Основное внимание здесь будет сосредоточено на наиболее «темной» области феноменологического дискурса, представленной метафорой *Плоти Мира* в «Видимом и невидимом» М.Мерло-Понти¹⁰. Этот экзистенциально-феноменологический аспект темы *священного* представляет существенный интерес для разработки проблематики философской антропологии и философии культуры.

Название статьи, безусловно, содержит в себе элемент полемической отсылки к выдающейся работе Мирча Элиаде «Священное и мирское», в которой сакральное и профанное трактуются как взаимосвязанные, но противостоящие друг другу социальные категории. Подобному пониманию не соответствует феноменологический подход. Обнаруживая основания сакрального в мирском, феноменология исходит из проблематизации самого опыта жизненного мира человека, призванного проявлять и возвышать человеческое в человеке.

Феноменологическое «открытие» священного

В наши дни книга Рудольфа Отто «Священное» считается началом классической феноменологии религии. Но масштаб идей Отто превосходит область только феноменологии и религиоведения. Эту работу можно считать введением в общую феноменологию восприятия и экзистенциальный анализ. В книге Р.Отто имманентное человеку переживание собственного существования и само чудо свершения внутреннего мира рассматривается в качестве предпосылки и основания [опыта переживания] священного, проявляющегося в феноменах свершающейся жизни. Само существование представлено здесь как находящееся в состоянии открытости трансцендентному, гарантирующему онтологический смысл переживанию человеком собственной жизни.

Отто впервые указал на укорененные в природе человека разнообразие источников всевозможных трансцендентальных апперцепций. Он показал, что негативные «моменты» в экзистенции не только не перевешивают положительные «моменты», но и связаны с ними непрерывностью и взаимностью, составляют вместе подвижное равновесие мира внутренних переживаний человека.

И именно их полярной сопряженностью, задающей линии тенсивностей (от лат. *tensum* – натягивать, протягивать) разного порядка, образуется то поле напряжения (*интенциональности*), которым определяется переживаемое и в то же время размыкается человеческое бытие-в-мире.

Таким образом, в открытости трансцендентному развертывается и структурируется существо религиозного опыта [переживания] мира. Само человеческое Я, сам мир переживаний обычного человека (*das Man*), открытого миру и влекомого миром, являющегося социальным существом и носителем общественной морали, погруженного в повседневную жизнь и творчески преобразующего окружающую его действительность, своими трудами создающего и героически отстаивающего собственный «жизненный мир» как священную ценность и т. п., – осмысливается теперь в качестве источника и держателя религиозного опыта. Сакральное расценивается как неотъемлемая составляющая человеческого бытия-в-мире.

Р.Отто говорит о теологической перегруженности термина «святое» и предостерегает исследователей от распространенной в теизме рационализации и интеллектуализации сакрального. «Для всякой теистической идеи Бога вообще, а для христианской по преимуществу и исключительно, существенным является то, чтобы посредством нее божество постигалось в ясной определенности и обозначенным такими предикатами, как дух, разум, воля, целеполагающая воля, добрая воля, всемогущество, единосущность, сознательность и им подобными. Дабы тем самым идея Бога мыслилась в соответствии с тем личностно-разумным, каким его – в ограниченной и скованной форме – человек обнаруживает в себе самом» [Гл. 1.1]. Он прямо пишет об иррациональности религиозного опыта, превосходящего ограниченный опыт познания: «Но даже если *рациональные предикаты* обычно стоят на первом плане, они настолько *мало исчерпывают идею божества*, что свое значение и существование они получают только от иррационального. Это предикаты сущностные, но сущностные синтетические предикаты, и их правильно понимают лишь тогда, когда понимают именно как предикаты, т. е. когда их предмет полагается носителем этих предикатов, но сам он в них еще не познан и *познан быть не может...*»* [Там же].

* Здесь и далее курсив наш. – С.Д.

Представление о сакральном, имеющем свой источник в сверхъестественной божественной сущности, согласно Отто, не отражает существа опыта сакрального. Этот опыт зиждется на основании действительно *религиозного чувства*, однако имеющего дело с инстанцией более тонкого и неопределенного, потустороннего, но предельно близкого, захватывающего и пронизывающего, воздействующего как сила и энергия. Осваиваемый как единство себя и мира, этот опыт происходит не из навязываемой сознанию «картины мира», а связан с захваченностью существования миром, погруженностью в мир. Этот опыт не чуждается жизни, выражается в переживаниях жизни, проявляемой в своих физических и духовных феноменах. Невыразимость и, вместе с тем, нередуцируемость опыта священного подводит Отто к определению его в качестве «нуминозного».

Вводя этот термин-неологизм, Отто поясняет: «Я образу слово нуминозное (если от *omen* можно образовать *ominos*, то от *numen* получается *numinos*)» [Гл. 2.2]. В переводе с латыни *Numen* – безличная сила, божественная воля и могущество, сверх – имя, как имя имён, звание, титул, верховенство, заключающее в себя всё и покрывающее или венчающее собой всё. Этот термин отмечает тот аспект невыразимости, присущей самой избыточности и сверхзначимости, которая превосходит всякое бытие и всякое значение, делает его самодостаточным и несводимым ни к какому определенному имени. «Таким образом, – продолжает Отто, – речь пойдет о нуминозном как своеобразной категории толкования и оценки и равным образом о нуминозной настроенности души, которая всякий раз наступает там, где есть первое, т. е. там, где объект может считаться нуминозным» [Там же]. Он усматривает в чувстве нуминозного аспект одухотворенной *возвышенности* и душевной *трепетности*.

Иррациональный опыт божественного восходит к доиндивидуальному и допредикативному опыту восприятия мира (не знающему рациональности помимо самополагающей и несознающей себя спонтанности), заключающего в себе самое существование. Этот опыт обращен к досубъектному уровню, предвосхищающему способность личностной самооценки и превосходящему ее, составляющему само существование набожности. Отто определяет его как «чувство тварности», «чувство собственной недостаточности, бес-

силія, скованности, связанности условиями окружающего мира. <...> Речь идет об *изначальной и основополагающей данности*, т. е. об *определяемой лишь через саму себя данности* в душевном мире». «Здесь, – пишет он, – мы имеем само себя признающее “чувство зависимости”, но оно есть нечто большее и одновременно качественно иное, чем всякое естественное чувство зависимости. Я ищу для него имя и называю его чувством тварности – чувством твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, *что выше всякого творения*» [Гл. 3.2]. В качестве примера Отто ссылается на фрагмент библейского текста с обращением Авраама к Господу (Быт. 18, 27): «*вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел*» [Там же]. Но эта «данность» себя в «тварности» (негативный аспект собственного существования) и «превосхождение» в себе «тварности», взыскующей целостности, характеризует и статус человеческого.

Отто погружает читателя в самое средоточие отношения человека и Мира, *указующего* человеку на самого себя («как отражение нуминозного чувства-объекта в чувстве самого себя» [Гл. 3.2]), *открывающего* ему доступ в саму способность переживания («чувство самого себя»). Сакральное *вводит* в существо раскрывающейся и захватывающей, поглощающей *меня* самой тайны принимающего и объемлющего *меня* Мира, которая развертывается как *Mysterium*. Эти «указание», «введение», «открытие» отмечают сам порог, ту границу, которую еще предстоит перейти, проблематизируют сам переход, отмечающий двойственность человеческой природы и его *потребность в «возрастании» и «возвышении»*.

Он останавливается на перечислении «моментов и душевных состояний торжественного благоговения и умиления», стремится «как можно точнее обратить внимание на то, что отличает их от состояний, скажем, *нравственной приподнятости* при лицезрении доброго дела, т. е. на то, чем они *превосходят* их и отличаются от них в содержании чувств...» [Гл. 3.1]. Но вместе с состоянием возвышенности, вплоть до интуиции соразмерности Целому миру, связь с миром – это также переживание захваченности миром, скованности и зависимости от мира, подавленности его неисповедимой мощью, чувство причастности миру и неотрывности от него, нерасторжимости его уз.

Темнота и просветление

Среди феноменологических аспектов священного Отто выделяет «моменты»** *Mysterium Tremendum* (ужасающего) и *Mysterium Fascinans* (чарующего) как базовую дихотомию или фундаментальную противоположность, символизирующую предельную открытость существования и представляющую собой источник всех прочих дихотомий, существо самой «двойственности сакрального». Как пишет С.Коначева, комментируя Отто: «В ощущении потрясающей тайны Бог обнаруживается и как подавляющая сила, от которой содрогается творение, как совершенно иное, бесконечно превосходящее человеческий разум. Однако священное не ощущается только как абсолютно пугающее; от этого неотделим захватывающий, очаровывающий опыт божественного. В религиозном опыте постоянно проявляется амбивалентность притяжения и бегства, влечения к священному и желание избежать его»¹¹. М.А.Пылаев добавляет: «*Fascinans* соответствует волнующим формам сакрального, вакхическому головокружению, экстазу и преобразующему единению, но это также и в более простых выражениях доброты, милосердие и любовь божественного к своим созданиям, то, что неотразимо влечет их к нему, в то время как *tremendum* представляет “священный гнев”, неумолимое правосудие “ревнивого” Бога, перед которым содрогается стоящий на коленях грешник, вымаливая себе прощение»¹². В самой дуальности состояний Ужаса и Очарования, захватывающих одновременно, раскрывается вся мощь того способа переживания мира, в котором могут размещаться прочие «моменты» *Mysterium*: *всемогущее* (*majestas*) [Гл. 4, В], *энергичное* [Гл. 4, С], *чудовищное и неслыханное* [Гл. 7] и т. п., с одной стороны, и *умиление, возвышенность и благоговение*, и т. п., – с другой.

В глубинных основаниях человеческой души, по Отто, укоренены априорные, глубинные «моменты» переживания «святости». «Мы указали нечто еще более глубокое, чем “чистый разум”, по крайней мере, в обычном понимании, – указали с помощью *иррациональных моментов* нашей категории “святое” на то, что с полным правом в мистике носило название “*основание души*”» [Гл. 4].

** «Моментами» Р.Отто называет структурированные, т. е. устойчивые, фрагменты опыта переживаний, наделенные темпоральными характеристиками.

Эти априорные основания в определенном смысле детерминируют способности «чистого разума», заключающие в себе «структуры различия», они указывают на разумную способность в качестве способности к различию *в себе* (проблема интериорности). Согласно Отто: *«Религиозное стремление изначально находится в сознании в потенции. Актуализация нуминозного происходит «не от и не без мировых чувственных данностей и опытов, а в них и между ними»* [Гл. 4]. Они, будучи претворены в различительную (или различающую) способность разума, – сама ткань сознания, претворенная в движение чувственности и эмоций, в котором любая данность дается в «отделении», как эйдос, объективирована как «слово об ином» или «другом» (гетерология), как чистое различие, инородное и т. п., которое чувственность стремится либо присвоить, либо отторгнуть, но воздействие которой переживает всем своим существом как истинное и достигаемое через сопричастность с иным, даже если в таком качестве выступает вещь или другой. Морис Мерло-Понти писал в этой связи: «Истинное, как и вещь и другой, просвечивает сквозь эмоциональный и почти что плотский (charnelle) опыт, в котором “идеи” – другого и наши собственные являются, скорее, выразительными чертами его, а ровно и нашего, лица и не столько понимаются, сколько одобряются в любви или отвергаются в ненависти»¹³.

Формальная апперцепция, оперирующая «очевидностями» или «данностями», представляющая собой основание «механизма различия» со всем ее аппаратом восприятий и схематизаций, является «сферой фактической экзистенции» («экзистенция экзистирует», – как писал М.Хайдеггер), а в духовном опыте выступает «религиозным а ргіогі». **Выявленные в разных аспектах феноменологии сакрального фундаментальные а ргіогі опыта**, полагаемые в основания памяти и интуиции в качестве характеристик длительности и непрерывности, согласно Отто, фундируют *внутреннее* личности. В своей связности эти а ргіогі, с которыми современная экзистенциальная философия связывает фундаментальные экзистенциалы личности, образуют само «основание души» [Гл. 4], и в силу этого, согласно Отто, они ответственны за опыт сакрального.

Производить различия вовне и через воспроизведение этих различий в себе сохранять и укреплять себя как целостность и «единство опыта» – эту способность сознания М.Мерло-Понти в

«Феноменологии восприятия» свяжет с феноменом седиментации (от лат. *sedimen* – осадок; или *sedementum* – оседание), являющейся неотъемлемым свойством «внутреннего сознания времени». Погруженный в пассивные синтезы (чувственности и сознания), этот слой опыта и производный от него априорный уровень сознания, по Мерло-Понти, характеризует «перцептивная вера и ее темнота»¹⁴. Эти фундаментальные а priori связаны с характеристиками *непрерывности* и *длительности, памяти и интуиции* у Анри Бергсона. Таким образом, опыт длительности и индивидуальный опыт Я окажутся условием и отражением друг друга, как экстатический «выход» в инаковое служит неотъемлемым условием и предпосылкой рефлексивного «возвращения». И это относится не только к аффективной природе восприятия, производящего эмоциональные образы плазмирующего мира, но и интенциональной природе сознания как направленности вовне («вне-сознание» у Гуссерля).

Особое («бинокулярное») зрение и характерный способ *видения*, преодолевающего примитивное разграничение субъекта и объекта, совмещающего длительность и фактичность, производящего децентрированное или расфокусированное сознание, обращенного одновременно в (освящаемый сознанием) мир и на (просвещаемого миром) себя и т. п., Отто и связывает с подлинным «религиозным стремлением» и опытом внутреннего преображения. «Внешний мир [в переживании священного] выступает как раздражитель и возбудитель *самостоятельно существующего в душе религиозного стремления*, которое... само актуализируется через взаимодействие с внешним миром и *уясняется* человеком. <...> В *слепом порыве*, создавая образы наугад и постепенно продвигаясь вперед путем создания идей, это стремление *пытается уяснить само себя и уясняет себя*, развертывая *темную априорную основу* этих идей, из которых возникло и оно само»¹⁵. Святое здесь – на правах *упреждающей* интуиции (перспективизм Гуссерля), которая всегда *впереди*, всегда *вовне* и во внутренней трепетности *предвосхищения иного* (гетерология), *в готовности* (напряженность как энергетическая субстанция – интенция сознания и психики), и в основании любой интенции – чистая направленность («вовне-сознание») и возвращенное (дорефлексивное, но предвосхищающее и подготавливающее рефлексию) «сознание» (или проекция) себя.

Двойственность сакрального

В то время, когда этики и протестантские теологи обдумывали заявленную Отто тему моральной амбивалентности сакрального¹⁶, исследователи, работающие в рамках светской традиции, стремились очертить круг явлений, обусловленных универсальным характером самой «двойственности сакрального», заключающего в себе одновременно характеристики чистого и нечистого, правого и левого сакрального и т. п. Согласно Роже Кайуа, «категории чистого и нечистого определяют не этический антагонизм, а религиозную полярность. <...> Мир сакрального противостоит обыденному миру как мир энергий миру субстанций. С одной стороны, силы, с другой – вещи. Отсюда непосредственно вытекает важное следствие для понятий чистого и нечистого: они предстают как в высшей степени подвижные, взаимозаменяемые, двойственные. И действительно, если какая-нибудь вещь по определению обладает фиксированной природой, то сила, напротив, может принести как добро, так и зло в зависимости от особенных обстоятельств, в которых она соответственно проявляется. Ее мощь работает независимо от направленности на добро или зло. Она хороша или плоха не по своей природе, а по направленности, которую она имеет или которая ей придается...»¹⁷. Этим и обусловлена фундаментальность самой «двойственности» сакрального.

Из стягивающей все живое внутренней связи, из пронизывающих жизненные миры сил и энергий, – всякая инаковость, всякое различие как *иное* и само *гетерогенное* проявляют себя как всплески активности, выступают как избыточности. Преисполненность силой и ее избыточность составляют существо «инстинкта жизни», что выражается в преодолении ею собственных границ. Захват и поглощение одними формами жизни других – закон жизни. Живое тянется к живому. Но также живое питается живым, нуждается в живом как собственном условии и источнике энергии для продолжения жизни. Направленность вовне сопряжена с принципом расходования (Траты) избыточных сил, необходимых для продолжения жизни, для агрессии и для защиты, для продолжения рода и т. п. Социальная утилизация *Избытка* в виде ритуализированных форм контроля над *Тратой*, как считал Жорж Батай, знаменует начало установления социального порядка, состав-

ляет основание любой «социальной агломерации», образует исток общественной нравственности и культуры. Социализированные практики *Траты* в виде общественных пиров, праздников, жертвоприношений, обменов дарами и актами взаимопомощи – основной признак проявления священного в мирском.

Мораль, как способ вовлечения и подчинения общественным правилам, была запрессована в этот телесный опыт обращения Избыточности, погружена в общий силовой универсум значений. Это ритуализированное превознесение *Избытка*, зафиксированное в формах древних языков, как заметил Отто, позднее было утрачено. В прошлом «...слово “святое” и его эквиваленты в древнееврейском, латинском, греческом и других языках <...> главным образом лишь увеличивают этот “избыток”, а морального момента либо вообще нет в этих понятиях, или оно не проявляется сразу, и, по крайней мере, он никогда не проявляется как исключительный», – считает Отто (Гл. 1).

В избыточности реализуется природа инстинктивного как избыточного. По мысли Роже Кайуа, обнаруживающего в инстинктивном поведении источники сакрального как амбивалентного: «Инстинкты не подлежат нравственной оценке, они представляют собой природные морально-нейтральные импульсы. <...> За ними скрывается более глубокая биологическая реальность. “Живые силы” или “энергии” (энергия не “векторная” и “скалярная” величина, она не имеет направления и может действовать в разные стороны в зависимости от того, как общество справляется с задачей “связывания” или поглощения “этих свободных энергий”), <...> – от этого зависит их историческая судьба»¹⁸. В возможности упорядочивать эти «темные силы», подчинять инстинкты социальным требованиям, выводить их на свет «строного» разума»¹⁹ и морального сознания и т. п. обнаруживается само существо человеческого.

Как вид природной данности и проявление естественной активности жизни, физическая и всякая другая сила оценивается обществом в качестве условия самой жизни, и с ней связываются в первую очередь положительные ожидания. Этой силой обращается мир и к этой силе припадает человек, существующий в ритмах, циклах и движениях космической жизни. Посредством собственной избыточности человек способен обращаться к другому, рас-

пространяя на него свою власть и защиту. К силе другого человек может обращаться при необходимости и, следовательно, будучи абстрагирована, эта сила может трактоваться как основание «добродетели». Но та же сила и активность может нести с собой и угрозу. В силовом качестве «...эта добродетель (*mana* в экзотической терминологии меланезийцев) в статическом виде вызывает противоречивые чувства: ее боятся и ею хотели бы воспользоваться. Она одновременно отталкивает и соблазняет. Она запретна и опасна, и этого вполне достаточно, чтобы возникло желание приблизиться к ней и завладеть ей даже тогда, когда находятся на почетном расстоянии от нее»²⁰.

В самой этимологии слов, обозначающих святость, заложена та же двойственность. Термин *agios* – ‘святой’ означает то же, что и загрязненный, оскверненный. Слово *agos* – ‘грязь’ означает то же, что и жертвоприношение, которое смывает грязь. Термин *enages* – ‘чистый’, но также – ‘оскверненный’²¹. «В Риме слово *sacer* означало человека или вещь, к которым нельзя прикоснуться, не осквернив себя или не оскверняя их...»²². «Менее развитые цивилизации не разделяют в языковых формах запрет, вызванный уважением к святости, и запрет, внушенный страхом перед скверной. Один и тот же термин обозначает все сверхъестественные силы, от которых лучше держаться в стороне по каким бы то ни было причинам. Полинезийское *tapu*, малайское *pamali* обозначают без всякого разграничения и то, что будучи благословенным или проклятым, не задействовано в обыденном употреблении, и то, что «свободным» не является. В Северной Америке слово языка племени Дакота *wakan* употребляется для обозначения всякого рода вещей, безразлично чудесных или непонятных»²³.

Этимология индоевропейских терминов силы и святости демонстрирует аналогичную амбивалентность смыслового содержания.

Возвышенное

В свое время Иммануил Кант в «Критике способности суждения» свою «аналитику Прекрасного» посчитал необходимым предвосхитить «аналитикой Возвышенного». Рассуждая о различии восприятия *прекрасного* и *возвышенного* как видах удо-

вольствия Кант исходил из различия впечатления ограниченного (оформленного) и безграничного (избегающего строгой формы): «Прекрасное в природе касается формы предмета, которая состоит в ограничении; возвышенное же можно находить и в бесформенном предмете, поскольку в нем или благодаря ему представляется *безграничность* и, тем не менее, *примышляется целокупность ее*; таким образом, прекрасное, по-видимому, берется для изображения неопределенного понятия рассудка, а возвышенное – для изображения неопределенного понятия разума»²⁴.

Эстетическое впечатление характеризует прямое (непосредственное) положительное влияние художественной формы объекта. Возвышенное имеет сложную и опосредованную воздействием объекта структуру восприятия, находящегося под влиянием подавляющего воздействия исходящей от него силы, включает аспект трансгрессивного. Оно отмечено первичным движением регрессии или даже упадка, характеризующегося захваченностью объектом, переживанием его силы и мощи (умиранием в аффекте), и последующим подъемом духа, как будто прогрессирующим насыщением этой силой, восприятием ее и духовным «воскрешением».

Переживание Возвышенного, следовательно, имеет не просто сложную структуру, но включает в себя аспект негативного и разные формы опосредования, о чем пишет Кант. «Последний [вид] удовольствия по своему характеру также очень отличается от первого [вида] удовольствия; это (прекрасное) прямо приводит к чувству повышения жизнедеятельности и поэтому совместимо с тем, что возбуждает, с игрой воображения; другое же – чувство возвышенного, есть удовольствие, которое возникает лишь косвенно, а именно так, что порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и тотчас же следующего за этим еще более сильного проявления их, стало быть, оно, как то, что трогает, по-видимому, не игра, а серьезное занятие воображения. Поэтому оно не совместимо с тем, что возбуждает, и поскольку душа при этом не только привлекается предметом, но, с другой стороны, и отталкивается им, то удовлетворение от возвышенного содержит в себе не столько положительное удовольствие, сколько почитание или уважение, т. е. по праву может быть названо *негативным удовольствием*»²⁵. Если воспользоваться метафорой интериорности (перевод *внешнего* явления во *внутреннее* опыта и представления),

то прекрасное предназначено для его восприятия-поглощения (вовнутрь): оно схватывается нами (перцепция-восприятие), и мы поглощаем его, присваивая и разделяя (апперцепция). Воспринимаемая возвышенное, напротив, мы переживаем себя поглощаемыми, захватываемыми.

Прекрасное, данное нам своей внешней стороной или стороной изысканной формы и утонченного содержания, предназначено для восприятия нами. Возвышенное, наоборот, превращает нас в поглощаемые объекты, оно предполагает то безграничное и необъятное целое, которому мы подчиняемся, в котором мы растворяемся, претворяемся. Возвышенное чуждается термина «произведение», оно, скорее, являет собой «фрагмент», как его понимали ранние романтики, поскольку через него открывается доступ в Целое; он воплощает аспект «мировой плоти» (М. Мерло-Понти), которой мы ощущаем себя причастными всем своим существом.

Даже момент негативности служит при этой мощи воздействия возвышенного, поскольку, преодолевая собственную энергию отторжения, мы своими усилиями увеличиваем мощь воздействия возвышенного. Этот эффект колебательного движения между невыносимым и спасительным, обрушением и возвышением – суть этого особого рода «удовольствия»: резкое переживание упадка сил и столь же внезапное ощущение их выплеска и переизбытка как эффект спасения.

Прекрасное останавливает взгляд на себе, оно удивляет своей определенностью, легко входит в область осмысления человеком своей формальной стороной, которая имеет прямой доступ в область предикации, словно просится к высказыванию. Стихии мира укрощены в Прекрасном, подчинены самой логике высказывания и его направленности, определяющей синтаксис, т. е. порядок организующей его формы. Человек здесь участвует в уточнении формы самого себя, но без риска утраты идентичности, потери себя. В. Гумбольдт назвал бы это овладением «внешней формой», а Гуссерль – *ноэмой*. В возвышенном, прямо обратное, – человек застывает перед угрозой утраты самого себя, но именно переживая эту угрозу, он получает стимул возрастания в духовном самостоянии и преобразования: испытывает потребность сосредоточения и удержания себя, внутренней определенности. Возвышенное, таким образом, выражает актуальный аспект «внутренней формы»

(В.Гумбольдт) или *ноэтики* (Э.Гуссерль), задействующей энергию возрастания. Эту энергию и использует религия, превращая ее в морально-этическую созидательную силу.

Человеческий мир – это одновременно мир симметрии и пропорций (прекрасное), но также и мир сил и энергий (возвышенное). Возвышенное не располагает определенностью и в силу этого неподвластно обыденному суждению, шире его, не помещается в рамки предикативного ограничения, предшествует ему и превосходит его. В этом смысле Возвышенное – это категория не профанного, но сакрального мирского, поскольку обращено к области «децентрированной субъектности», сосредоточение которой в направленности акта сознания (интенциональность у Гуссерля) отмечает область открытости трансцендентному.

О некоей несоразмерности возвышенного человеку, о превосхождении человеческого масштаба, определяемого способностью суждения, но также его востребованности в обратной (рефлексивной) перспективе, пишет И.Кант: «Красота природы (самостоятельная красота) заключает в своей форме целесообразность, благодаря которой предмет кажется как бы заранее предопределенным для нашей способности суждения, и таким образом эта красота природы сама по себе составляет предмет удовольствия; напротив, то, что без всякого умствования возбуждает в нас чувство возвышенного одним лишь схватыванием, по форме, правда, может казаться нашей способности суждения нецелесообразным, несоразмерным с нашей способностью изображения и как бы насильственно навязанным воображению, но все же в суждении окажется именно благодаря этому еще более возвышенным»²⁶...

Итак, соответствие прекрасного человеческому масштабу определяется, в первую очередь, его доступностью суждению и возможностью использования применительно к его объектам оценки *одобрения* или *неодобрения*. Прекрасное восходит к прообразу предмета рук человеческих и человеческой телеологии. Возвышенное соответствует некоему иному масштабу и иному замыслу, превосходящему и предвосхищающему человеческий замысел и доступный смысл, оно не подлежит суждению в форме одобрения или неодобрения и вообще «вырывается» за рамки простой способности суждения.

Воображение и Священное

Кант не видит перспектив расширения проблематики возвышенного (до ее разработки, к примеру, в качестве теории сакрального), не располагающего в силу амбивалентности схватываемых значений прямым доступом в область суждений (и потому нуждающегося в дополнительных телеологических аргументах), в отличие от теории прекрасного, «богатого выводами» и не столь погруженного в область «созерцаний» и надуманных привязок к телеологической аргументации. Возвышенное как и сакральное, уклоняющееся от целерациональных мотиваций, еще надо рассмотреть как актуальное, и Кант в разделе «О сообщаемости ощущения» (§ 39) попытался отнести его к ведомству общественной морали, распространив его на область *sensus communis*²⁷. Относимое одновременно к порядку телесной спонтанности и духовной активности, Возвышенное застывало где-то между психической обусловленностью и свободой. И в этом смысле Кант приблизился к самому истоку экзистенциального мышления и остановился в нерешительности. Если трансцендентальному Канту находил вполне конкретное моральное применение в обосновании существующего порядка и в общественном признании, то не вполне понятно, как быть с возвышенным, амбивалентным, т. е. индифферентным в моральном плане с формальной точки зрения. Оно не могло быть отнесено и к естественному, т. е. телу как вещи среди прочих вещей. Не означало ли оно саму область от-сутствия (оно же – взыскующее при-сутствия в силу присущей ему амбивалентности), т. е. порог внутреннего саморазличия и самоопределения, на что укажут уже экзистенциальные мыслители XX столетия?

Несмотря на возникающие затруднения, предпосылки проблематизации возвышенного Кант обнаружил в области воображения, которое трактовал как игру разума и чувственности, опосредованную подвижностью эмоциональной жизни. Таким образом, Кант связал область прекрасного и область возвышенного творческой способностью воображения, обосновав ее в первом случае возможностью выбора формы и свободой художника, а во втором случае – обратив внимание на тотализирующие эффекты возвышенного, захватывающего и подчиняющего собственной мощи.

Значению Воображения для проблематизации сакрального уделил особое внимание М.Ямпольский в своей рецензии на книгу С.Н.Зенкина «Небожественное сакральное»²⁸. Вслед за Зенкиным он сводит сакральное к области континуального в противоположность дискретности понятийного мышления. Континуальность сакрального сближает его с телесностью в феноменологическом смысле (как переживания), также не сводимой к логике дискретных элементов, определяемой переживанием себя как плоти: длящейся во времени (в своем «внутреннем сознании времени») и в пространстве (интенциональной направленности сознания). Сакральное и телесное, как и все континуальное, сопротивляется «историческому» и вводит в оборот совершенно особую темпоральность. Ямпольский приводит цитату из книги автора: «Сакральное сопротивляется историческому осмыслению; может быть, это даже самый антиисторический элемент человеческой действительности. Оно проявляется во времени, но противится членению этого времени, заменяет дискретную логику событий и эпистемологических разрывов континуальным течением энергий. Даже в развитых, интеллектуализированных религиях сакральное плохо мирится с историческим движением: оно либо заставляет ограничивать это движение циклическим круговоротом мифа, либо, как в христианском монотеизме, отмечает своей энергией одно исключительное событие, тем самым запуская исторический процесс, который в итоге приведет к рационализации и секуляризации культуры, “расколдованию мира”...»²⁹.

Ямпольский отмечает, что «всякая культура нуждается в зонах континуального, промежуточного, соединительного, что ни одна культура не может быть построена исключительно на основе дискретных элементов. Можно сказать, что и тело включено в культуру, а не просто присутствует в ней как фрагмент “не-культуры”»³⁰. В той мере, в какой живое тело, т. е. сама жизнь, является в первую очередь продуктом «природы», а уже во вторую очередь – производением культуры, оно и является «полуприродным» элементом «не-культуры», легко утрачивающим тонкую пленку «культурного слоя», когда речь заходит о естественных телесных нуждах и потребностях физического выживания. Отношения правого и левого, верх и низа, наличия (видимости) и отсутствия, симметрии и пропорции, действия и противодействия и т. п., относимые Аристоте-

лем к порядку присущих человеку «автоматизмов», несомненно, осваиваются всякой культурой и приобретают в ней характерную культурную специфику. Но и вне культуры в дикой природе они действуют с неотразимой выразительностью, к примеру, в организации «сообществ» животных и насекомых.

Именно на этих элементах строится первобытная магия, которая возникает вместе с началом любого общества, но также сопровождает историю любой религии в качестве ее неотъемлемого исходного «элемента», в обрядах евхаристии, в которых прочитываются ритуалы *homo sacer*, в почитании сакральных мест, вещей и событий, в поклонении святым мощам, в обрядах жертвоприношений и т. п. То есть в той части, в какой религиозная жизнь становится продолжением жизни вообще, мы обнаруживаем различные проявления «сакрального мирского», выражающего значения человеческого как при-сутствия и этим «при-» преодолевающего угрозу «от-сутствия».

Магия и религия

В.В.Емельянов, крупнейший современный специалист в области шумерского языка и культуры, во введении к книге Шарля Фоссе «Ассирийская магия» особо остановился на взаимоотношениях магии и религии. Магия и религия, как отметил Емельянов, это «две формы диалога между человеком и миром», которым присущи разные типы мотиваций. Магия – опыт телесного претворения в мир и обращение с его объектами, отсюда, волевое намерение непосредственно воздействовать на внешние силы природы, опираясь на доступные (магические) техники. Религия уповает на милость внешних сил и готовность довериться им.

«Мироощущение мага отличается от мироощущения религиозных людей, во-первых, тем, что маг смотрит на силу природы как на нечто равное себе и не сомневается в том, что одолеет ее; религиозный же человек смотрит на ту же силу снизу вверх, признает свое ничтожество и ее могущество и ждет от нее милости...»³¹. Сам Емельянов показывает, что в древний государствах религия не существует вне магии. «В Месопотамии границы между одним и другим чрезвычайно зыбки, и магическое сознание редко встреча-

ется в чистом виде, вне религиозных упований на милость богов, а религиозное просто невозможно без примеси магии...»³². Она проникает все сферы жизни, о чем свидетельствуют древние тексты и артефакты культур. «Магия, изучаемая через тексты, передает множество отражений в самых удаленных и разнообразных по форме зеркалах. Магические обряды и формулы сохранились в эпосе, гимнах, царских надписях, заговорах, молитвах, записях ритуалов, в гадательной и астрологической литературе. Магия и ритуал, магия и миф, магия и культ, магия и текст, магия и медицина – все это отдельные большие проблемы, столкнувшись с которыми думаешь: а что же не есть магия в месопотамской культуре? Ни одно строительное, агрохозяйственное, ремесленное предприятие нельзя представить себе вне магического действия, не говоря уже о дворцовой жизни и военных походах, где ритуалы, гадания, толкования снов составляли едва ли не половину всего дела. Получается, что вавилоно-ассирийская магия практически тождественна вавилоно-ассирийской культуре, что вне магии в сплаве с элементами религии этой культуры не существует вообще»³³.

Аналогичный взгляд можно обнаружить у Б.Малиновского в его фундаментальном труде, посвященном антропологии меланезийцев – островного населения Тробрианского архипелага в западной части Тихого океана³⁴. Основной заслугой Малиновского принято считать поразительно доскональное исследование сложнейшего института ритуального обмена дарами между жителями разных островов, именуемого «кула». Но, по замечанию Дж. Фрэзера, «не менее интересной и поучительной чертой кула <...> является та необычайно важная роль, которую, судя по всему, играет в этом институте магия»³⁵.

Из тщательных описаний практик ритуального обмена *кула* Малиновского следует, что «в сознании туземцев совершение магических обрядов и произнесение магических слов совершенно необходимо для успешности всего предприятия во всех его фазах – начиная от рубки тех деревьев, из которых предстоит выдалбливать лодки (*сапов*), вплоть до того момента, когда после успешного завершения экспедиции судно со своим ценным грузом готово отправиться в обратный путь домой. По ходу дела мы узнаем, что церемонии и магические заклинания не менее необходимы и для успехов в земледелии и ловле рыбы, т. е. в двух формах хозяй-

ственной деятельности, которые являются для островитян основными средствами поддержания жизни. Потому-то огородный маг, который при помощи магических действий должен обеспечить произрастание огородных культур и является одним из самых значительных людей в деревне, по своему социальному престижу непосредственно следуя за вождем и колдуном. Короче, *магия является наисущественнейшим дополнением каждого хозяйственного предприятия, столь же необходимым для его успешности, как и все связанные с ним механические операции* – такие как конопачение, раскраска и спуск на воду лодки, возделывание огородов и устройство загонов для рыбной ловли»³⁶. «Вера в магию, – пишет Малиновский, – является одной из главных психологических сил, позволяющих организовать и систематизировать экономическую деятельность тробрианцев»³⁷.

Б.Малиновский и Дж.Фрэнгер останавливаются перед мыслью, что сама хозяйственная деятельность рассматривалась местным населением как род магии. В их трактовке собственно ритуально-магический инструментарий служил для аборигенов средством усиления (знакового удвоения) практического (профанного?) действия. Они не допускают, что в самой хозяйственной практике воплощены чаяния и желания не менее значимые, чем в ритуальной магии. Они как будто не видят того, что сама традиционная деятельность, образуемая тропами (троп – способ, прием) коллективных *techne*, основанная на магии мимесиса (подражания) и перформативности (театрализованности, от *performance* – спектакль) – суть ритуальная, как минимум – ритуализированная деятельность. Хотя выборка цитат из Малиновского, сделанная Фрэнгером, вполне показательна. «Магия, как попытка человека непосредственно, с помощью особого знания управлять силами природы, пронизывает собою на Тробрианах буквально все и обладает всеобщим значением»; она «вошла в состав всех многочисленных хозяйственных и социальных сфер деятельности»; «Все эти данные, которые были столь тщательно собраны, выявляют необычайную важность магии в системе *кула*. Но если вставал вопрос исследования какого-либо иного аспекта племенной жизни этих туземцев, то также обнаруживалось, что, приступая ко всякому имеющему жизненное значение делу, они всегда прибегали к помощи магии...»³⁸. Это ли не пример континуальности, без обращения к которой не обходит-

ся обращение человека ни к одной из сфер своей жизнедеятельности. Меланезиец не прибегает к магии, сам мир, которому он принадлежит – вместилище магических сил и энергий, в котором обращается весь его телесный *organon*.

Разделение на *магию* и *религию* неизвестно меланезийцам, впрочем, как и разделение на *сакральное* и *профанное*. В этой связи примечательно, что именно магия и воплощаемый в магических представлениях универсум космических сил и человеческих желаний определяет для них все устройство мира. В отличие от религии, обращенной к внеположному миру статусу трансцендентного Бога и руководствующейся взглядом на мир сверху и извне; магия – это расположение внутри мира (ср.: *Плоть мира*), погружение в тайну мира и обусловленный этим взгляд на мир *снизу* и *изнутри*. Традиционная магия не знает идеологических опосредований, она имеет непосредственное отношение к конкретной практике, она, укорененная в повседневность, является плотью от плоти, воплощением претворенных в нее ближайших чаяний и желаний человека. Магия обусловлена практическим действием, имеющим конкретную направленность на определенный объект. Действие магии опосредовано лишь представлениями о могуществе природных стихий: ветра, дождя, океана, солнечного света и т. п., но ровно настолько, насколько они инкорпорированы в конкретный фрагмент мира и связанную с ним практику. И в качестве составляющей человеческого желания магия есть выражение практического отношения к миру и его конкретным объектам, к конкретному воплощаемому в них локусу мира и сопряженным с ними способам действия и правилам поведения.

Но фрагментированность магической практики и магического взгляда имеет и более важные последствия. Мир как целое представляется носителю магического мышления состоящим из множества локальных миров, фрагментов, кусочков, составных частей и т. п., в которых царствуют свои силы, хозяева, демоны и владыки. Этот мир мозаичен и фрагментирован, и каждый фрагмент отражается в другом, и поэтому им можно играть, его можно раскладывать, разбирать и собирать, этот мир экспериментален, никогда не окончателен. Никакая попытка выстроить все элементы такого мира в последовательность или даже иерархическую многоуровневость не будет окончательной, никакая попытка описать логически

все существующие в мире связи и отношения не достигнет здесь успеха. Магическое мировосприятие – это простор воображения и даже его произвол, царство воображаемого. В основании его находится принцип ассоциации, положенный в основание архаической метафоры.

Магия и воображение

Магия с его взглядом снизу и искусством варьирования тактик, имеющих целью выживания при любых условиях, обращенных к самой жизни и ее основным нуждам, к ее сиюминутным потребностям и ближайшим срокам, образует исходный слой опыта. Именно в этом опыте открывается доступ в область воображения, свобода комбинирования дискретностями мира. И уже в развитом состоянии религиозное сознание стремится использовать накопленный ресурс воображения и удержать этот исходный слой опыта от неизбежной исторической коррозии. На магических по своему существу феноменах дара, жертвоприношения, коллективных обрядов, праздников и пиров и т. п., как правило, останавливают внимания антропологи. Начиная с теоретических исследований Ф.Боаса, Э.Дюркгейма и М.Мосса, с фундаментальных трудов Б.Малиновского и др. этот опыт непосредственно был признан как определяющий для носителей дорелигиозного «магического мышления».

Обычно сравнивают различные по своему характеру, но общие по исходным основаниям «этики дарения», *потлач* североамериканских индейцев квакиютлей (Ф.Боас, М.Мосс) и *кула* меланезийцев (Б.Малиновский). От этих же феноменов отталкивался и С.Н.Зенкин в своей трактовке сакрального в книге «Небожественное сакральное». Все эти феномены осуществляют функцию связи и обмена между естественным и сверхъестественными мирами, а также связи воображения и сознания. Ими опосредуются также «обмены и связи внутри сообщества. Дар может иметь дискретную природу изолированного объекта, но, включаясь в ритуал обмена, он трансцендирует эту дискретность»³⁹. Другими словами, сакральное как континуальность и имманентность «производят» из себя трансцендентное в формах кругооборота даров (*кула*) или ритуального уничтожения (сжигания или утопления) наиболее ценного имущества (*потлач*).

Сам характер трат и область их движения, отмечающие энергию избыточности, относятся к области потусторонней реальности Присутствия (*возвращение даров-кула*) либо Отсутствия (*исчезновение даров в потлаче*). Только воображение может компенсировать сознанию недостаток «представления» о судьбах пребывающих в бесконечном движении сакральных вещей.

Ссылаясь на книгу Анри Корбена «Творческое воображение в суфизме Ибн Араби» (1958), представляющую исламский мистицизм в категориях творческого воображения, Ямпольский отмечает: «В этой книге воображение понималось как одновременно когнитивная и творческая способность и, вместе с тем, определялось как автономная область посредничества, *mundus imaginalis*, в котором ангелы, иерархии, видения вели свое собственное скрытое от глаз существование. Через воображение происходит теофания, акт явления сакрального. Но, что гораздо важнее, воображение позволяло экзистенциально пережить выход из исторического в область смыслов, явленных в символах и сакральных феноменах»⁴⁰. Ямпольский обращает внимание на момент возвратного движения, стремление удержания опыта прошлого, сохранения связи с традицией, угрозой которым является история. «Без воображаемого как сферы внеисторического, промежуточной между историческим бытием и смыслами, история оказывается невозможной»⁴¹.

Именно в этой части сакральное как «автономная область посредничества, *mundus imaginalis*» (т. е. сакральное мирское, таковым должно считать магическое с его представлениями и мере, гармонии, симметрии и т. п., предвосхищающее как религиозное, так и теоретическое мышление) становится отправным пунктом или исходной областью восхождения (не обязательно доступа) в сознание и необходимой предпосылкой самоопределения человека.

Религиозное мировосприятие исходит из экспонирования именно трансцендированных областей магического мышления, в первую очередь – Дара. И главным рубежом на этом не имеющем начал и концов Пути становится основной Дар, явление Божеством собственного тела миру, которым отмечена жертва Богом самого себя в Дар человеку. Этим рубежом отмечается завершение одной вехи истории человечества и начало другой. Конец истории знаменует ее *другое начало* (в осевом измерении), всякий раз ориентированное на возвышенную природу бого-человека и указующее

на образ человека, превосходящего самого себя. «Исходный пункт: откровение, хотя и дается в определенный исторический момент, всегда трансисторично, “всеобщее” и поддается личной интерпретации. Без *mundus imaginalis*, без сакрального историческое непостигаемо. Только столкнувшись с разворачивающейся в воображении теофанией, явлением внеисторического, история приобретает смысл» (М.Ямпольский⁴²) и т. п.

Жаку Ле Гоффу принадлежит замечание, что текст Библии практически лишен примеров из области религиозного чуда, но наполнен бытовыми «чудесами», разбавленными чередами смертей и рождений, и событиями из сферы повседневных свершений, открытий и достижений, погружен в магию повседневности⁴³. Источником подлинных чудес в европейской культуре он считает народную традицию, т. е. дохристианское языческое наследие (включая народную магию), с которым церковь безуспешно боролась на протяжении всей своей истории.

Итак. Причинность магии лежит не в области прямой физической каузальности, но проходит через сферу «образов» и «картин» воображения, которые переводят причинность в совершенно иную плоскость дискретного мира и спонтанных жизненных обстоятельств, опутывающих плотной сетью человеческое существование (континуальность). И этот уровень развертывания воображения, определяющий саму его возможность – тот же, что и у мышления («чистого» и «практического» разума) и у языка, предполагающих весь опыт самоорганизации жизни человека. Во всей сложности и разнообразии, во всем различии осваиваемых явлений, не сводимых к каким-либо устойчивым логическим структурам, это опыт – допредикативный, погруженный в стихию человеческих условий и обстоятельств со всеми выражающими их чаяниями и страстями обычного человека.

Собственно, именно этот слой опыта и сама его возможность для сознания, т. е. определяющая человеческое существование «живая жизнь», и явилась «отсутствующим» предметом трех критик И.Канта. Из самого наличия этой «области» исходят все человеческие «способности», но из данного наличия исходят и критики этих «способностей». Забвение этой области означает отрыв сознания от жизни, от живого опыта, в котором чувственное и рациональное получают свою взаимообусловленность, а сознание –

целостность, становящуюся самосознанием в предпосланной ему способности к самообращению, переживанию собственного существования и самоосмыслению.

Плоть мира

Выявляя и исследуя досубъектные способы мировосприятия и доличностные формы идентичности, французская феноменология подошла к концепту *Плоти мира*. На полях исследовательских материалов к книге «Видимое и невидимое» Мерло-Понти набросал следующую мысль: «Изначальная присутственность – это плоть». Комментируя эту формулу, В.А.Подорога отметил: «Потенциальная реальность плоти не может быть определена “субъектно”, обсуждать ее онтологический статус следует в топологических терминах: плоть как текущая поверхность, безразличная к событиям, которые на ней развертываются, она естественно, не имеет глубины, “материальности”, но в нее вписаны все внешние и внутренние горизонты вещей, вписано и мое тело, ибо оно регулируется в своем актуальном проявлении тем потенциальным полем телесных событий, что создается первоначальным присутствием мировой плоти»⁴⁴.

К *Плоти мира* можно отнести обширный перечень метафор, которые Л.Леви-Брюль выводил из характеристики первобытного мышления: *сопереживание, вчувствование, сопричастность, психическая заражаемость* и т. п.⁴⁵. «На том уровне, где проявляется плоть, она всегда удерживает вместе и друг в друге внутренний и внешний горизонты актуального телесного опыта, не дает им распасться. Будучи невидимой, она способна производить видимое. <...> Это не конкретная плоть вот этого или другого тела, не “плотские желания и страсти”; в данном случае следует освободиться от всех ассоциаций, связанных с теоцентристской оппозицией “духа и плоти”. Мы обладаем актуально функционирующим телом благодаря тому, что другой открывает нам наше потенциальное тело, сгибая первое во второе, соединяя их складкой: ...это зияние (*hiatus*), – пишет Мерло-Понти, – между моей правой, затрагиваемой, и моей левой, трогающей, между моим слышимым голосом и моим голосом артикулированным, между одним моментом моей

тактильной жизни и последующим – не является онтологической пустотой, небытием: оно заполняется благодаря тотальному бытию моего тела, и через него – мира, это подобно нулевому давлению между двумя твердыми телами, которое воздействует на них таким образом, что они проникают друг в друга»⁴⁶.

Плоть позволяет соединять отделенные друг от друга фрагменты моего опыта и моих перцепций в единую ткань моего существования, непрерывность себя до вычленения организующей функции сознания, переживание себя как тождественности, как «формы» доличностной (досубъектной) идентичности. Мы – часть живого материального мира и подвластны его законам: его физике, его химии, его органике и т. п., т. е. законам больших чисел и множеств, компонентного и спектрального анализа и пр., в которых осуществляется существование не только отдельных *партикулярий*, но и жизнь целых *ландшафтов*.

Исходя из представлений античных мыслителей о трех функциях души: *растительной* (т. е. вегетативной, чувствующей или пассивной), *животной* (страстной) и *разумной* (мыслящей), которые образуют в онтогенезе линию возрастания (возвышения) индивидуальной души, – переживание Плоты мира соответствует функции растительной души с ее перцептивной открытостью и пассивными синтезами⁴⁷. В вегетативной способности, т. е. в качестве обладателя аппарата чувственности (перцептивности) человек выступает носителем особого рода пассивности, которая, обеспечивая функцию адаптивности и приспособляемости, заключает в себе чувство меры и гармонии, порядка и равновесия, способность терпения, страдания, сопереживания.

Другие виды души обращаются к области растительной души, когда возникает необходимость вразумлять, научать, воспитывать и т. п., основывающаяся на способности самообращения. С функцией растительной души связана античная теория равновесия сил в организме, обусловленной понятиями «меры», «гармонии» и «симметрии». Растительная душа, согласно Аристотелю, достигает своего совершенства в интуиции, животная – в умении, разумная – в знании.

Через область растительной души страсти возвышаются до способности переживания и состояния эмоций, а разум (из осмысления тех же *меры и числа, пропорции и симметрии* и т. п.) получает представление о должном и умеренном, полагаемым в

основу всякого порядка. Разум и рефлексия, начинающиеся с направленности человеческого рассудка на себя, с управления собственным поведением или позициями соположенных в пространстве тел и вещей и т. п., – тоже руководствуются «данными» растительной души. К той же этиологии восходит и идея хозяйства как идея практической мудрости («нормы»), включающей в себя те же *меру, гармонию, порядок, равновесие*), предполагающая такие принципы деятельности, как *взаимность, последовательность, тактичность, согласованность* и т. п. Этические представления о добродетельном и благом (как функции или направленности души, управляющей волей, разумом и страстями) обусловлены теми же представлениями о «равновесии» как «норме» и телесной добродетели-«арете» (ἀρετή).

На той же архетипической матрице пассивности или вегетативной основы психики строилась концепция ландшафта культуры. Всякие движения ландшафта, как и влияния стихий, колебания тектонической породы, порывы ветра и солнечная активность вызывают в теле живой отклик. Реакции высоко организованного животного мира развиваются в соответствии с теми же формальными характеристиками миметического свойства, что и у низших животных, насекомых или растений. Ветер вынуждает уклониться, и в этом человеческая реакция не отличается от реакции животного или растения. Холод заставляет искать укрытия, колебания почвы под ногами требуют поиска новых точек опоры и т. п. То есть опыт Плоти мира связан с выполнением действия и функций, которые тело совершает бессознательно и почти автоматически, поскольку они целиком инкорпорированы в генетически заложенные природой адаптивные и реактивные моторные функции⁴⁸. И сознание усваивает эти адаптивные модели как телесно-практический, региональный и референциальный опыт, который мифологическое мышление и нарративный мимесис уже a posteriori оформляет в онтологические структуры (региональные или гетерогенные онтологии).

Мы открыты этому миру органами чувств и всей нашей телесной активностью. Но человеческая открытость отличается от открытости животного, форму которого Хайдеггер определил как «оцепенелость», понимая под этим непосредственную обусловленность поведения животного, его ограниченность, даже «заключенность» ландшафтом, выполняющим в отношении животного

функцию «растормаживателя» генетически заданных программ поведения. «Ибо благодаря открытости животного по отношению к его среде обитания животное в самом своем оцепенении сущностным образом поставлено во внешнее, в иное, которое хотя и не может быть открыто ему ни как сущее, ни как не сущее, но будучи растормаживателем <...> вносит в само существо животного некое сущностное потрясение (*wesenhafte Erschütterung*)»⁴⁹. Эффект «потрясения» (и «оцепенения») в адаптивной функции животного аналогичен у Хайдеггера эффекту «торможения жизненных сил» у Канта в функции Воображения.

В переживании Плоти-Мира человек ведет себя как неотъемлемая часть живого, в соответствии с требованиями собственной телесности. Но не будучи животным, человек размещается *между и среди* самых разных видов живого, не замыкаясь исключительно рамками внешних функций. Поэтому человек как самоопределяющееся бытие-в-мире не способен замкнуть себя никаким положительным статусом. «Открытость», по Хайдеггеру, является его определяющей характеристикой как совершенно уникального вида живого. На разных этапах жизни человек застает себя перед новыми выборами и проблемами самоопределения, испытывает чувство растерянности, ощущает обреченность на постоянный поиск и выбор себя, склонен к повышенной самокритике и скептическому определению собственного бытия как «отсутствия», испытывает потребность в присоединении к чему-то его превосходящему, сильному, могущественному или высокому и т. п. В этом состоянии он переживает себя как недостаточность и зависимость, как отчужденность, нужда, обделенность, поверхностность. Он ощущает, что выпадает из какой-то более плотной сети отношений, более глубинной связи или преемственности, которые он пытается уловить, удержать, восстановить, сохранить как наследие, как опыт, как память и преемственность. Переживая себя как «отделение», как «частичность» и «фрагментарность», он желает обретения *цельности, самодостаточности, связности* и пр., проекцией которых выступает его собственное сознание, погруженное в опыт Плоти мира.

В самом существе «рецептивной пассивности», востребуемой опытом Мира-Плоти, мы заинтересованы в окружающем нас мире как носителе образцов нашего собственного мироустройства.

В отношениях с миром мы постоянно обращаемся к опыту других, прислушиваемся к чьим-то мнениям, выводам и суждениям, но также следуем «велениям природы», присматриваемся к «жизни вокруг», учимся у близких нам и окружающих нас людей и живых существ способам реакций и моделям поведения, усваиваем, иногда неожиданно для самих себя, стратегии животных и растений. Вся эволюция человека как биологического вида служила накоплению приспособительных механизмов. В антропогенезе к пассивным адаптациям прибавились сознательные копирования окружающих моделей поведения и их перемоделирования. В социальной и культурной антропологии этот феномен получил название мим-адаптаций, которые в случае использования человеком неизбежно приобретают формы культурного моделирования⁵⁰. Мимесис или подражание, как показал Габриэль Тард, – подлинный исток культуры и движущая сила всей истории человечества⁵¹. Хельмут Плейснер на этом основании даже построил типологию форм социальных общностей людей, выделив в них, в частности, растительные и животные формы⁵².

В присущей человеческому существованию подвижности и потребности в адаптациях в дополнение к некогда самодовлеющему генетическому аппарату, всякий раз в новых условиях уже не демонстрирующему того совершенства и способности автоматического претворения в ландшафт, какое демонстрируют отдельные виды животных, человек по мере исторического развития обращается к стратегиям разумного поведения в отношении вмещающей его среды обитания. Иными словами, на место животного аппарата и заложенных в нем природой программ в эволюции человека как вида заступает аппарат культурный, участие в создании которого принадлежит не только телесной, но и разумной природе. В основаниях своих этот аппарат остается по-прежнему адаптивным.

Мим-адаптации

К Демокриту восходит размышление: «Путем подражания мы научились у паука ткать и у штокки, у ласточки – постройке домов, у певчих птиц – лебедя и соловья – пению». Буше де Перту рассуждал о подражательной «примитивной основе», с которой на-

чинается деятельность человека: «Работы человека должны были начинаться с самой примитивной основы <...> Его первые опыты – грубое подражание природе и материи – мало отличались от этой материи <...> Инстинкт имитации породил первых художников»⁵³. Поведенческие стратегии и практические (акциональные) модели, характеризующие переход к социальным стратегиям поведения, как не сложно увидеть, также восходят к досознательному опыту Мира-Плоти.

Выдающийся сибирский антрополог А.В.Головнёв посвятил этой проблеме большое исследование под названием «Антропология движения...», откуда мы заимствовали приведенные выше цитаты. «Изначально, – пишет он, – прачеловеку была присуща поведенческая схема примата, заданная естественными инстинктами, ритмами и ресурсами. <...> Скорее всего расширение деятельностной схемы раннего человека происходило за счет имитации других поведенческих образцов, прежде всего господствующих хищников. Путем адаптивного подражания (мим-адаптации) человек присваивал чужие модели и тем самым расширял свое деятельностное поле. В искусстве подражания прачеловек был более “обезьяной”, чем сама обезьяна. Это видно по наполненной звуками природы речи (эхолалии), насыщенной животной этикой, изобилующей природными образами мифологии. И ранние религии, как показывают приемы магии, колдовства, шаманства, выросли из практики имитаций-превращений. Возможно, всеядность человека – не утрата пищевого профиля, а сложение разных диет»⁵⁴. В гибкости занимаемой позиции *между* и *среди*, в причастности состоянию плоти-мира, колеблемой и колеблющей, в плотном окружении представителями разных видов живого разумное поведение определялось способностью усвоения и наиболее эффективного использования известных моделей и стратегий поведения.

Только на основе сложившихся стихийно моделей действий и устойчивых приоритетов могла развиваться мысль в ее абстрагирующей функции вплоть до выявления способностей «чистого разума»: сначала в виде выстраивания «онтологий» разных деятельностей, затем в виде «эпистемологий», упорядочивающих отношения разных «онтологий» с возможностью коррекции и отбора схем деятельности, а уже впоследствии как мысль о мысли – т. е.

в виде рефлексии. Онтогенез неизбежно будет при этом рассматриваться в качестве самой общей модели как антропогенеза, так и культурогенеза. К этой модели не могут быть сведены ни антропо-, ни культурогенез, но каждая из их моделей неизбежно будет исходить из обуславливающей ее онтогенетической матрицы. Разумная способность присуща человеку изначально как биологическому виду, но осуществление этой способности принципиально различно в разные исторические эпохи.

Видимо, где-то в начале этого пути человеку было суждено в культурогенезе преодолеть тот антропологический порог, который отличает его от животного. А в онтогенезе каждый человек совершает этот исторический переход в продолжение своей жизни – возможно, всей жизни. В современном мире, рожденный и «образуемый» среди людей, обращаемый в мире, лишенном животных медиаторов, процесс этот имеет специфические «осевые» характеристики. Становление понимается как свершившийся процесс, а бытие – как достигнутое состояние ставшего Человека. Но становление человека – т. е. возможность человека – остается в поле проблематичности, о чем свидетельствуют постоянные сбои, кризисы и конфликты антропогенного свойства и строящаяся на анализе этих явлений непрекращающаяся критика гуманизма как неспособности видеть себя со стороны (не своими глазами, но глазами вечности), как следствие утраты ощущения «плоти мира», как достигаемой в процессе «отделения» и обретения субъектности утраты «двойного зрения» и, наконец, «смерти субъекта». Установка *между и среди* – это особого рода позиция, блокирующая выход к самости или... указывающая принципиальные иные способы доступа к самому себе: не минуя мир, а благодаря миру.

Работая в рамках культур-антропологии, А.В.Головнёв упускает из виду более глубокие пласты мимесиса, укорененные в механизмы перцептивной и проприоцептивных функций, локализованные в самые элементарные структуры пассивных синтезов психического, полагаемых в основу акционального. Будучи частью животного мира, человек как и животное не может при встрече с инаковым не испытывать стресс, т. е. преодолеть испытываемое «потрясение» (по выражению М.Хайдеггера) всякий раз от встречи с иным, поскольку на этом фундаменте (самопереживания) вы-

страиваются модели не только адаптивных реакций, но и стратегии разумного поведения. «Потрясение» в психически организованной Вселенной, которое у человека, как и у животного, сопровождается регрессия к более примитивным формам онтогенеза, в человеческом мире получает культурную проработку, которой соответствует двойная проекция («снижение»/«возвышение», взгляд вовне/взгляд вовнутрь, смерть/воскресение, уход/возвращение и т. п.), обеспечивающая в итоге вхождение в различие и адаптацию инакового, т. е. приспособление к ландшафту и превращение тела в идеальный фрагмент или активный сегмент самого ландшафта, а разума – в идеальный медиатор адаптивной функции в обществе (социальном ландшафте), вместе запускающих функцию сознательного поведения.

Бытие-в-мире всякий раз обнаруживает своей обратной стороной бытие-к-смерти. Подвижность культурного аппарата, обусловленная разумной способностью человека, и его относительная автономия от генетически заданного набора органических функций предполагает возможность приспособления к любому ландшафту, а также прямо противоположную способность приспособления ландшафта к себе – в особом качестве удвоенной проекции ландшафтной (и шире – социальной) стратегии: взаимного претворения себя в ландшафте и ландшафта в себе.

Как показал Р.Кайуа («Мимикрия и легендарная психастения», «Богомол»), доставшаяся человеку в наследство от животного в качестве реакции на стресс тропическая регрессия к более примитивным формам онтогенеза, вплоть до вегетативного уровня и даже до состояния неорганического вещества (реактивная тропическая реакция), преодолевается последующим движением «возвышения», восхождения в действие (у животного) и в сознание (у человека). В последнем случае оно опосредовано функцией воображения. Эта способность преобразовательная и, следовательно, культурная, – поскольку относится к символическому удвоению естественного значения, – присуща, по всей видимости, исключительно человеку с его способностью благодаря сознанию к орудийной и, шире, предметной деятельности.

Преобразующая активность, а не производительность, согласно Аристотелю, является определяющей характеристикой человеческой деятельности. В перспективе социального мимесиса

таковые практики подлежат ритуализации как способу культурной адаптации и усвоению сообществом. Возможностями таких преобразований (или превращений в терминологии «магического мышления») наделяются и вещи, которые, будучи изготовленными из природных материалов, приобретают культурное значение как орудия преобразования и символические репрезентации. Не случайно любая вещь в традиционной культуре обладает той или иной магической «компетенцией». Благодаря вещам и орудиям становится возможным приспособление к совершенно новой среде (ее обживание – с возможным преобразованием самих жизненных стратегий и совершенствованием способов извлечения средств существования) или просто к *любой* среде (за счет возможности поставки продовольствия из других мест, при наличии набора технологий, орудий или привезенных с собой домашних животных и культурных растений).

Таковые практики и их ритуализированные корреляты в мирском суть генерализированные в опыте культурные различия, накапливаемые предшествующими поколениями и укорененные в общественном сознании и идеологии как саморазличия. За счет накопленных традицией внутренних различий (саморазличий) становится возможным колонизация диких и неосвоенных территорий, сам же процесс адаптации иного приобретает характер сакральной миссии, как формы общения с потусторонним миром. Если же учесть, что прародина человека – небольшая территория в Восточной Африке, то всю современную цивилизацию можно считать колониальной по своей сути. И истоки сакрализации, имеющие происхождение в двойственной природе человека (сохраняющего себя как животный вид и имеющего психическую форму организации сознания), находят основания в самом способе существования человека в мире с его гетерогенной природой. Поэтому, например, Ж.Батай считал возможным развивать «науку о сакральном» в качестве гетерологии (слово об ином): ср. «гетерогенные онтологии» в современной эволюционной эпистемологии. А А.Ван-Ганнеп определял ритуал в качестве универсальной модели **rites de passage** – обрядов перехода (в иное).

Сакральное и гетерогенное

Нельзя не учитывать и того факта, что в своей двойственности человек был вынужден каким-то образом примирять в себе культурное и животное состояния. Таковым способом адаптации не только к внешней природе, но и к своей внутренней природе являлась сакрализация жизненно важных физиологических процессов: не просто их окультуривание, но в буквальном смысле выделение (иногда «вырезание», по выражению Г.Щедровицкого) их из области иного, потустороннего, животного и т. п. и внедрение посредством наделения знаковой функцией в человеческое, на правах культурных (символических) функций. Такое «выделение» или «примирение», как правило, не носило характера прямого действия (внедрения), имело опосредованные формы, обусловленные механизмами психической защиты: вытеснений, замещений, проекций и интроекций и т. п. В эпоху производящих обществ оно стало обретать форму «возделывания» и «изготовления». Аристотель говорил о преобразовании, превращении и т. п. «Практики себя», таким образом, обнаруживают непосредственную связь с характером и способом деятельности, и отражают, согласно М.Фуко, общие очертания концептуального «ансамбля» эпохи, воплощают господствующие стили и модели культуры.

В удваивающей функции культурного обращения знаков, где каждый знак требует своего удвоения, сакральные объекты обнаруживают свою амбивалентность и пространственно-временную протяженность (из своего в иное и наоборот). Сакральные вещи и явления пространствуют и длятся. Длительность – одно из определений сакрального (и определяющая квалификация времени и памяти у Анри Бергсона). Модели разных форм длительностей в традиционной культуре широко представлены в традиционных текстах, в структурах действия и ритуала, в магических и мифопоэтических сценариях.

Отслеживая генезис действия (человека) и возводя его к подражательной способности (миметической функции), Головнев четко уловил несводимость человеческого статуса к определенному природному состоянию на фоне невозможности разрыва связей с природой, выхода за пределы телесности. Это обстоятельство и предопределило для человека промежуточное поло-

жение (между и среди) среди прочих видов живого. Способность к подражательной деятельности немало послужила его адаптивным возможностям, обнаруживая особый характер открытости, присущий человеку, и впоследствии явилась истоком его претензии на универсальность.

Но вначале было тело-плоть, мистериальное переживание мира как тотальности, мира – тела вмещающего в себе душу и слово. Считать ли это тело божественным или мировым и т. п. – второе дело, и в том и в другом смысле оно и является воплощением сакрума рождающего и поглощающего меня, данного мне в наслаждение и в обременение и т. п. Прежде всего, человек должен был ощутить себя как сопричастный единому сакральному телу (тождественность) или расположенным в общем родовом теле. И обнаруживая особый характер открытости и расположенности в его пустотах, человек обретал способность сопереживания всему живому, свою тождественность целому миру и ответственности за мир, вверенный ему в озабоченное состояние.

Забота и ответственность

В рамках протестантской систематической теологии феноменологическая герменевтика священного раскрывается в связи с проблематизацией новозаветной *керигмы* (проповедь, публичное выступление, «благая весть»), рассматриваемой в экзистенциальном ключе. «Экзистенциально-феноменологическое эксплицирование керигмы свидетельствует о неотъемлемой корреляции между «ультимативной заботой» и «священны». Как пишет В.Тиллих: «Только то, что свято, может представлять для человека ультимативный интерес, и только то, что заботит человека, ультимативно, имеет качество святости. И святое и божественное – это качества бога, которые открываются в опыте ультимативной заботы»⁵⁵. Расширяя эту трактовку, мы отмечаем такой момент, который позволяет обнаружить источники священного в сакрализации самого опыта заботы о живом существе, в первую очередь таком, которое не способно в силу обстоятельств поддерживать собственное воспроизводство, другими словами, не способно поддерживать жизнь в ее полноценном состоянии без внешнего участия и заботы Дру-

гого. Способность принять на себя ответственность сопряжена с гипостазированием жизни как непрерывности или длительности, преодолевающей любые временные ограничения, т. е. опыта поддержания жизни в разных ее формах, противостоя угрозе смерти. Объект такого опыта трансформируется или, правильнее сказать, конституируется – в самом акте заботливого участия. Антропологи отмечают феномен задержанного детства (как и *продленной* старости) в человеческом обществе как принципиально значимый в этом смысле. Причем *продление* времени детства, как и старости, мы наблюдаем и в наши дни. В животном мире не возникнет потребность распространять опыт заботы о немощных детенышах на немощных стариков. В человеческом мире эти две формы заботы очевидно связаны.

Сакральное – то, что вызывает к опыту заботы и ответственности, опыту, переосмысливаемому общественным сознанием и институционализируемому как долг: беззащитность ребенка, который нуждается в заботе взрослого; слабость женщины, которая востребует мужественность мужчины; старость, которая вызывает к почтению и состраданию и т. п., т. е. выдвигание в качестве сверхценности и сверхзначимости того, что требует ответственного служения и заботы, – уже в институциональном статусе сакрального, очерчивающего области должного. В акте конституирования такого «объекта» конституируется и личностная субъектность и *собственное* служителя – исполнителя долга. Формируется этика долга и служения – первая из известных этик, а может быть, и единственная из возможных этик. А вместе с тем и первая онтология – представление о должном, предназначенном *быть*, но не вопреки *есть* и не в ущерб *существованию*, а благодаря *есть* и *существующему*, в его обеспечение им *продление*.

В экзистенциальной перспективе: чтобы быть матерью, необходимо ей стать, и только став и становясь (продлевая статус личного *есть*) определяется область должного, предназначенного к *быть*. Никакие знания и умения, наблюдения за другими кормящими и заботливыми матерями не сделают женщину, не имеющую ребенка, матерью. Точно так же, мало родить, матерью нужно *быть*, т. е. любить ребенка и заботиться о нем, сознавать хрупкость и беспомощность (смертность) маленького существа и брать на себя ответственность, проявлять власть, трудиться во благо ребен-

ка и т. п. – категория *длительности* вновь получает определяющее значение, и укоренена она в сакрализацию собственного *конституируемого* объекта, который сам – граница и неопределенность, становление и различие.

Точно то же можно сказать о самих *любви, труде, власти, заботе-и-ответственности, смерти* – фундаментальных экзистенциалах, где *есть* и *быть* (становление и бытие) представляют собой явления одного порядка. Любить невозможно без труда, без заботы, без проявления власти. Как и властвовать невозможно без осознания ответственности, без любви, без понятия о хрупкости и смертности человека и т. д. и т. п. Взятые вместе экзистенциалы фундируют экзистенциальное основание личности, образуют остов человеческой души, сами в свою очередь, являясь продуктами осадка опыта Плоты мира и формируемого им чувства сопричастности, чувственности и т. п., т. е. опыта общности и коллективного существования. Становление здесь определяет бытие, это фундаментальные а priori экзистенциальной философии.

Экзистенция основывается на опыте сакрального и восходит к существу антропологической проблематики Дара, опыта Дара преобразующего не только отношения в мире, но и внутреннее дарителя – «человека первого жеста», как его определил П.Рикёр⁵⁶. Архаические *кула* и *потлач* восходят к архетипу безвозмездного дара, из которого выросли формы ритуального символического обмена дарами, не имеющими никакой экономической ценности. Речь в этом случае может идти только об «экономике священного» (Мирча Элиаде).

Иными словами, сакральное не имело бы объектной ценности само по себе, вне заложенной в нем преобразующей силы. Лишь постольку, поскольку в опыте заботы я-сам превращаюсь в объект преобразования и, выполняя свой долг, неся ответственность, я переживаю себя как становление, становлюсь лучше и *возрастаю* и *возвышаюсь* над самим собой и т. п., культивируя в себе опыт преображения, поскольку вместе с объектом заботы я формирую и поддерживаю свой мир, образующий в объекте заботы некоторый сакральный центр, он и может рассматриваться как средоточие благодати и источник моего *собственного* (В.В.Бибихин).

Как образующее начало моего мира, или как *актуальное*, сакральное является носителем действительности и осмысливается как превосходящая меня (образующая меня) сверхценность, каковой

она являет себя миру посредством меня. Посредством сакрального я становлюсь больше себя, обретаю связь со стихиями, утверждаю себя в качестве социального и космического существа. Часть моей воли включается в социальную волю, моя сила вливается в силу общества, а сам я становлюсь носителем особой миссии, держателем фрагмента мира и проводником общественной миссии в располагаемом мною поле влияния. Фрагментирование мира и моя возможность быть укорененным в ее значимый фрагмент – исходный порядок и условие гетерогенной онтологии этого типа.

Таким образом, сакральное получает статус ультимативной заботы и может быть представлено в качестве ценности *для Других* или *во исполнение Другими*. При этом, очевидно, на других возлагается та же экзистенциальная функция заботы о сакральном, происходит распространение практик сакрализации мира. Сакральное в этом смысле – фундаментальное основание транссубъектного пространства отношений, благодаря которому выделяемый объект становится всегда больше и значительнее самого себя, поскольку требует вовлечения других. Иными словами, сакральное есть и объект и я–сам–благодаря–объекту (в качестве держателя сакрума), и таким образом, речь идет о воспроизводстве самого мира, который состоится только как носитель сакральных ценностей.

* * *

Подчеркнем, еще раз, что источник сакрального, прежде чем быть наделенным и обладать трансцендентальной силой, обнаруживает себя в качестве имманентного самой жизни, переживаемой как высшая ценность. Опыт Плоты мира не может трактоваться в качестве абсолютно достоверного и подлинно истинного. «Однако эта никак не обосновываемая достоверность нашего совместно ощущаемого мира служит основанием истины в нас. Тот факт, что ребенок воспринимает еще до того, как начинает мыслить, тот факт, что вначале он приписывает свои мечты вещам, а свои мысли – другим, образуя вместе с ними что-то, наподобие целого совместной жизни, где их перспективы еще не различаются, – эти факты генезиса не могут так просто игнорироваться философией <...> Мышление не может игнорировать своей видимой истории

и должно ставить проблему генезиса собственного смысла, за исключением тех случаев, когда оно располагается по эту сторону всего нашего опыта, в доэмпирическом порядке, в котором он больше не заслуживает своего имени. Именно согласно своему внутреннему смыслу и своей внутренней структуре ощущаемый мир является более древним, чем универсум мышления, поскольку он является видимым и относительно континуальным, в то время как универсум мышления – невидимым и пронизанным пробелами и только на первый взгляд образующим целое, как и обладающим истиной только при условии опоры на канонические структуры ощущаемого мира»⁵⁷.

В определенном смысле идея сакрального является сублимацией исходной заботы о поддержании жизни, заданной нам в опыте Плоты мира. Экзистенциальная сущность сакрального имманентна его трансцендентальной сущности, поскольку Другой как объект заботы трансцендентен мне и в то же время его трансцендентность переживается имманентной моему существованию. Сакральный объект конституируется в процессе его освоения сакральными практиками в качестве референта моего *собственного*, тождественность которого переживается экзистенциально в опыте Мира-Плоты.

Примечания

- ¹ Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. Пб., 1922. С. 13.
- ² Хельд К. Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [П]. М., 2010. С. 22; Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009. С. 351.
- ³ Хельд К. Указ. соч. С. 15–24.
- ⁴ См.: Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии. М., 2011.
- ⁵ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- ⁶ Otto R. Das Heilige. Gotha, 1926; Otto P. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008. Цит. по: Source http://rumagic.com/ru_zar/sci_religion/otto/0/. Издание не содержит нумерации страниц, что вынуждает цитировать его со ссылками на нумерацию глав.
- ⁷ Коллеж социологии. 1937–1939. СПб., 2004.
- ⁸ Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии.
- ⁹ Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. М., 2012.

- 10 *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск, 2006.
- 11 *Коначева С.* Феноменология священного: изменения метода // Ежегодник феноменологической философии. Вып. II. М., 2010. С. 32–33.
- 12 *Пылаев М.А.* Указ. соч. С. 24.
- 13 *Мерло-Понти М.* Указ. соч. С. 22.
- 14 Там же. С. 9–25.
- 15 *Отто Р.* Указ. соч.
- 16 Подробнее на эту тему см.: *Пылаев М.А.* Указ. соч.
- 17 Коллеж социологии. 1937–1939. СПб., 2004. С. 239.
- 18 Там же. С. 14.
- 19 Там же.
- 20 Там же. С. 242.
- 21 Там же. С. 240.
- 22 Там же. С. 241.
- 23 Там же. С. 241–242.
- 24 *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 250.
- 25 Там же.
- 26 Там же. С. 250–251.
- 27 Там же. С. 304 и сл.
- 28 *Ямпольский М.* Сакральное и воображение // Цит. по: Source <http://magazines.guss.ru/nlo/2012/118/>. Издание не содержит нумерации страниц.
- 29 *Зенкин С.Н.* Указ. соч. С. 413–414.
- 30 Там же.
- 31 *Емельянов В.В.* Предисловие к кн.: *Фоссе Ш.* Ассирийская магия. Системное исследование магических текстов. СПб., 2001. С. 10 и сл.
- 32 Там же. С. 11.
- 33 Там же. С. 11–12.
- 34 *Малиновский Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.
- 35 *Фрэзер Дж.* Введение // *Малиновский Б.* Указ. соч. С. 10 и сл.
- 36 Там же.
- 37 Там же.
- 38 Там же. С. 11–12.
- 39 *Ямпольский М.* Указ. соч.
- 40 Там же.
- 41 Там же.
- 42 Там же.
- 43 *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. Общ. ред. С.К.Цатуровой. М., 2001.
- 44 Цит. по кн.: *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта. М., 2012. С. 316.
- 45 *Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999.
- 46 Цит по кн.: *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта... С. 316 и сл.
- 47 *Аристотель.* О душе // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1979–1983.
- 48 В «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти можно найти множество примеров на эту тему.

- ⁴⁹ *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб., 1996. С. 395–396; *Агамбен Дж.* Открытое: человек и животное. М., 2012. С. 74.
- ⁵⁰ *Головнёв А.В.* Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург, 2009.
- ⁵¹ *Тард Г.* Законы подражания. М., 2011.
- ⁵² *Плеснер Х.* Ступени органического в человеке. М., 2004.
- ⁵³ Там же. С. 47.
- ⁵⁴ Там же. С. 47–48.
- ⁵⁵ *Пылаев М.А.* Указ. соч. С. 9.
- ⁵⁶ *Рикёр П.* Путь признания. Три очерка. М., 2010. С. 212.
- ⁵⁷ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое... С. 21.

Об авторах

Воронина Ольга Александровна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Домников Сергей Дмитриевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Кознова Ирина Евгеньевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Межуев Вадим Михайлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Никольский Сергей Анатольевич – доктор философских наук, заместитель директора Института философии РАН

Соловьев Эрих Юрьевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Содержание

<i>В.М.Межуев</i>	
История как философская проблема.....	3
<i>С.А.Никольский</i>	
Смерть в осмыслении русской литературы (Лев Толстой и Андрей Платонов)	29
<i>Э.Ю.Соловьев</i>	
О культуре благожелательства (заповедь любви к ближнему у Канта и Толстого).....	62
<i>И.Е.Кознова</i>	
Историческая память: проблемное поле современных исследований	94
<i>О.А.Воронина</i>	
Гендерный подход в философии культуры и философской антропологии.....	129
<i>С.Д.Домников</i>	
Сакральное мирское	165
Об авторах.....	206

Научное издание

Проблемы философии культуры
Выпуск 2

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 09.09.14.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 13,00. Уч.-изд. л. 10,8. Тираж 500 экз. Заказ № 22.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>