

ЧЕЛОВЕК

Иллюстрированный
научно-популярный журнал

Выходит 6 раз в год

Журнал основан в 1990 году
академиком И.Т. Фроловым

№ 4 (июль — август)

Учредитель:
Российская академия наук,
Президиум



“Наука”



СОДЕР

Человек в “Человеке”. Борис Григорьевич Юдин
в науке и в журнале

5

Человекознание: история, теория, метод



Архитектоника идентичности

М.А. Мануильский

10

Испытание добром: праксиологический
и метафизический аспекты

О.С. Соина, В.Ш. Сабиров

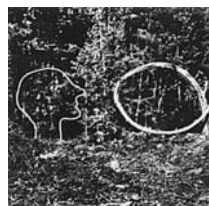
24

Концепция человеческого потенциала
в творчестве Б.Г. Юдина

И.И. Ашмарин

39

Откуда и куда



Хаос древний и современный

А.В. Волошинов, Ю.В. Табокова

49

Экстремальная ситуация

К вопросу о целостности тела.

(Пер. с нем.)

Р. Баумгартнер

66

Анатомия философии. Реплики

От редакции

69

Советская философия и философия советского
периода как предмет исследования

71

Сколько на Земле цивилизаций? Универсализм
vs мультицивилизационный подход

94



ЖАНИЕ

Мера всех наук

Проблема здоровья человека в исследованиях
Б.Г. Юдина

110 Г.Б. Степанова

О временах, о нравах

Человек Нового времени и его костюм в гравюрах
XVI–XVIII веков

125 А.Э. Жабрева

Судьба

Пророческое призвание Вл.С. Соловьева
в оценке С.Л. Франка

138 А.А. Гапоненков

Из фондов культуры

Ф.М. Достоевский: деньги, вера, бунт

151 С.М. Климова

Весь мир купить можешь: вопрос об искуплении
в романе “Братья Карамазовы”

157 С. Макрейнолдс

Листая новые страницы

Sententia sensa в жанре философского квеста

173 Т.С. Злотникова

Телесный и духовный глаз

181 Б.Г. Мещеряков

Аннотации и ключевые слова публикуемых статей

185

Содержание на английском языке

190

К сведению авторов

192



Журнал издается под руководством Президиума РАН

Редакционный совет:

академик Велихов Е.П.
академик РАО Лиханов А.А.
академик Янин В.Л.

Редакционная коллегия:

<i>доктор философских наук</i>	Апресян Р.Г., главный редактор
<i>кандидат психологических наук</i>	Авдеева Н.Н.
<i>доктор философских наук</i>	Артемьева Т.В.
<i>доктор философских наук</i>	Борзенков В.Г.
	Воробьев С.Л.
<i>академик</i>	Гусейнов А.А.
<i>доктор философских наук</i>	Диев В.С.
<i>доктор исторических наук</i>	Дробижева Л.М.
<i>доктор психологических наук</i>	Знаков В.В.
<i>кандидат философских наук</i>	Мануильский М.А., зам. гл. редактора
	Островская Г.В., отв. секретарь
<i>академик</i>	Петров Р.В.
	Резниченко Л.А.
<i>академик РАО</i>	Рубцов В.В.
<i>академик</i>	Степин В.С.
<i>академик</i>	Тишков В.А.
<i>доктор физико-математических наук</i>	Тропп Э.А.
<i>академик</i>	Челышев Е.П.

Над номером работали:

	Буторина В.В.
	Малков С.М.
	Марабанец С.М.
	Мышко Т.Л.
<i>зав. отделом оформления</i>	Юрчевская Г.Н.
<i>техническое редактирование и верстка</i>	Нефедова Г.О.

ЧЕЛОВЕК В “ЧЕЛОВЕКЕ”. БОРИС ГРИГОРЬЕВИЧ ЮДИН В НАУКЕ И В ЖУРНАЛЕ

Прошел год, как не стало Бориса Григорьевича Юдина, главного редактора нашего журнала. Он ушел из жизни 6 августа 2017-го. Борис Григорьевич возглавил журнал по просьбе Ивана Тимофеевича Фролова, покинув пост главного редактора сложившегося и успешного академического издания “Вопросы истории естествознания и техники”. Тогда, в 1990 все надо было начинать с нуля: создать коллектив, определить тематику, найти авторов. И сверхзадача — способствовать институционализации новой дисциплины, междисциплинарной, но вполне определенной области исследований — человекознания (человековедения). В то время Институт человека существовал лишь в виде проекта, действовала пара вузовских кафедр общей (философской) антропологии, но не было ни устоявшейся тематики исследований, ни профильных изданий (не только журналов, но и монографий), ни специалистов, ассоциирующих себя с данной тематикой. Концепция Института и журнала — комплексное междисциплинарное изучение человека — выглядела заманчивой, перспективной, эвристичной, но ее необходимо было как-то конкретизировать. Этим, в частности, и занимался журнал с первого дня своего существования вместе с созданным вскоре Институтом человека.

Борис Григорьевич предложил несколько тем, впоследствии получивших легитимацию в человекознании. На долгие



годы они стали магистральными для отечественных наук о человеке.

■ Биомедицинская этика (биоэтика). Этика стала предметом интереса Б.Г. Юдина давно — в свое время совместно с И.Т. Фроловым они выпустили нашумевшую книгу “Этика науки”¹, где мораль и нравственность рассматривались прежде всего как социально-этические *регулятивы*. Напряженные размышления об этических коллизиях и парадоксах научных исследований оказались крайне востребованы в новой для нашей научной и общественной мысли сфере. Быстро став признанным лидером биомедицинской этики в стране, Юдин развивал многие исследования в данной области — от контроля за экспериментами над человеком и клонирования до проблем старения, прав пациентов, профессиональной медицинской этики. В его работах незнакомая россиянам загадочная эвтаназия превратилась в предмет общественных дискуссий. Отличительной чертой его позиции было признание абсолютной самоценности человеческой жизни, понимание ее как уникального и вместе с тем естественного жизненного ресурса.

По его инициативе на страницах нашего журнала и других изданий начали критически, трезво обсуждаться проблемы профессиональной этики, корпоративных кодексов, без которых сегодня немыслима деловая активность.

■ С первых дней работы в журнале Б.Г. Юдин рассматривал человека как феномен, который является предметом гуманитарного знания, а по большому счету — знания вообще. Знаменитые кантовские “две вещи, которые никогда не перестают удивлять: звездное небо над головой и нравственный закон внутри нас” и “человек существует как цель сама по себе” — это и о мировосприятии Бориса Григорьевича. В человеке все может и должно быть предметом познания. Там, где можно — теоретического, там, где предмет сопротивляется абстрагированию, не укладывается в понятийную сетку, — философской рефлексии, исторической реконструкции, художественного отражения. В практику журнала прочно вошли “круглые столы”, на которых обсуждались возможности тех или иных дисциплин в познании человека, междисциплинарные взаимодействия, новые “человековедческие” парадигмы, исследовательские стратегии, публиковались соответствующие статьи², но также и размышления представителей различных религиозных конфессий, исторические экскурсы, ретроспективные подборки мастеров живописи, на полотнах которых раскрывались глубина и разнообразие мира человека.

■ В начале 1990-х в отечественные науки о человеке вошла новая тема: человеческий потенциал /человеческий капитал. Журнал с самого начала активно поддерживал и развивал ее³.

¹ Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки. Проблемы и дискуссии. М.: Политиздат, 1986.

² Огурцов А.П. Педагогическая антропология: поиски и перспективы // Человек. 2002. № 1–2; Цейтлин Б.М. Эйдос фюзиса // Человек. 2006. № 4.

³ Генисаретский О.И., Носов Н.А., Юдин Б.Г. Концепция человеческого потенциала: исходные соображения // Человек. 1996. № 4.

Человеческий капитал — сложный конструкт, агрегирующий несколько фундаментальных переменных: характер и содержание труда, занятость, уровень образования, показатели здоровья, в том числе психического и т.п.⁴ Институт человека разработал и практически реализовал концепцию человеческого потенциала в условиях конкретного поселения — поселка Парфеньево Костромской области.

■ Одним из пионерских проектов Б.Г. Юдина была концепция гуманитарной экспертизы. На рубеже 1990-х надо было обладать большим воображением, чтобы позиционировать представителя гуманитарного знания как равноправного участника принятия ответственных решений в социальной или народнохозяйственной сфере. Борис Григорьевич настойчиво продвигал гуманитарную экспертизу на страницах журнала, подбирая авторов, искал ситуации и объекты, требующие “вмешательства” гуманитарного знания.

■ Один из новейших и популярных трендов гуманитарного знания — трансгуманизм. В XX веке гуманизм подвергся серьезным испытаниям в общественном сознании. Говорят даже о его кризисе. Поэтому попытки адаптировать гуманистические ценности к новым реалиям, а тем более к будущему, как правило, воспринимаются с осторожностью и даже настороженностью. Борис Григорьевич на страницах журнала представлял возможность высказаться как сторонникам, так и оппонентам трансгуманизма, пытался вычленил рациональное зерно предполагаемых новаций⁵. Думается, его взвешенная позиция останется для нас руководством к действию в данном вопросе.

■ Вопрос о трансгуманизме и постчеловеке тесно переплетается с темой, которой Б.Г. Юдин активно занимался в последнее время: *естественное* и *искусственное*. По его мнению, оба компонента этой фундаментальной для всякой культуры оппозиции несут в себе мощный ценностный заряд, который для каждого из них бывает положительным либо отрицательным.

Естественное может восприниматься как дикое, неосвоенное, чуждое, некультуренное, хаотичное, неорганизованное, неразумное, как источник опасностей и угроз. Тогда искусственное, напротив, будет представляться освоенным, окультуренным, своим, близким, организованным, упорядоченным, дающим прибежище и защиту.

Вместе с тем естественное способно выступать в качестве чего-то, существующего вне и помимо нас, обладающего собственными законами и потенциями своего бытия, собственным устройением, порядком и организованностью — тем, что может восприниматься не просто как безразличный материал

⁴ Келле В.Ж. Человеческий потенциал: концепции и показатели // Человек. 1998. № 4.

⁵ Юдин Б.Г. Трансгуманизм — наше будущее? // Человек. 2013. № 4.

для нашей деятельности, но и как нечто самоценное, а также и то, чему мы можем внимать, в том числе и для извлечения каких-то уроков. При такой трактовке искусственное — это, прежде всего вторичное, заведомо несовершенное, всего лишь подражание — более или менее удачное — естественному, даже нечто, быть может, несущее ему (а следовательно, и самому себе) угрозу разрушения.

Обозначенная оппозиция позволяет более методологически корректно и с обязательным использованием моральной оптики подходить к таким дискуссионным сегодня проблемам, как конструирование и совершенствование человека, технологическое (генетическое) вмешательство в природу человека и в его телесность и пр.

Однако все это выглядит гладко только в теоретических описаниях. А речь шла о практической редакционной работе, в которой теоретические красоты не только не помогали, но даже толком не просматривались. Формулировать и обосновывать приоритеты — дело для всех нас привычное и приятное. Но как быть, когда перед тобой совершенно не структурированное, да и не слишком поддающееся структурированию поле, массив не всегда вербализуемых представлений и знаний, плохо поддающихся какой бы то ни было верификации и фальсификации? Область не просто междисциплинарная, но даже не ограничивающаяся одними лишь научными дисциплинами, где интеграция и синтез средствами понятийного аппарата нередко заведомо невозможны и достигаются лишь традиционным “донаучным” способом: на уровне *понимающего* (в неокантианском смысле) и принимающего решения субъекта?

Эти эпистемологические эскерцисы имели самое прямое отношение к практической редакционной работе. Приоритеты в чем-то были понятны с самого начала. Но как не превратить их воплощение в “фабрику военно-походных кроватей им. тов. Прокруста”, по удачному выражению из “Записных книжек” Ильфа? Здесь опять та самая проблема “естественного” и “искусственного” встает в специфическом ракурсе: несовпадение стихийного развития научной жизни и культурной рефлексии с даже самыми очевидными и обоснованными представлениями о том, что важно, а что — не слишком, что безусловно верно, а что — завирально. Ведь со всем этим только предстоит определиться, и не ясно, можно ли это сделать в принципе...

С первых дней перед журналом встал вопрос о границах между допустимым и недопустимым вмешательством, о том, как найти нужную грань между размытостью тематики, отсутствием внятной политики — и искусственным (в самом дурном

смысле) ограничением естественного (в смысле самом хорошем) течения интеллектуальной жизни. Выбор был нелегок и вызывал в редакции немалые споры. Тем более, что и представления о том, “как надо”, “что такое хорошо и что такое плохо” внутри редакции сильно различались. И за каждым из них была своя правда.

В этой ситуации Борис Григорьевич пошел, наверное, единственно разумным и нравственным путем — свел к минимуму навязывание одних подходов и ограничение других. Здесь огромную роль сыграла нравственная и интеллектуальная позиция Бориса Григорьевича, никогда не провозглашавшаяся в явном виде, но очевидная при взгляде “из перспективы”. Это терпимость к разномыслию и нетерпимость к безмыслию. Полное принятие кантовской максимы о человеке как о цели, а не средстве и перенос ее на Культуру. Отсюда, в частности, берет начало один из важнейших принципов редакционной политики — интерес и почтение к идеологиям там, где они осознают себя частью культуры и готовы искать точки соприкосновения с культурой научной, — и категорическое неприятие попыток любой идеологии использовать культуру как свой инструмент, подчинить ее себе, подменить собой. Отсюда же и категорическое неприятие дилетантских рассуждений, в которые так легко впасть, говоря о человеке и о культуре. Можно назвать еще несколько понятных и “естественных” ограничений. Но за этими пределами — “реализм почти без берегов”, минимум ограничений на тематику, авторские позиции и даже на жанр изложения.

Это был нелегкий выбор, который принес не только успехи, но и неудачи. Но, наверное, в имеющихся условиях он был единственно разумным. Это — наследие, которое нам оставил бессменный главный редактор, член-корреспондент РАН Борис Григорьевич Юдин — для многих в редакции просто Борис. Нам остается только надеяться, что мы сумеем достойно продолжить его дело.



**ЧЕЛОВЕКОЗНА-
НИЕ: ИСТОРИЯ,
ТЕОРИЯ, МЕТОД**

АРХИТЕКТОНИКА ИДЕНТИЧНОСТИ

© 2018

DOI: 10.7868/S0236200718040016

М.А. Мануильский



**Мануильский
Максим**

Анатольевич — кандидат философских наук, заместитель главного редактора журнала “Человек”, старший научный сотрудник Института социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук. E-mail: manuil'skiy@mail.ru

Название статьи восходит к заголовку текста М.М. Бахтина “Архитектоника поступка”, опубликованного 1986 году [1]¹, и удачно схватывает логику, конфигурацию исследуемого предмета. Идентичность не обладает такой же универсальностью, как поступок. Вместе с тем это фундаментальная антропологическая категория. Первая форма идентичности — инициация (наделение подростков “взрослыми” ролями) появилась еще в древние, архаические времена. Ее современным пониманием как сложным феноменом мы обязаны Модерну. По словам Ж.-Ф. Лиотара, “современность... допустила раскол жизненной целостности на независимые специальности, представленные узкой компетенцией экспертов” [10, с. 13]. Модерн стимулировал образование в недрах классической просвещенческой модели (Я-концепция) нового конструкта — системы (совкупности) идентичностей. Просвещенческая модель была предложена Кантом: “Человек может осознавать (происходящие. — М.М.) изменения только потому, что в различных состояниях он представляет себя как один и тот же субъект” [7, с. 365]. На смену пришла другая парадигма: подлинное бытие индивида достигается путем позиционирования себя, принадлежащим к различным социально-культурным общностям и группам. *Уникальность* должна обязательно выражаться через *множественность*. Соответственно, в науках о человеке идентичность стала рассматривается как паттерн, одна из узловых точек в тематическом поле различных дисциплин — философии [14], антропологии [12], культурологии, социологии [13], психологии и т.д. Основной дискуссионный вопрос в данной связи — набор элементов.

Для человекознания рассматриваемая проблема имеет первостепенное значение — человек является предметом многих наук, вместе с тем человекознание призвано исследовать образ, мир человека в единстве субъективных и объективных сторон, — именно на границе этих двух миров формируется идентичность.

В литературе практически отсутствуют структурные модели (модели структуры) идентичности, которые бы удовлетворяли хотя бы часть специалистов. Наиболее часто встречающийся подход — структурировать идентичность в зависимости от дисциплинарных задач. В настоящей статье мы попытаемся построить классификацию, используя культурно-антропологическую оптику, представить систему элементов идентичности как выражение природы человека и ее составляющих. Но прежде проанализируем предшествующий опыт.

Авторы монографии “Идентичность как навигатор сознания” предложили следующую классификацию форм (видов) идентичности:

- социальная (включает такие формы идентичности, как культурная, социетальная, политическая, профессиональная, религиозная, сетевая, клубная, корпоративная, а также идентичности малых групп);
- социоприродная (геополитическая, цивилизационная, гендерная, возрастная, квир-идентичность²);
- природная (идентичность рода, вида, экосистемы, географического пространства, популяции, геологического образования, минерала, “темной материи”, “темной энергии”, сверхновой звезды);
- ментальная (логико-математические конструкции и модели, мода, парадигмы науки и художественного творчества, политико-идеологические нарративы, бренды и др.);
- артефактная (идентичность видов техники, предметов культуры, объектов социальной инфраструктуры и ее элементов);
- идентичность виртуальной реальности (импрессионная, коммуникативная) [14, с. 81].

Существуют и не столь развернутые типологии, как вышеприведенная; довольно часто авторы ограничиваются выдвиганием критериев или ключевых понятий феномена. Эрик Берн, основатель транзакционного анализа, сформулировал три основополагающие идентичности — “родитель”, “взрослый”, “ребенок”; по мысли ученого с помощью соответствующих метафор можно описать все богатство человеческих отношений. П. Бергер и Т. Лукман обосновывают мысль, что типы идентичности отражают *диалектику взаимосвязи* индивида и общества [2, гл. “Теория идентичности”]. В.А. Тишков полагает, что невозможно говорить об устойчивой структуре: важнейшие современные формы идентичности “находятся в постоянном дрейфе, имеют как конструктивистскую, так и примордиальную природу, пребывают в постоянном соперничестве за собственную приоритетность, но чаще всего имеют множественный и не взаимоисключающий характер” [17, с. 74].

Таким образом, следует констатировать, что идентичность рассматривается как сложносоставной феномен, отражающий различные аспекты и срезы общества, с которыми опосредо-

¹ В 1986 году автор работал в “Социологических исследованиях” и принимал участие в подготовке к публикации статьи М.М. Бахтина. Исходно это был оригинальный бахтинский текст никак не озаглавленный. Понятие “архитектоника” впервые упомянуто мыслителем в “Философии поступка” и, по мнению публикаторов, адекватно отражало содержание рассматриваемого материала. Последующая судьба статьи свидетельствует, что название прижилось.

² Квир (англ. queer — “странный”) — термин используется для обозначения любой, не соответствующей традиционной, модели поведения и идентичности.



ванно, через призму “самости” отождествляет себя индивид. Эта *конструктивная* роль личности подчеркивается многими исследователями, различается только набор элементов “внутренней” конфигурации идентичности; чаще всего упоминают когнитивный, оценочный и поведенческий модусы идентичности. Так, по мысли Л.М. Дробижевой, в “коллективных идентичностях... содержатся когнитивные, эмоциональные и регулятивные составляющие” [5, с. 12]. В упомянутой монографии “Идентичность как навигатор сознания” выдвигается близкая точка зрения: идентичность включает три уровня (пласта) — когнитивный, коннотативный (контекст), эмотивный (эмоциональное отношение) [14, с. 74]. Автор также придерживается мнения о существовании явленных и латентных составляющих феномена. Метафорически идентичность можно представить в виде перевернутого айсберга: большая, надводная часть которого — публично демонстрируемая индивидом позиция, меньшая, подводная часть — соображения и интенции преимущественно интимного свойства.

При всей эвристической важности выделения в структуре идентичности “внешнего” контура и внутренней интенциональности нам представляется, что необходимо, прежде всего, определить ее онтологическое, культурно-антропологическое содержание. По нашему мнению, **идентичность** — это самохарактеристика субъекта, представляющая собой относительно автономное ментальное образование содержащее *ролевые предписания* (включая требуемые для их выполнения качества, навыки, задатки) и *статусы* (самоотождествление индивида с определенной группой с соответствующими правами, обязанностями и символическим капиталом).

В этой дефиниции уже предполагается первичная структурная дифференциация, во-первых, по объекту локализации — ролевые предписания (например, отец, отцовство), кластер в социально-культурной общности, с которым себя отождествляет субъект (в данном случае семья). Во-вторых, подразумевается, что в структуре идентичности существует внешний контур, который задается, прежде всего, социумом, и внутренняя интенциональность³. В данной связи необходимо акцентировать внимание на следующем обстоятельстве. С одной стороны, набор сконструированных индивидом идентичностей отражает основной репертуар социальных предписаний, образующий социум. С другой, совокупность идентичностей, которых придерживается личность, представляет собой ее *актуальное самосознание*.

Человеческая идентичность — многосоставный феномен, который имеет *иерархическую* структуру. Подобная точка зрения в литературе высказывалась: “здесь может быть два варианта — иерархическая система (содержит как доминирующие, так и подчиненные компоненты) и референциальная (в рамках которой все элементы системы равнозначны)” [там же, с. 78].

³ В терминологии Р. Дженкинса — номинальные “действительные” [параметры], приписываемые извне, и идентичности изнутри, выражающиеся в ассоциации с коллективным именем [5, с. 2]

Мы считаем, что идентичность как “идеальный тип” организована иерархически, по логике от абстрактного к конкретному, то есть имеет ядро, стержень, вокруг которого последовательно располагаются примыкающие друг к другу элементы.

Система идентичностей субъекта включает следующие основные элементы: родовая идентичность; гендерная (мужская / женская); национальная (этническая); конфессиональная; поколенческая; семейно-родственная; гражданская; профессиональная (трудовая); экзистенциально-креативная.

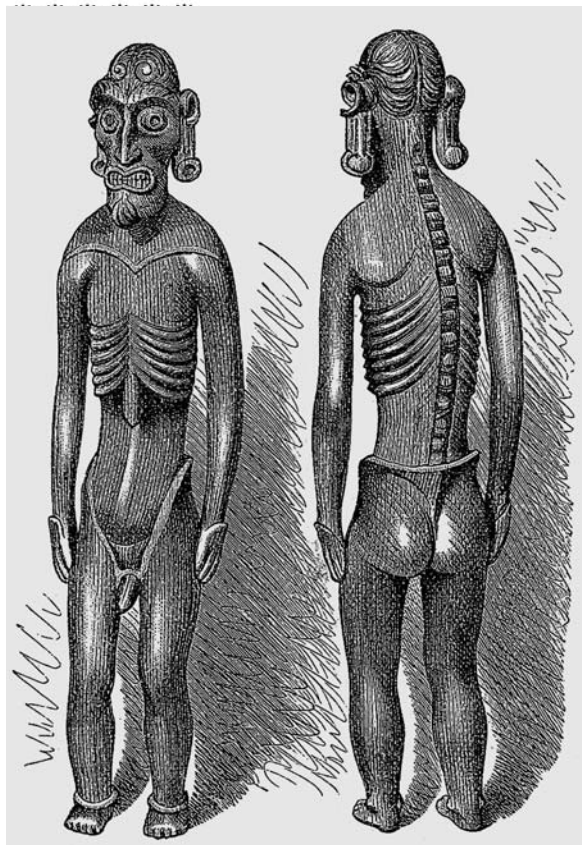
Ядро, стержень системы идентичностей образуют представления о человеческой сущности, о происхождении человека, его местоположении в окружающем мире (Космосе), о его предназначении в мире. В мифотворческом сознании людей эти представления приобретают

форму вопросов: кто мы? откуда мы? куда мы? зачем мы? Мифология, как известно, имеет синкретичный характер. Но именно в ее рамках у человека появляется осознание себя как внеприродного существа, ощущение наличия внутреннего мира. В его глубинах зародились первые “праидентичности” — тотемизм, анимизм, зоолатрия и т.п. [15]. Предстоял длительный путь эволюции, в ходе которого у *homo sapiens* сформировались интеллектуальные средства, способные создать сложную ментальную конструкцию, называемую родовой идентичностью, суть которой состояла в поисках соответствия микрокосма макрокосму. У человека разумного возник набор способностей, которые предопределили возможность и необходимость возникновения феномена идентичности: способность к первичному различению объектов (как альтернатива синтезу) [3, с. 2], импринтинг, эмпатия, комплиментарность, альтруизм, партиципация (сопричастность) и др. Важнейшей способностью в этом ряду стала свобода воли, которая открывает возможность экзистенциального выбора; именно его последствием “оформляет” идентичность как приверженность выбранной альтернативе.

Одной из этапных вех на этом пути стало возникновение представлений о Добре и зле, как основополагающей констан-



Колдуны с берегов реки Конго (Центральная Африка). По фотографии д-ра Фалькенштейна). Из кн.: Ратцель Ф. Народоведение. СПб.: Тов. “Просвещение”. 1904. Т. 1. С. 58



Изображения предков с острова Пасхи (Мюнхенский этнографический музей). Из кн.: Ратцель Ф. Народоведение. Т. 1. С. 301

гордо!» до призывов детишек из мультфильма: «Баранкин, будь человеком!». Но подлинный материал для конструирования идентичности «человек» может дать и дает теоретическая мысль. Последним по времени подобным концептом следует считать «Всеобщую декларацию прав человека» (принята Генеральной Ассамблеей ООН в декабре 1948 года). Попутно отметим, что интеллектуальные конструкты составляющие содержание родовой идентичности представляют собой ядро теоретического самосознания индивида.

Родовая сущность — это, как уже отмечалось, абстракция, в реальной жизни существуют мужчины и женщины. В их взаимодействии воспроизводится род человеческий. Сегодня самоопределение мужчин и женщин характеризуется понятием *гендерная* идентичность. Содержание последней выходит за рамки природно-биологических характеристик человека и несет, прежде всего, социально-культурную нагрузку. Говорить о том, сколько копий сломано по поводу феминизма, гендера, сексуальной революции, не имеет смысла и небезопасно: любое суждение рассматривается под лупой политкорректности. Считаю, что степень радикализма в дискурсе на данную тему зашкаливает. Ведь число борцов за гендерные права год от года

те человеческого существования. Выбор между ними — ключевой механизм идентичности. Направлены ли твои поступки на достижение блага, гармонии, справедливости, счастья, процветания, с одной стороны, а с другой — что препятствует этому (где локализуется зло), каковы возможные и — что особенно важно, — каковы допустимые способы преодоления этих препятствий, то есть борьбы со злом? Именно осознание этих проблем составляет суть родовой идентичности. Последняя имеет примордиальную природу, то есть выражает в концентрированном виде метафизику объекта. Родовая идентичность — это своего рода идеальный тип, абстракция не имеющая эмпирических референтов. В реальной жизни человек может задумываться и задумывается о своей принадлежности к роду человеческому (в искусстве подобные мысли выражались бесчисленное число раз — от горьковского «Человек — это звучит

только прибавляется: геи, лесбиянки, бисексуалы, транссексуалы... Мне кажется, в данном вопросе надо руководствоваться чувством меры — не только в силу принципов морали, но из простого чувства самосохранения. Деформация человеческой природы не проходит безнаказанно. Общество, декларируя приоритет прав человека, должно отдавать себе отчет, что человек живет в мире идентичностей, система которых обладает единым, общим для всех составляющих экзистенциальным потенциалом; “раздувание” значимости одного элемента будет происходить за счет “скукоживания” потенциала другого элемента; в частности, преувеличение роли гендерной составляющей отрицательно скажется на родовой, человеческой идентичности.

Оценивая ситуацию в целом, нельзя не признать историческую обоснованность феминизма. В воспроизводстве рода человеческого мужчина и женщина равно необходимые партнеры, прежде всего, с природно-биологической точки зрения. Дисбаланс их социально-культурных ролей сложился исторически и нарастал столетиями. К эпохе Модерна жизненное пространство женщин жестко структурировалось, свелось до знаменитых четырех “К” (Kinder, Küche, Kirche, Kleiden — дети, кухня, церковь, одежда⁴). Это обеспечивало определенную стабильность ролей и статусов, но вместе с тем сковывало внутреннюю свободу и жизненные силы, что деструктивно сказывалось на предназначении женщины как родового существа. Прекрасное из доминанты повседневности переместилось в сферу искусства, идентичность “женщина” стала маркироваться произведениями живописи, пусть и принадлежащими кисти великих мастеров.

Темпоральный аспект человеческого существования выражает *поколенческая* идентичность. Основным возрастным периодам нашего жизненного пути (детство, отрочество, юность и т.д.) присущи свои особые конфигурации самовосприятия⁵, причем содержание последнего на данном этапе не является суммой предшествующих самооценок, но каждый раз представляет собой результат переосмысления пройденного жизненного пути [18]. Поколенческая идентичность маркирует важнейший модус человеческой природы — представление о жизненном пути индивида как целостном поступательном движении, которое в любой своей точке есть взаимодействие *прошлого, настоящего и будущего* (целесообразно в данной связи выделять в структуре накопленную, актуальную и планируемую идентичность). Необходимо особо подчеркнуть: без представления о будущем немислимо полноценное человеческое существование. В истории культуры — это относительно недавнее приобретение. До эпохи Модерна (с его идеей прогресса) для обывателя нормативные представления о будущем считались недостижимыми в земной жизни. Во всяком случае картины Страшного суда, Рая, Ада как образы (возможные исхо-

⁴ В современном сленге: “шмотки” или более благозвучное “шопинг”.

⁵ Периодизацию жизненного пути открывает младенчество, но, думаю, о самооценке в рассматриваемый период говорить не имеет смысла; впрочем, последователи трансперсональной психологии, по-видимому, считают подобной самооценкой “родовую травму”.



ды) будущего не выступали регулятивами поведения в конкретных ситуациях. Сегодня в массовом сознании — планирование будущего и своего места в нем — вполне конкретная, просчитываемая задача. Конечно, и здесь не обходится без утопий (вспомним знаменитый лозунг “Нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме!”). Но в принципе для современного человека, в том числе пожилого, открытость будущему — реальная жизненная установка.

Национальная (этническая) идентичность. В понимании сущности этноса (нации)⁶ можно выделить несколько точек зрения: 1. Этнос врожденное качество личности. 2. О группе людей как об этносе можно говорить только при наличии у ее представителей общего самосознания; в последнем случае идентичность правомерно отождествлять с самосознанием, но при таком очевидном, на первый взгляд, посыле возникает масса новых проблем (о которых чуть ниже). 3. Становление национальных государств и образование вместе с ними наций в современном понимании относится к Новому времени. Национальная идентичность складывалась тогда рука об руку с гражданской идентичностью. Соответственно, возникает вопрос: что в нации идет от “этничности”, а что от “Левиафана”? В условиях глобализации обозначенный вопрос приобретает особую остроту — происходят радикальные изменения в конфигурации популяций и статусе государств.

Как бы ни понималась этничность, ключевым моментом для нее оказывается язык. Ясно, что вне языка никакая культурная общность существовать не может: он — средство коммуникации и условие формирования самосознания (идентичности). Однако что считать этничностью, если разные нации используют один язык? Понятно, что культурная конфигурация этноса складывается не только на основе используемого языка, есть еще религиозные верования, традиции, обычаи, различные культурные коды. Но идентичности этносов, близких “по крови”, изъясняющихся на разных языках, будут отличаться (и отличаются). Выскажу крамольную, на первый взгляд, мысль: конечно, язык — ключевой момент национальной идентичности. Но сам язык, язык как таковой — это из сферы родово́й идентичности. Это интеллектуальный ресурс, без которого невозможны самоописание, самоотождественность индивида.

Важнейшим культурно-антропологическим видом идентичности выступает приверженность тем или иным религиозным представлениям, или *конфессиональная* идентичность. Исторически религиозный взгляд на мир — это первая форма мировоззрения. Но говорить о существовании “мировоззренческой” идентичности некорректно. Мировоззрение не интернационально, оно имеет тотальный, всеобщий характер, сочетает микрокосм и макрокосм. Иными словами, оно служит *предпо-*

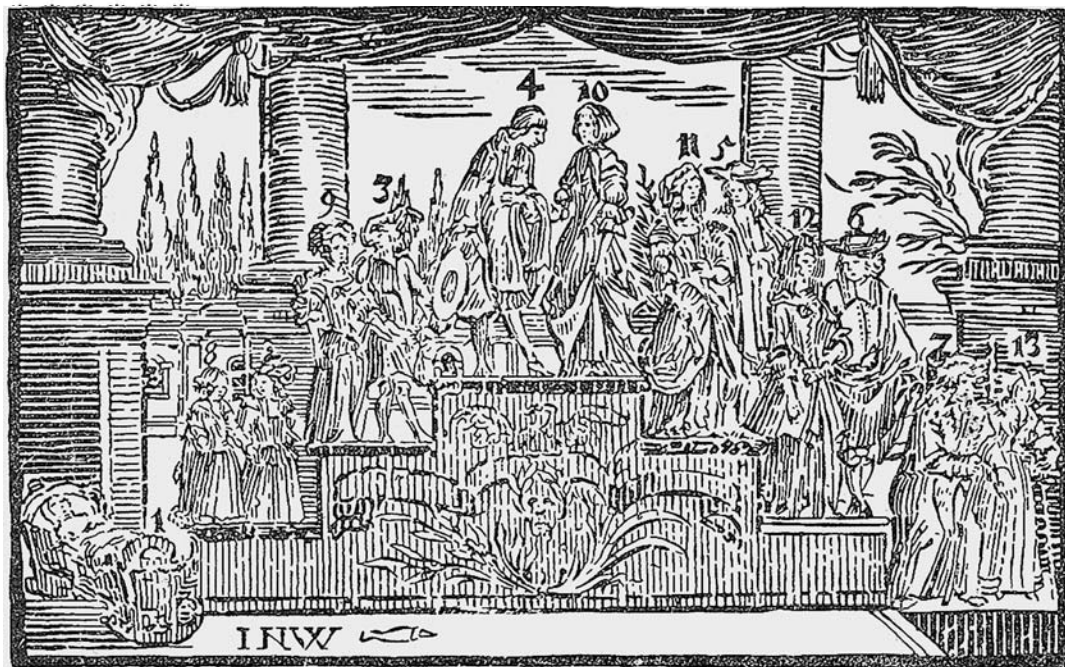
⁶ В данном разделе этнос и нация используются как синонимы.

сылкой всякой идентичности, поскольку только константы мировоззрения могут стать объектами предпочтения. Но из этого логически не следует универсальный характер религиозной картины мира.

Высказывается мнение (и не только сторонниками креационизма), что религиозное чувство — неотъемлемый атрибут человеческой природы. Зарождение веры в сверхъестественное на начальных этапах эволюции homo sapiens не вызывает сомнения [9]. С этой точки зрения религиозную идентичность можно рассматривать как “конкретизацию” родовй идентичности. Суть формирующегося феномена заключается, по нашему мнению, в построении в ментальной сфере *параллельной реальности* как важнейшего механизма сознания, наряду со способностью к первичному различению [3, с. 2]. Принципиально важно, что эта реальность, хотя и содержит конкретные элементы, процессы, происходящие в окружающем мире (разгул природных стихий, например), оказывается результатом ментального конструирования. Последнее выражает заложенную в человеческой природе способность к творчеству, проявляющуюся в данном случае в магии, колдовстве, анимизме и пр. [9, гл. VI, VIII; 17, гл. XIX]. Соответственно, сакральная реальность наполнена результатами ментального творчества человека — божествами, духами, тотемными животными. Все эти и подобные им “перевоплощения” субъектов (персонажей), населяющих внутренний мир людей, можно с полным правом рассматривать как религиозно-мифологические праидентичности.

С развитием цивилизации, особенно со становлением мировых религий религиозная идентичность приобрела институционализированные формы и превратилась в важнейший культурный регулятив. Вне религиозной идентичности человек не мог рассчитывать на полноценную жизнь в социуме. На поддержание такого статуса работали различные механизмы, в том числе бесчеловечные (инквизиция, например). Ситуацию не изменили кризис средневековой церкви и последующая затем Реформация. Только преобразование картины мира в эпоху Модерна внесло существенные коррективы в содержание и статус религиозной идентичности. Сегодня в большинстве европейских стран, придерживающихся принципов толерантности и политкорректности, позиционирование религиозной идентичности не считается обязательным требованием. Религиозность не рассматривается препятствием в профессиональной карьере, в выборе брачного партнера, не является ограничением в выборе форм проведения досуга. В то же время приверженность религиозным ценностям придает личности дополнительную респектабельность.

Семейно-родственные идентичности. Конечно, ведущая роль в этом тандеме приписывается семье — как ни парадоксально в силу того, что в эпоху постмодерна институт семьи



Семь возрастов человека. Человек бывает сначала младенцем — 1, затем мальчиком — 2, потом отроком — 3, затем юношей — 4, после этого мужем — 5, затем стариком — 6, наконец, дряхлым стариком — 7. Так и другого пола — бывает младенец-девочка — 8, девочка — 9, девушка — 10, женщина — 11, пожилая женщина — 12, старуха (дряхлая).

Ян Амос Каменский. Мир чувственных вещей в картинках. Примечательно, что род человеческий позиционирован автором представителями обоего пола как равноценными существами

испытывает кризис. Вместе с тем набирает силу процесс обращения к своим корням. Растет интерес к предкам, роду, биографиям родственников. Знание родословной рассматривается не просто как дань уважения предкам, но как существенный жизненный ресурс, слагаемое символического капитала.

Одним из действенных факторов преемственности поколений выступают семейные династии. Долгое время корпорации ремесленников и мастеровых были по преимуществу семейными общностями. В эпоху массовых обществ семейственность перестала быть организующим принципом профессиональной жизни. Сегодня упомянутый принцип постепенно возвращается к жизни. Во всяком случае в России. Об этом свидетельствуют результаты масштабного социологического исследования “Инженерные династии России”, проведенного в 2015–2017 годах в нескольких крупных российских городах. Опрашивались студенты вузов технического профиля [6]. В современных условиях династии — серьезный кадровый резерв профессий и ресурс поддержания высоких стандартов корпоративной культуры. Согласно полученным данным, численность студентов, выбравших профессию инженера, руководствуясь семейными, “династийными” традициями, достаточно высока.



Царственная чета в окружении придворных (шут, первый министр — хитрец-проньера, ученый, составитель геральдического древа, проситель). Аллегория власти, вышедшая из-под пера Гете (поэма “Рейнике-лис”) и визуализированная выдающимся гравером XIX века Вильгельмом Каульбахом. Власть как концентрированное выражение гражданской идентичности

Причем в ответах отчетливо просматривается, что позиционирование себя в качестве будущего инженера для опрошенных не менее важно, чем “быть студентом”, то есть человеком, получающим высшее образование. Доля “династийных” респондентов составила 60%, эти студенты являются “вторым” (и выше) поколением инженеров. Существенно ниже число опрошенных студентов, в ближнем и дальнем родственном окружении которых нет ни одного родственника-инженера — таковых 27%. Необходимо подчеркнуть, что зафиксированная в исследовании приверженность семейным традициям — это полноценная идентичность. Об этом говорит разнообразие мотивов выбора профессии инженера: “престижная профессия”, “достойный заработок”, “возможности карьерного роста”,



“хорошие условия труда”, “возможность самостоятельно принимать решение на своем рабочем месте”, “возможность приносить пользу обществу”.

Таким образом, семейно-родственная идентичность представляет собой востребованный элемент символического капитала.

Для цивилизованного человека важнейшую роль играет *гражданская* идентичность, хотя в культурно-антропологическом отношении базовыми выступают семейно-родственные отношения. Гражданская идентичность и сопредельные с ней виды изучены достаточно хорошо [4; 11]. Мы будем опираться на трактовку, предложенную Л.А. Дробижевой: “Под гражданской идентичностью мы понимаем отождествление себя с гражданами страны, ее государственно-территориальным пространством, представления о государстве, обществе, стране, “образ мы”, чувство общности, солидарности, ответственности за ситуацию в государстве” [5, с. 2]. Учитывая реалии современной России, мы бы добавили еще — участие в политической жизни, общественных движениях на разных уровнях, степень патриотических чувств. Приведенная формулировка это *differentia specifica*. Если же рассматривать феномен широко, как осознание человеком своего местоположения в культурно-географическом пространстве, то локализация может быть самой разной — от “гражданина мира” до приверженности ценностям малой родины (“мы псковские”).

Профессиональная (трудовая) идентичность. Для любого человека работа, труд это основополагающая линия жизненного пути. Действительно, в самых разных общественно-экономических формациях, эпохах общественное признание человека (и мужчины, и женщины, ребенка в дееспособном возрасте) определялось, прежде всего, по его способности к полезной деятельности, умению добывать “хлеб насущный”. “Работающий”, “работающая” — исчерпывающая оценка личности как полноценного члена общества (семьи); усердно трудиться — ключевое требование этических кодексов разных народов (глубокое теоретическое обоснование оно получило в знаменитой “Протестантской этике” М. Вебера).

В понимание антропологической значимости труда огромный вклад внес марксизм — от анализа роли труда в становлении человека до оценки его как базиса воспроизводства общества и трактовки отчуждения труда как источника эксплуатации. Понятно, что концепция труда может лишь опосредованно маркировать существующие в данной сфере идентичности. В их основе лежат те или иные ценности. В самом общем виде последние можно разделить на терминальные (конечные) и инструментальные (текущие). Соответствующим образом будут конструироваться и профессиональные идентичности (при этом надо учитывать влияние на них таких важных факторов, как характер и содержание труда [выполняемых производст-

венных обязанностей], общий и непосредственный культурный контекст субъекта идентичности, возраст и другие параметры). “В качестве терминальных могут выступать ценности, определяющие *направленность* профессиональной самореализации личности (профессиональные потребности и интересы, цели, мотивы, идеалы, возможность использовать свои способности и знания в работе). В отличие от них инструментальные ценности могут быть связаны с процессом труда (трудолюбие, конкурентоспособность и т.п.), с результатом труда (достойное вознаграждение, авторитет и влияние в организации и т.п.), условиями труда (безопасность труда, удобный рабочий график и т.п.)” [16, с. 147].

Перечисленные параметры можно рассматривать как слабые профессиональной идентичности или как критерии оценки ситуации, на основе которой формируется идентичность. Сегодня все большую роль в ее конструировании играют корпоративные традиции, кодексы профессиональной этики. В них детализированы и терминальные, и инструментальные ценности; конкретная же конфигурация документа во многом зависит от идеологии компании (организации). Не вдаваясь в анализ действующих кодексов, отметим, что ведущий тренд в нынешнее время характеризует труд как источник самореализации, самосовершенствования, при котором терминальное содержание главенствует над остальными возможными [там же].

При всей фундаментальной важности работы, труда они, зачастую, воспринимаются человеком как сфера необходимости. Между тем люди всегда стремятся в царство свободы. В данном случае речь идет не только о так называемом свободном времени, досуге. Современный человек рассматривает жизненное пространство, лежащее за пределами деловой активности, профессиональной успешности, как поле разнообразных творческих возможностей. Возникающие здесь перспективы и представления можно охарактеризовать как *экзистенциально-креативную идентичность*. Возможность удовлетворить здесь свои потребности, с одной стороны, и реализовать способности, с другой — личность позиционирует как обязательное условие полноценной жизни, жизненного успеха.

Предложенная модель включает элементы, составляющие важнейшие модусы (проявления) человеческой природы, с помощью которых индивид преподносит себя в окружающем мире. *Личность позиционирует себя, прежде всего, как существо, принадлежащее роду человеческому, являющееся женщиной/мужчиной определенного возраста, определенной национальности; [является индивидом] с определенными представлениями об окружающем мире, локализованными в мировоззрении, исторически, первой формой которого была религия, [является человеком], живущим в семье, которая выступает основой социума и государст-*



ва, гражданином которых он обязан быть и воспроизводство которых он обеспечивает с помощью профессиональной деятельности, последняя выступает сферой реализации его способностей и талантов наряду со сферой досуга. Понятно, что между основными идентичностями, как и между сферами жизнедеятельности, не существует непреодолимых границ; каждый элемент имеет качественную определенность, но при этом они взаимодействуют между собой.

Насколько полон предлагаемый перечень? Мы включили в него идентичности, позиционирующие основные модусы человеческой природы, — пол, жизненный путь, как пространство проявления человеческого, способность конструировать облик окружающего мира, свое место в нем, — первичный (базовый) социально-культурный институт человеческого существования (семья), способность в цивилизованной форме управлять себе подобными, способность творчески-результативно преобразовывать окружающую действительность и себя самого. Разумеется, жизненный мир людей неисчерпаем. Скажем, важное место в жизнедеятельности занимают взаимодействия с животными. Но выделять данный кластер как предмет идентичности вряд ли целесообразно.

Как уже отмечалось, важнейшую роль в феномене идентичности играют ценности. Явление может стать объектом идентичности, только если оно обладает ценностью в глазах индивида или социума. Человек, равнодушный к семейной жизни, не будет конструировать соответствующую идентичность или создаст псевдоидентичность (имитацию образа); в последнем случае это происходит, когда человек не желает публично нарушать нормы и требования общества. Идентичность, таким образом, включает не сами ценности, она есть воплощение “отнесения к ценности” — конструкта, предложенного М. Вебером.

Перечисленные виды идентичности в реальной жизни не представлены в “чистом” виде. Скажем, в дискурсе феминисток непременно присутствуют элементы гражданской идентичности (права человека), к ее репертуару апеллируют и глобалисты и т.д. “Взаимопроникновение” получило признание и в науке. Любая анкета содержит так называемый “соцдем” — блок (пол респондентов, их возраст, уровень образования). При необходимости эти показатели рассматриваются в связи с основными характеристиками, что имеет большой эвристический смысл.

Трактовка важнейших форм (слагаемых) идентичности менялась вместе с эволюцией основных социальных институтов, государства, форм производства, религии и т.д. Сегодня набор идентичностей в различных обществах и культурах чрезвычайно многообразен, человек практически ничем не ограничен в своем выборе. Этот выбор не только фиксирует

status quo, что придает человеку чувство укорененности в бытии. Вместе с тем идентичность призвана находить в многообразии возможностей точки роста, взаимосвязанные с природой человека.

Литература

1. *Бахтин М.М.* Архитектоника поступка // Социологические исследования. 1986. № 2.
2. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995.
3. *Беспалов О.В.* Удовольствие различения в абстрактной живописи и литературном нонсенсе // Человек. 2018. № 1. С. 2.
4. Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / Рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. М.: РОССПЭН. 2013.
5. *Дробижева Л.М.* Гражданская идентичность как условие ослабления этнического негативизма // Мир России. 2017. Т. 26. № 1.
6. *Колесникова Е.М.* Инженерные династии и перспективы профессиональной биографии студентов инженерных вузов // Социологический журнал. 2018. Т. 24. № 1.
7. *Кант И.* Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1972. Т. 6.
8. *Кон И.С.* Открытие “Я”. М.: Политиздат, 1978.
9. *Леви-Брюль Л.Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994.
10. *Лиотар Ж.-Ф.* Постмодерн в изложении для детей. Письма. 1982–1985 / Пер. с фр. А.В. Гараджи. М.: Рос. гуманит. у-нт. 2008.
11. *Листвина Е.В.* Гражданская идентичность: потенциал интеграции современного российского общества // Человек. 2018. № 2.
12. *Расторгуев М.В.* Кризис “антропологии самотождественности” в современной культуре. М.: Амфора, 2006.
13. *Симонова О.А.* К формированию социологии идентичности // Социологический журнал. 2008. № 3.
14. *Тхагапсоев Х.Г., Мосолова Л.М., Леонов И.В., Соловьева В.Л.* Идентичность как навигатор сознания. СПб.: Астерион, 2016.
15. *Тейлор Э.* Первобытная культура / Пер. с англ. // Под ред. В.К. Николаевского. М.: Соцгиз, 1939.
16. *Темницкий А.Л.* Соотношение терминальных и инструментальных ориентаций на труд работающего населения России (сравнительный анализ) // Социологический журнал. 2017. Т. 23. № 3.
17. *Тишков В.А.* Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013.
18. *Шмерлина И.А.* Особенности возрастной самоидентификации в старшем возрасте // Социологический журнал. 2014. № 1.



ЧЕЛОВЕКОНА-
НИЕ: ИСТОРИЯ,
ТЕОРИЯ, МЕТОД



**Соина
Ольга
Сергеевна** —
доктор философ-
ских наук, профес-
сор кафедры.



**Сабиров
Владимир
Шакирович** —
доктор философ-
ских наук, зав. ка-
федрой.

Авторы работают на кафедре философии и истории Сибирского государственного университета телекоммуникаций и информатики (Новосибирск). Постоянные авторы журнала. E-mail: sabirov-soina@211.ru

ИСПЫТАНИЕ ДОБРОМ: ПРАКСИОЛОГИЧЕСКИЙ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

© 2018

DOI: 10.7868/S0236200718040028

О.С. Соина, В.Ш. Сабиров

...Желаю, чтобы вы были мудры на добро
и просты на зло.

Рим. 16;19

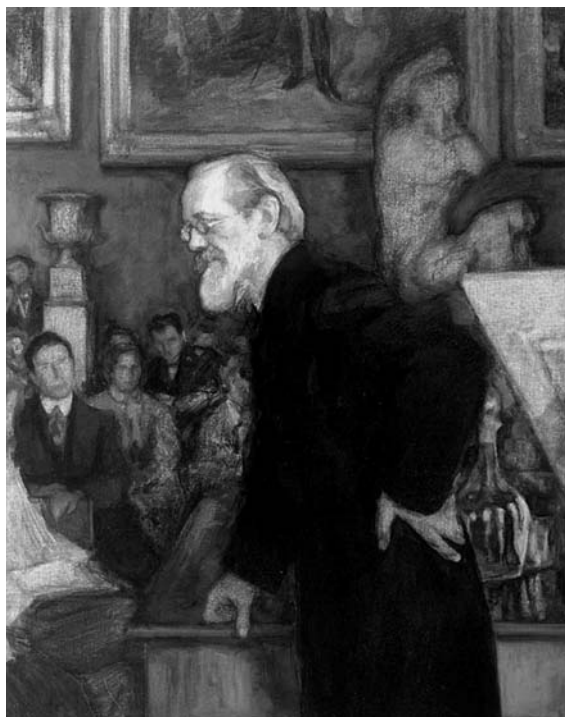
Существо проблемы, которую мы ставим и пытаемся решить в статье, заключается в том, что интенция к добру и поступки, совершаемые многими людьми на благо ближних, нередко приводят к прямо противоположным и подчас совсем неожиданным результатам: к умножению зла в мире и ненависти именно тех, кого, казалось бы, облагодетельствовали. В нравственно-психологическом плане данный аспект отношений между людьми, к сожалению, практически не привлекал особого внимания философов, зато к нему нередко проявляли живейший интерес мастера художественного слова и представители психологической науки — как в области теории, так и в сфере конкретной жизненной эмпирии. К примеру, в своем знаменитом романе “Воскресение” Л.Н. Толстой показывает, как исполненный благими порывами и к тому же беспрерывно морализирующий князь Нехлюдов пытается вызволить из места заключения и “возродить” духовно и морально некогда соблазненную им деревенскую девушку Катюшу Маслову, ставшую в новых жизненных условиях проституткой и практически преступницей. Однако, к величайшему удивлению “избавителя”, спасаемая решительно отказывается от всякой помощи и поддержки, увидев в “добром деле” обеспеченного и благополучного барина очередные фальшь и лицемерие. Более того — героиня отказывается признавать себя “несчастной и униженной”, поскольку без всякого напускного смущения считает свое социальное положение “важным и нужным”, и сама начинает изобретать способы облегчения своего жизненного положения, весьма далекие от элементарных моральных представлений и потому вполне естественно воспринимаемые как общественно порицаемые.

Современные психологи, возможно, усмотрели бы в приведенном литературном примере достаточно часто встречаемое в нынешнем социуме нарушение “психологических границ” личности. Оно зачастую возникает, когда та или иная благожелательная моральная инициатива, предлагаемая кому-либо очередным “доброжелателем”, вступает в откровенный диссонанс с внутренним миром объекта благодеяния, разрушая и взрывая его целостность и оттого отвергаемая им сразу, безоговорочно и бесповоротно.

Или же, предоставив объекту благодеяния разбираться со своими переживаниями самостоятельно, современная психологическая эмпирика целиком сосредотачивается на самом субъекте интенции добра, дотошно выясняя его мотивацию, принципы и убеждения, бесцеремонно вмешиваясь в его образ жизни. При этом она предполагает (возможно, не без некоторых оснований): коль стремление делать добро ближнему “во что бы то ни стало”, без прагматических расчетов и уж тем более надежд на адекватное воздаяние оказывается на удивление устойчивым, и та сам “доброжелатель” непременно нуждается в соответствующей психологической опеке — столь часто практикуемых в современном обществе “индивидуальных консультациях”.

Между тем для философа, интересующегося праксиологическими и метафизическими аспектами этого чрезвычайно сложного вопроса нравственной философии, в данном случае важно совершенно другое: почему действительно добрые люди нередко страдают от своей доброты и часто вместо благодарностей и почестей получают откровенную ненависть и презрение окружающих и таким образом проживают в какой-то мере несчастную жизнь? Почему именно добрых людей не уважают и, более того, не замечают не только в современном социуме, но и “с начала времен”, пытаются обделить, обойти, унижить и в конечном счете попирают их элементарные житейские права? Почему вокруг добра и их носителей извечно возникают какие-то трагико-драматические ситуации, а обыватель, равнодушный как к добру, так и к людям, в той или иной мере оное добро представляющим, живет в спокойствии и благоденствии? Именно в указанной связи может возникнуть sacramентальный вопрос: неужели следует отказаться от добра как ценности и цели и довольствоваться исключительно прагматическими формами существования? Разумеется, подобный вывод был бы трагической ошибкой, от которой хотелось бы предостеречь всех, кто “обжигался” на сложном пути искания добра и попыток осуществить его в жизни собственными практическими усилиями. И все же как творить добро, чтобы от него в мире не прибавлялось вражды и горя, а сам носитель добра особо не страдал от собственных благодеяний?

Чтобы выбрать правильный акцент в осмыслении этой действительно в какой-то мере роковой проблемы этики, приведем небезынтересное высказывание историка В.О. Ключевского:



Л.О. Пастернак.
Портрет историка
В.О. Ключевского.
1909. Афоризм
Ключевского:
“Добрый человек —
это не тот, кто
умеет делать добро,
а тот, кто не умеет
делать зла”

“Спросите, что значит делать добро ближнему, и возможно, что получите столько же ответов, сколько у вас собеседников. Но поставьте их прямо перед несчастным случаем, перед страдающим человеком с вопросом, что делать, — и все будут готовы помочь, кто чем может” [3]. Как представляется, обозначенная нами проблема может быть более или менее успешно решена не столько в сфере этической теории, неизбежно провоцирующей поистине фантастическое множество вариантов ответа, но преимущественно в области *нравственного праксиса*.

Первое, что приходит на ум в связи с поставленной проблемой, — именно то, что, возможно, добрые поступки совершаются не вполне подобающим образом, без должного такта, да и вообще духовно невыверенным образом. Здесь, безусловно, явно недоста-

точно одной лишь интенции к добру, одного желания быть добрым человеком и таким образом творить добро по нравственному порыву или из соблюдения определенного, взятого на себя морального обязательства. Вообще, по-видимому, именно для “творения” добра крайне необходим особый тип нравственной рефлексии, которую Паисий Святогорец любил называть “рассуждением” [1]. Мы же подразумеваем под ней “нравственный ум человека” [см. об этом: 6], в равной мере ограждающий последнего как от демонстративно практикуемого доброхотства, так и от порывов помощи и поддержки людям, чьи поведение и образ жизни уже, может быть, и не требуют педалированного морального вмешательства.

Прежде всего надо перестать практиковать “добро” как некий жизненный “перформанс”, как правило устраиваемый на глазах у “всех”, пусть даже с самой благой, но при этом явно демонстрационной целью. Иными словами, если человек, помогая людям, понимает это как сознательное и целенаправленно практикуемое “делание добра”, то он сам, скорее всего, того вовсе не желая субъективно, невольно создает почву для многочисленных разнообразных будущих обструкций. Так, по-видимому, добро вообще не следует “делать” специально, как некую особенную сверхценность, которой затем можно гордиться, дорожить, любоваться и о которой периодически тщеславно вспоминать как о чем-то исключительном и неповторимом. Вероятно, поэтому расхожая формула “спешите делать добро”, понимаемая

не слишком обремененным нравственной рефлексией обыденным сознанием как указание к незамедлительному действию, требует самых серьезных комментариев, прямо или косвенно ставящих под сомнение ее непосредственную буквализацию.

Более того, совершая акт доброй воли по отношению к кому бы то ни было, человек должен предварять его хотя бы минимальной нравственной рефлексией, направленной именно на объект своих непосредственных “добродетельных” усилий. Крайне важно попытаться понять, какую жизненную пользу принесет тот или иной поступок физическому существованию, душевной организации и, наконец, духовному состоянию индивида. Так, материальная помощь, которая может прямо и непосредственно способствовать улучшению жизненных обстоятельств, у одних ее получателей не вызывает никаких негативных душевных переживаний, других же она, напротив, оскорбит, третьих — развратит, ибо те усмотрят в ней источник постоянных житейских притязаний и, будучи временно лишенными его по той или иным причинам, могут просто-напросто возненавидеть самого помогающего.

Жалость и сострадание, проявленные к различным людям, также могут вызвать у них самые неожиданные реакции — от искренней благодарности до зачастую публично проявляемых и крайне аффектированных раздражения и ненависти. Все эти глубоко житейские последствия слишком поспешного и неумелого “делания добра” в целом достаточно заурядны и в обыденной жизни встречаются достаточно часто. Но даже привыкшее к их роковой неизбежности и в качестве некоего ответа на них изобретшее горестную поговорку “Не хочешь зла, не делай и добра” человеческое сознание нередко встает в тупик перед крайне трудно разрешимым вопросом: как же предвидеть, какие духовные последствия принесут человеку наши благодеяния? Например, как отнестись к глубоко страдающему человеку? Искоренить, если это в наших силах, причину его страданий, просто посочувствовать и скорбеть с ним вместе или же просто предоставить его самому себе, имея в виду благотворное значение страданий для духовно-нравственного совершенствования человека?

По всей вероятности, на данный вопрос нет и не может быть унифицированного ответа и каждый из нас на свой страх и риск, руководствуясь собственной духовной интуицией, делает в подобной ситуации то, что считает нужным. Однако любой не слишком искушенный “творец” добра рано или поздно сталкивается здесь с извечной драмой жизни, в свое время гениально усмотренной трагикомическим персонажем знаменитого рассказа Л. Андреева: единого *правила добра* попросту не существует, и трижды наивен тот, кто на свой страх и риск пытается его отыскать, ломая свою жизнь и подвергая опасности чужие человеческие судьбы. Между тем *реальная* и в то же время явно *порочная практика* применения духовно невыверенного и нравственно неоправданного добра все-таки существует, причем в до-



статочно разнообразных видах и проявлениях. Рассмотрим, по мере наших сил и возможностей, некоторые из них.

Добро по склонности

Вообще добро всегда направлено непосредственно на кого-либо, поскольку помощь, как правило, оказывается вполне конкретным людям и во вполне определенных жизненных обстоятельствах. Однако при этом стремящийся сделать добро, к сожалению, далеко не всегда задумывается, насколько морально оправданными бывают отдельные его поступки. Часто человек совершает их отнюдь не из стремления утвердить то или иное “правило добра” или вследствие рационально фиксируемого *принципа* добродетельного поведения (как полагал, например, И. Кант), но скорее по определенной склонности, которую крайне трудно обосновать рациональным образом и которая именно по названной причине представляет некоторую загадку для сколько-нибудь обстоятельного анализа. Задумаемся, почему человек тянется к одним и отчуждается от других? Почему одни воспринимаются им с симпатией и расположением, а другие, напротив, вызывают у него глубокое, иногда ничем не оправданное чувство неприязни?

По-видимому, И. Кант, несмотря на многие противоречия и парадоксы, в целом присущие его этической теории, был глубоко прав, безоговорочно отделив мораль от эмоций и склонностей человека, ибо в противном случае никакой единой содержательной основы для морального общения у людей просто бы не существовало. Более того, если склонности людей, их симпатии и антипатии, приязни и неприязни рассматривать в качестве основополагающего фундамента морали, то рано или поздно любой социум неизбежно разложился бы в силу неистребимой потребности человеческой природы гипертрофировать и в результате этого доводить до абсурда любые противоречащие друг другу аффекты и переживания. Да и вообще роковым следствием выведения *морали из склонности* и, таким образом, стремления рассматривать добро в аспекте приязни человека к благодетельствованному им индивиду неизбежно оказалась бы *война всех против всех*. Ибо вопрос о том, что следует считать добром исключительно на основании расположения друг к другу людей, народов, общностей и государств, со временем привел бы человечество к, может быть, уже непреодолимой социокультурной и геополитической катастрофе. Поэтому для всех, кто желал бы избежать негативных последствий от “добра”, совершаемого кем-либо исключительно по склонности, вполне мог бы пригодиться нехитрый императив житейской мудрости: *Если вам кто-либо не нравится, подумайте: а что плохого он вам сделал? Если вам кто-нибудь нравится, подумайте: а что хорошего он вам сделал?*

Если вдуматься в это, на первый взгляд, простое, без морализации и излишней рефлексии, рассуждение, то вполне может

оказаться, что первый человек не сделал вам ровным счетом ничего плохого, а второй, наоборот, — ничего хорошего. Поэтому простейшим этическим выводом из такого незатейливого правила могут стать не пессимизм, мизантропия или нередко практикуемый современным человеком моральный релятивизм, но выверенная и выношенная нравственным умом интеллектуально чуткого человека атмосфера взаимной терпимости людей друг к другу и, как следствие, состояние особой нравственно-интеллектуальной солидарности, где никто не будет попрапан или не по достоинству вознесен, что, по существу, и отвечает социальному предназначению морали, ибо вся она зиждется именно на духовном равенстве людей. Поведение же, всецело основанное на склонностях и лишённое рационально-критических оценок и выводов, по преимуществу чревато утверждением нравственного и духовного неравенства, а затем — социально-этической сепарацией людей, народов, государств и рас, а также неоправданным превознесением одних и принижением других, что в свою очередь, повторимся, может привести к необратимым социокультурным катастрофам.

Помогая людям исключительно в силу внутренних симпатий или склонностей либо движимый расовыми, этнически-национальными или кровно-родственными расположениями и предпочтениями, человек тем самым рано или поздно превысит меру благодетельности добра, которое будет расцениваться принимающей стороной в качестве должного и неизбежно-необходимого, что со временем непременно разделит человечество на однозначно “своих” и однозначно “чужих”, то есть уже принципиально *не воспринимающих добро* в качестве всеобъединяющего и всепримиряющего морального феномена. Разумеется, ожидать потом от людей, отказавшихся от единства “в добре”, ответной помощи или хотя бы благодарности за “добрые дела”, было бы в лучшем случае совершенной наивностью. К сожалению, эти в целом простые, не требующие особых интеллектуальных усилий рассуждения в настоящее время воспринимаются далеко не всеми. Отсюда, с одной стороны, непрестанные обиды, жалобы и разочарования в “ближних”, бесконечные моральные тупики и психологические коллизии во внутреннем мире человека, а с другой — откровенная агрессив-



Памятник И. Канту скульптора К.Д. Рауха в Калининграде (создан в 1857, установлен в 1864 году). И. Кант утверждал: “Не страх, не склонность, а исключительно уважение к закону составляет тот мотив, который может придать поступку моральную ценность”



ная реакция “неблагодарных”, неожиданно для себя услышавших сетования и упреки “благодетелей”.

Резюмируя вышесказанное, еще раз подчеркнем, что *добро по склонности* именно в силу неистребимой сложности человеческой природы может разрушать и самого “благодетеля”, и человека, так или иначе выступающего объектом благотворительных усилий. И в данном контексте весьма небезынтересен вопрос: как же связано добро с нравственной природой того индивида, который вопреки всему все-таки пытается его совершать и таким образом вольно или невольно старается вынести его в мир? Попробуем ответить, не претендуя на слишком многое, поскольку отношение к сделанному добру может самым непосредственным образом зависеть и от того, от кого оно исходит.

Альтруизм как идейная установка

Как правило, альтруистическая установка* крайне привлекательна тем, что обладающий ею человек несомненно поступает самоотверженно, не эгоистично и вполне бескорыстно — иными словами, не думает о личном благе, которое может извлечь для себя благодаря своим добрым начинаниям. Однако, как это нередко бывает в преисполненной многочисленных противоречий и парадоксов нравственной жизни человека, именно *переизбыток социальной озабоченности*, зачастую превосходящий всякую разумную меру готовности лично устранить драмы и коллизии этого мира, оборачивается удивительным неумением деятельно и разумно помочь человеку в конкретной жизненной ситуации. Поэтому, представляя собой в нравственно-психологическом плане своего рода *гипертрофию аффекта сочувствия*, альтруистическая установка крайне уязвима духовно. Не случайно Спаситель, как бы предвидя возможность aberrации, альтруистического искажения своей заповеди любви к ближнему, добавляет знаменательные слова — “как самого себя”.

Именно вследствие сосредоточенности альтруистического сознания всецело на самом *себе* и исключительно на индивидуалистически замкнутых переживаниях *своего* субъективно заданного *действия* добра и возможных умозрительно-мечтательных представлениях о неизбежно “благих” последствиях сего деяния альтруизм с подлинно христианской точки зрения неприемлем: «Совершенно очевидно, что “альтруизм” как простая внутридушевная направленность на “других людей” и их жизни не имеет ничего общего с любовью. Ведь, например, и злой человек тоже забывает о *своих* интересах, о самосохранении, думая лишь о переживаниях другого, — о вреде, который он ему наносит, о страдании, который тот испытывает. И наоборот, существует подлинная “любовь к самому себе”, не имеющая ничего общего с “эгоизмом”: сущность ее заключается как раз в том, что в ней дана и постигается во всей полноте не ценность изолированного индивида, а человека в *отношении* к другим людям, человека как

* Альтруизм альтруизму рознь. В данном случае речь идет не о жертвенном служении людям, которое обусловлено чувствами милосердия и сострадания к ним, и не о самоотверженном поступке человека в экстремальных условиях, сопряженных с жертвой здоровьем или даже жизнью ради блага других [“Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих” (Инн. 15:13)], а о поведении, основанном на определенных идеях: религиозных, политических, морально-этических, — о которых не без оснований говорится: “Благими намерениями вымощена дорога в ад”.

члена общества, который стремится “приобрести” и “иметь” не-
что *большее*, чем других» [9].

Однако чтобы наши рассуждения приобрели зримую полно-
весность, достаточно хотя бы сослаться на революционеров всех
времен и народов, пытавшихся, во многом исходя именно из
альтруистических убеждений, построить совершенное общество,
дабы таким образом “осчастливить” всех и вся, что на деле обо-
рачивалось различными формами террора, откровенного наси-
лия над людьми и народами, а затем уже — теми или иными ви-
дами тоталитарного социума. Сюда, по-видимому, также можно
отнести разного рода религиозных фанатиков и сектантов, ино-
гда добровольно жертвующих своими жизнями, но при этом от-
нюдь не щадящих жизни других. В довершении сошлемся на по-
весть Л.Н. Толстого “Казачи”, где альтруизм одного из главных
героев, Дмитрия Оленина, хотя и представлен не в столь край-
них формах, но тем не менее вызывает у всех окружающих не
только недоумение, но и откровенную подозрительность.

Согласно сюжету упомянутого толстовского произведения,
Дмитрий Оленин (от его лица ведется повествование), молодой
барин, приехавший вольнонаемным юнкером на Кавказ, в ка-
зачью станицу, однажды пережил нечто вроде духовного озаре-
ния: «И вдруг ему как будто открылся новый свет. “Счастье —
вот что, — сказал он себе, — счастье в том, чтобы жить для
других. И это ясно. В человека вложена потребность счастья;
стало быть, она законна. Удовлетворяя ее эгоистически, то есть
отыскивая для себя богатства, славы, удобств жизни, любви,
может случиться, что обстоятельства так сложатся, что невоз-
можно будет удовлетворить этим желаниям. Следовательно,
эти желания незаконны, а не потребность счастья незаконна.
Какие же желания всегда могут быть удовлетворены, несмотря
на внешние условия? Какие? Любовь, самоотвержение!” Он
так обрадовался и взволновался, открыв эту, как ему показало-
сь, новую истину, что вскочил и в нетерпении стал искать,
для кого бы ему поскорее пожертвовать собой, кому бы сделать
добро, кого бы любить. “Ведь ничего для себя не нужно, — все
думал он, — отчего же не жить для других?” Он взял ружье
и с намерением скорее вернуться домой, чтобы обдумать все
это и найти случай сделать добро...» [7, с. 222–223].

И случай вскоре подвернулся: узнав, что у молодого казака
Лукашки нет своей лошади, Оленин сразу же реализовал свою
“теорию” практически — подарил тому своего коня, лишение
которого, конечно, не было для толстовского героя особенно
чувствительным, но вместе с тем доставляло ему некоторые
житейские неудобства. При этом восторг от так быстро осуще-
ствленного “добраго дела” явно нуждался в столь же быстром
и адекватном отклике окружающих, которые, к крайнему разо-
чарованию “добраго” барина, не только не разделили его бла-
гих порывов, но даже усмотрели в них либо очередную барскую
дурь, либо чудачество, а то и плохо скрытые недобрые намере-



ЧЕЛОВЕКОЗНА- НИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



Оленин в исполне-
нии Л. Губанова.
Кадр из фильма
В. Пронина “Казак-
ки” по одноименной
повести Л.Н. Тол-
стого. 1961



ния. Надо отдать должное удивительной духовной пронита-
тельности молодого Л.Н. Толстого, показавшего, насколько
быстро разоблачает себя самое эта показная и вульгарно-пуб-
личная *альтруизация добра*. “Он [Оленин] как мальчик радо-
вался и не мог удержаться, чтобы не рассказать Ванюше [слуге]
не только то, что он подарил лошадь Луке, но и зачем подарил,
и всю свою новую теорию счастья. Ванюша не одобрил этой
теории и объявил, что *ларжан ильняпа* (денег нет — искажен.
франц.), и потому все это пустяки” [там же, с. 231].

Разумеется, с этой отчасти напускной, но в то же время су-
губо умственной, придуманной “добротой” Оленина отнюдь
не были солидарны не только его слуга, но и благодетельство-
ванный им Лукашка, а также все станичники, в конце концов
узрившие в странном поступке молодого юнкера нечто вроде
плохо закамуфлированного злобного умысла. «Лукашка пошел
один на кордон и все раздумывал о поступке Оленина. Хотя
конь и не хорош был, по его мнению, однако стоил, по край-
ней мере, сорок *монетов*, и Лукашка был очень рад подарку.
Но зачем был сделан этот подарок, этого он не мог понять,
и потому не испытывал ни малейшего чувства благодарности.
Напротив, в голове его бродили неясные подозрения в дурных
умыслах юнкера. В чем состояли эти умыслы, он не мог дать
себе отчета, но и допустить мысль, что так, ни за что, по добро-
те незнакомый человек подарил ему лошадь в сорок *монетов*,
ему казалось невозможно. Коли бы пьяный был, тогда бы еще
понятно было: хотел покуражиться. Но юнкер был трезв, а по-
тому, верно, хотел подкупить его на какое-нибудь дурное дело.
“Ну да врешь! — думал Лукашка. — Конь-то у меня, а там вид-

но будет. Я сам малый не промах. Еще кто кого проведет! Посмотрим!” — думал он, испытывая потребность быть настороже против Оленина и потому возбуждая в себе к нему недоброжелательное чувство. Он никому не рассказывал, как ему достался конь. Одним говорил, что купил; от других отделялся уклончивым ответом. Однако в станице скоро узнали правду. Мать Лукашки, Марьяна, Илья Васильевич и другие казаки, узнавшие о беспричинном подарке Оленина, пришли в недоумение и стали опасаться юнкера» [там же, с. 232].

Все опасения житейски мудрых казаков со временем оказались не напрасными. Альтруизм Оленина, желание делать добро людям по надуманной “теории”, по умозрительно сконструированной “формуле добра” исчезли, будто утренний туман от лучей восходящего солнца, как только тот понял, что влюбился в Марьяну, невесту Лукашки: “Я писал прежде о своих новых убеждениях, которые вынес из своей одинокой жизни; но никто не может знать, каким трудом выработались они во мне, с какою радостью сознал я их и увидал новый, открытый путь в жизни. Дороже этих убеждений ничего во мне не было... Ну.. пришла любовь, и их нет теперь, нет и сожаления о них. Даже понять, что я мог дорожить таким односторонним, холодным, умственным настроением, для меня трудно. Пришла красота и в прах рассеяла всю египетскую жизненную внутреннюю работу. И сожаления нет о исчезнувшем! Самоотвержение — все это вздор, дичь. Это все гордость, убежище от заслуженного несчастья, спасение от зависти к чужому счастью. Жить для других, делать добро! Зачем? когда в душе моей одна любовь к себе и одно желание — любить ее и жить с нею, ее жизнью. Не для других, не для Лукашки я теперь желаю счастья. Я не люблю теперь этих других. Прежде я бы сказал себе, что это дурно. Я бы мучился вопросами: что будет с ней, со мной, с Лукашкой? Теперь мне все равно. Я живу не сам по себе, но есть что-то сильнее меня, руководящее мною. Я мучаюсь, но прежде я был мертв, а теперь только я живу. Нынче я пойду к ним и все скажу ей” [там же, с. 268].

Вообще описанные колебания настроений — от сугубо рациональной и тем не менее предельно аффектированной “любви” ко всему “человечеству” до отвращения и даже ненависти к нему, именно когда “человечество” в форме “ближнего”, а не “дальнего” реально (на деле вдруг приблизится к альтруисту и потребует от него конкретного участия в тех или иных делах и поступках), — очень характерны для всего личностного склада подобного человеческого типа и разоблачают его и предметно, и эмпирически. Особенно интересна в этом плане беседа старца Зосимы с мадам Хохлаковой в “Братьях Карамазовых” Ф.М. Достоевского. Писатель устами своего героя дает, быть может, самое убедительное разоблачение нравственной психологии альтруиста по “теории”: “Любовь мечтательная жаждет подвига скорого, быстро удовлетворимого и чтобы все на него глядели. Тут



действительно доходит до того, что даже и жизнь отдают, только бы не продлилось долго, а поскорей совершилось, как бы на сцене, и чтобы все глядели и хвалили. Любовь же деятельная — это работа и выдержка, а для иных так, пожалуй, целая наука” [2].

Однако нельзя не отметить, что альтруизм такого рода — сугубо рациональный и при этом исключительно аффектированный психологически; умственный и одновременно безгранично мечтательный; основанный на тайно лелеемой идее своего безграничного нравственного совершенства и в то же время болтливый до исступления (то есть непрерывно требующий от людей благодарности и одобрения) — совершенно непродуктивен прежде всего в контексте самой природы моральных отношений как субъекта, так и объекта этого нравственного действия. Именно здесь постоянно нарушается принцип равенства субъектов нравственной жизни, предполагающий возможность более-менее эквивалентного обмена моральными ценностями, и потому неизбежно присутствует момент явной или скрытой мессианской претензии людей, которые так или иначе берут на себя право переустраивать многосложную жизнь человечества на основании той или иной “формулы добра”. В метафизическом плане подобный альтруизм опасен и разрушителен для всякого нормально развивающегося человеческого социума уже хотя бы потому, что грубо вторгается в жизненный строй людей с их привычками, поступками и, наконец, субъективными духовно-нравственными взглядами и предпочтениями. Более того, подобное “вторжение”, пусть даже и совершаемое с возвышенно-благими намерениями, не может не расстраивать своеобразную духовно-нравственную “гармонию” жизни людей и таким образом понапрасну облегчать им несение некоего “креста” их бытия, который есть неизбежное следствие индивидуально-неповторимой судьбы каждого человека.

Облегчив жизнь кому бы то ни было по сугубо умозрительному порыву и без данной на то духовной санкции свыше, “благодетель” нередко берет на себя тяжесть чужой судьбы со всеми ее скорбями и страданиями, усложняющими его реальную жизнь иногда ничем не оправданными испытаниями. Именно поэтому каждый духовно чуткий и метафизически одаренный человек прекрасно осознает ложность, провокационность и разрушительную энергетику умозрительного альтруизма. “Все, что ты отдал во имя Божие, — писал по этому поводу святитель Николай Сербский, — ты получишь с лихвой; все, что ты отдал ради собственной славы и гордости, ты бросил в воду. Все, что ты принял от людей, как от Бога, принесло тебе радость; все, что ты принял от людей как от людей, принесло тебе заботы” [5].

Доброхотство

Крайне неадекватный в духовно-нравственном плане способ делания добра представляет собой также *доброхотство*;

в то же время *доброхот* есть несомненно особый тип человека, как правило слишком часто отторгаемый окружающими без каких-либо, в особенности на первый, непредубежденный взгляд, внятных причин и побуждений. В отличие от альтруизма, в основном построенного на определенной идейной основе и в известном смысле явно предполагающего хотя бы скромную степень моральной рефлексии, доброхотство и в целом, и в частности производно именно от природной сущности человека и практически всегда проявляется в виде особого эмоционального порыва отзывчивости.

Нет сомнений в том, что существует порода людей добрых от природы. Об этом прекрасно свидетельствуют не только выражение их глаз, мимика, улыбка, но и весь облик. И замечается, больше всего их поступки. И было бы совершенно замечательно, если бы многочисленные порывы доброхота по улучшению жизни всех и вся, зачастую без разбора и особой жизненной необходимости, не затрагивали бы самым непосредственным образом интересы других людей, прежде всего близких самого доброхота. Дело в том, что люди данного типа, нередко принимая решение о помощи кому бы то ни было, поступают, как это ни парадоксально, достаточно эгоистически, ибо не принимают в расчет, скажем, ни ситуацию в своей семье, ни даже мнение на этот счет окружающих.

Нравственно-психологический склад классического доброхота достаточно сложен и, строго говоря, требует отдельного рассмотрения, гораздо более обстоятельного, чем мы здесь можем себе позволить. Так, по-видимому, определяющим нравственным мотивом доброхота помогать всем и каждому, в буквальном смысле слова “без разбора” жизненной ситуации, обстоятельств и личностных качеств того или иного принимающего помощь индивида, выступает бескорыстная и не опосредованная никакой предварительной моральной рефлексией готовность принять участие и *дейтельно* помочь любому терпящему какое бы то ни было житейское бедствие. Причем помочь безотлагательно и бескорыстно, не требуя взамен решительно ничего, даже адекватную нравственную компенсацию. Однако крайне редко встречающийся в обыденной житейской практике, в высшей степени благородный порыв доброхота, к сожалению, чрезвычайно уязвим психологически — как со стороны принимающих его помощь и участие, так и в аспекте его субъективных моральных переживаний.

По существу, ничего не жалеющий для людей доброхот, готовый поступиться *решительно всем*, лишь бы сколько-нибудь облегчить существование любому встречному, нередко впоследствии, а то и сразу же по получении всеми нуждающимися помощи и поддержки, вдруг становится объектом постоянной и жестокой эксплуатации. А помощь, оказанная ближнему с теплотой и участием, со временем им начинает восприниматься как *подачка* имущего неимущему, которая должна непременно и безогово-



ЧЕЛОВЕКОНА- НИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



Князь Мышкин
в исполнении
Ю. Яковлева.
Кадр из фильма
И.А. Пырьева
“Идиот”. 1958



рочно возобновляться. Таким образом, будучи постоянно эксплуатируем многочисленными объектами своих добродетелей, доброхот, порой сам того не замечая, оказывается в почти непреодолимой зависимости, с одной стороны, от своей же собственной нравственной природы, постоянно “требующей” от него все новых и новых проявлений милосердия, а с другой — от раздирающего его на части обездоленного мира, просящего у него, зачастую совершенно откровенно и беспринципно, очередных духовно-нравственных “жертвоприношений”.

В итоге, разрушая себя как личность, подвергая опасности прочность и устойчивость своего жизненного мира, доброхот не столько помогает своим моральным “клиентам”, сколько нравственно развращает их, приучая получать помощь и поддержку “даром”, без всякого волевого участия с их стороны и, конечно, без особой благодарности или хотя бы ответных знаков внимания самому “благодетелю”. Примеров доброхотства в классической культуре очень много — начиная от достопамятного Дон Кихота М. де Сервантеса и князя Мышкина Ф.М. Достоевского и заканчивая трагедией “позднего” Л.Н. Толстого. Последняя заключалась в том, что великий писатель напрочь запутался в отношениях с семьей, требовавшей наследства и живущей практически на доходы с его трудов, и необъятным морем русского народа, которому “опростившийся барин” оказался вечно “должен”; и долги эти, нравственные и социально-имущественные, по-видимому, необходимо было платить ежедневно и ежечасно.

Или вспомним, к примеру, жизненную драму Вл. Соловьева, зарабатывавшего своим педагогическим и литературным трудом сравнительно неплохие деньги и тут же раздававшего их всем и каждому по первому же их требованию. Как-то в лютый мороз его оставили без добротной шубы, на что мыслитель пошел совершенно добровольно, памятуя, что на крайний случай у него еще осталось осеннее пальто. Не случайно многие любившие его женщины так и не рискнули связать с ним узамы брака свой жизненный путь, справедливо полагая, что никакая семья не сможет положить предел подобному безграничному доброхотству, в полном смысле слова не знающему никаких социальных границ и даже нравственной меры.

Так есть ли выход из такой сложнейшей нравственно-психологической апории без разрушения моральной природы *слишком* доброго человека и уж тем более без профанации самого феномена человеческой *взаимопомощи*, на которой, вне всяких сомнений, зиждется жизнедеятельность любого сообщества — как замечают современные этологи, отнюдь не только человеческого?

Как нам представляется, весьма достойный выход из разрываемого всеми муками и терзаниями этого мира *положения* доброхота в обществе предлагает именно *христианский этос*, рекомендуя своим последовательным приверженцам в самом делании добра отделять эмоциональный *порыв* от внимательно и выверенного *деятельного участия* к человеку, подвергая нравственно-психологическую *аффектацию добра* спокойной и терпеливой аналитике. Вот что по данному поводу писал преподобный оптинский старец Амвросий одной из своих духовных дочерей: “Ты спрашиваешь, хорошо ли сделала, занявши для странницы 5 р. и отдавши ей новые сапоги П., которые ей самой были нужны. Отвечаю: нехорошо, очень нехорошо, и очень неосновательно. Вперед так не делай ни по какому поводу. Нигде не написано, для милостыни занимать деньги и делать такое благотворение, за которым неминуемо следует смущение для тебя и для других” [4]. Вообще же добро, творимое, как уже говорилось, без разбору, по неудержимому нравственно-психологическому порыву, что возникает во внутреннем мире доброхота как практически непреодолимый *аффект милосердия*, рано или поздно может обернуться для него самым



Постановка “Тимон Афинский” в театре “Олд-Вик” (Лондон). Тимон — Р. Ричардсон. 1956–1957



радикальным жизненным крахом. Этот сложнейший переход от беспредельной любви к человечеству к столь же беспредельной ненависти к нему, осложняемый к тому же крайними формами мизантропии, прекрасно понимал У. Шекспир. В одной из своих трагедий великий поэт и драматург вложил в уста своего персонажа такие слова:

Мой бедный господин, ты пал навеки,
Погубленный своею добротой!
Не странно ли, что самый тяжкий грех —
Стремление творить добро для всех?
Так кто ж дерзнет хотя б наполовину
Таким же быть, как он, коль доброта —
Бессмертных свойство — губит человека? [8].

Бывший величайшим доброхотом, Тимон Афинский, о котором рассказано в приведенном отрывке, действительно окончил жизнь убежденным мизантропом, яростно ненавидящим облагодетельствованных им людей и так и не смогшем простить им предательство своего беспредельного великодушия. Все эти сложные коллизии между *добром*, не желающем и не могущем обрести свою меру в раздираемом враждой, своекорыстием и алчностью мире, свидетельствуют о необычайной сложности морального устройства общества и глубочайшей духовной глубине самой проблемы существования и творения добра. На первый аспект данной проблемы (необходимость соблюдения меры в делании добра) обратил внимание еще Аристотель, а в христианстве дано было откровение о втором (духовная глубина добра в нравственной жизни человека).

(Окончание следует)

Литература

1. *Блаженной памяти старец Паисий Святогорец*. Слова: в 5 т. М.: Святая гора, 2004–2008.
2. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 54.
3. *Ключевский В.О.* Добрые люди Древней Руси // *Ключевский В.О.* Исторические портреты: Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 177.
4. Оптина Пустынь: Русская православная духовность. М.: Канон, 1997. С. 181.
5. Свяtitель Николай Сербский: Мысли о добре и зле. Минск: Изд-во Свято-Елисаветинского монастыря, 2005. С. 95.
6. *Сабиров В.Ш., Соина О.С.* Нравственный ум человека // *Философия и этика: Сб. науч. тр. к 70-летию академика А.А. Гусейнова*. М.: Альфа-М, 2009. С. 515–530.
7. *Толстой Л.Н.* Казаки // *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: в 12 т. Т. 3. М.: Худ. лит., 1973.
8. *Шекспир У.* Тимон Афинский // *Шекспир У.* Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.: Искусство, 1960. С. 479.
9. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, 1999. С. 90.

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА В ТВОРЧЕСТВЕ Б.Г. ЮДИНА

© 2018

DOI: 10.7868/S023620071804003X

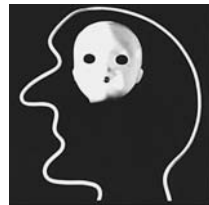
И.И. Ашмарин

Одна из заметных страниц научного творчества Бориса Григорьевича Юдина была связана с разработкой концепции человеческого потенциала. Этот проект начался более двадцати лет назад, но не потерял своей актуальности и сегодня.

Приведем основные положения и цели концепции человеческого потенциала: “Человеческий потенциал — понятие, номинирующее концепцию устойчивого человеческого развития, которая возникла в 90-е годы в мировой и отечественной литературе и имела цель сформировать такое интегральное представление о человеке, которое, с одной стороны, могло бы быть проработано аналитически (а значит употребляться достаточно строго) и, с другой стороны, было бы операционализируемым.” [2, с. 430] Сразу отметим, что ранее, точнее, в 1960–80-е годы, уже предлагались близкие теории с похожими целевыми ориентациями: например, концепции человеческих ресурсов, человеческого капитала, уровня жизни, качества жизни. Для своего времени они были вполне продуктивны и содержательны. Вместе с тем необходимо отметить, что первые два конструкта вольно или невольно трактовали человека с точки зрения общественного воспроизводства. Две другие, напротив, рассматривали его в основном как “субъекта потребления”. Концепция же человеческого потенциала включала в себя оба эти аспекта, будучи интегральной по отношению к другим подобным концепциям.

Эта интегративность [4, с. 10] была эксплицирована следующим образом: “Принятое за отправное в данной работе понятие человеческого потенциала переопределяется:

- в социально-организационном горизонте — как человеческие ресурсы,
- в экономическом горизонте — как человеческий капитал,
- в социально-экологическом — как жизненный потенциал (общая жизнеспособность),



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



**Ашмарин
Игорь
Иванович** —

старший научный сотрудник Института философии РАН, кандидат физико-математических наук, доцент. Постоянный автор журнала. E-mail: ygr-h@yandex.ru



- в рационально-технологическом — как интеллектуальный потенциал,
- в экзистенциальном, духовном — как личностный потенциал.”

По предложению Бориса Григорьевича (бывшего тогда заместителем директора Института человека РАН) в 1997 году комплекс исследований, включающих разработку и практическое приложение основных положений концепции человеческого потенциала, определил одно из основных научных направлений Института человека; была создана научная группа “Человеческий потенциал”. За это время работы над темой по тематике человеческого потенциала было подготовлено несколько масштабных публикаций, в частности изданы четыре коллективные монографии [1; 3; 4; 6],

Одна из важных задач проводимых исследований заключалась в интеграции в мировые тренды, в частности, в разработки, проводимые в рамках Программы развития ООН (ПРООН)¹. Начиная с 1990 года ПРООН публикует ежегодные “Доклады о развитии человека” по всем странам, а с 1995 года — “Доклады о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации”. В этих документах был введен некий количественный критерий — индекс развития человеческого потенциала (ИРЧП). Он был существенно более объемным, чем традиционно используемые при оценках общего состояния той или иной страны экономические параметры, как например, годовой среднедушевой доход. ИРЧП рассчитывался на основе трех показателей:

- а) индекса ожидаемой продолжительности жизни;
- б) индекса уровня образования, измеряемого как комбинация уровня грамотности взрослого населения (со статистическим весом в 2/3) и доли граждан в возрасте до 24 лет, обучающихся в начальных, средних и высших учебных заведениях (с весом в 1/3)²;
- в) уровня жизни, измеряемого на базе реального валового внутреннего продукта на душу населения.

Введение четко заданного параметра для количественного анализа трудно формализуемых понятий и явлений уже само по себе представляет несомненную научную ценность. В данном же случае использование количественной меры позволяло решать конкретные практические задачи. Кроме того, ограниченность компонентного состава ИРЧП и простота его расчета придавало ему свойство универсальности и позволяло сравнивать по нему самые различные страны — на одной оси можно было, например, поместить Эфиопию, Гаити, Россию, Японию, Канаду и т.д. Благодаря этому доклады ПРООН были признаны в международных политических и научных кругах. Борис Григорьевич установил тесные контакты с Представительством ПРООН в России. В результате Институт человека получал ежегодные “Доклады о развитии человека” по всем

¹ ПРООН — вне-структурная организация при ООН по оказанию помощи странам-участницам в создании учебных заведений, в развитии энергетических ресурсов, предоставлении консультационных и экспертных услуг, обучении специалистов, поставке оборудования и т. д.

² Максимально возможное значение индекса было принято равным единице.

странам и “Доклады о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации”, а также регулярные приглашения на различные мероприятия ПРООН и ООН, связанные с тематикой человеческого потенциала. Это, естественно, обеспечивало заметную информационную широту “кругозора” Института человека в рассматриваемой сфере. Кроме того, и это особенно важно, базовые концепции, лежащие в фундаменте Докладов ПРООН и соответствующих исследований, проводимых в Институте человека, совпадали во многих смысловых конструкциях.

И здесь хочется выделить один из аспектов этих исследований. В своих работах Борис Григорьевич неоднократно подчеркивал, что едва ли не главным целевым вектором концепции было раскрытие представления о *самоценности человека*. В одной из своих работ он писал: «Обращаясь к изучению проблематики человека, мы уже на первом шагу сталкиваемся со сложнейшей теоретической и методологической проблемой, которая заключается в неопределенности, а может быть даже и принципиальной неопределенности понятия “человек”». И далее: «В силу сказанного будем рассматривать данное понятие, скорее, как идеальное, как “регулятивную идею” в смысле Канта, чем как рабочий инструмент. В этом последнем качестве мы используем понятие “человеческий потенциал”. По сути дела, речь идет об инструменте, который позволял бы “навести мосты” между философскими размышлениями о сущности, предназначении человека, о смысле его жизни и т.п., с одной стороны, и многообразными конкретно-научными разработками, направленными на описание, оценку, прогнозирование возможностей и перспектив существования и реализации возможностей человека, с другой» [6, с. 6–7].

В этом смысле концепция человеческого потенциала олицетворяла такой подход к проблеме человека, который с максимальной полнотой раскрывал бы не только самоценность человека, но и его базовые характеристики и динамику его потенциала. При этом из основных положений концепции следовало, что личностный потенциал *органично и прочно* был связан с интегральным потенциалом общества. В контексте настоящей статьи важно отметить, что основной концептуальной и методологической характеристикой такого подхода был *комплексный, междисциплинарный принцип*, который Борис Григорьевич пытался представить в исследованиях в различных модусах.

* * *

Отмеченная выше органическая связь личностного потенциала и интегрального потенциала общества, позволила Институту человека выполнить поддержанный Российским гуманитарным научным фондом проект “Комплексное исследование человеческого потенциала современной России” (2000–2002). Проект базировался на концепции человеческого потенциала и был по-



священ исследованию состояния и перспектив его развития в России в условиях глубоких трансформаций общества и государства.

Тема была весьма актуальна, поскольку к тому времени сложилась устойчивая тенденция считать едва ли не единственной причиной кризисного состояния современной России негативные процессы в сфере экономики (заметим, что обозначенная тенденция сохранилась и до нынешних времен). В определенной мере это справедливо, однако такое понимание нельзя считать исчерпывающим, поскольку на втором плане при этом остается человеческое измерение кризисных явлений. Такие привычные характеристики, как, например, благосостояние общества, являются скорее вторичными признаками, описывающими его устойчивое развитие, чем исходными критериями. Особенно это важно для решения таких проблем, как состояние физического и психического здоровья населения, его культурно-образовательный уровень, ожидаемая продолжительность жизни.

Для решения этих и многих других проблем даже имеющиеся экономические ресурсы могут использоваться существенно эффективнее, если во главу угла будет поставлено именно человеческое измерение экономики, политики и других сфер общественной жизни. Поэтому основой подхода к проблеме, поставленной в проекте, была разработанная концепция человеческого потенциала, которая, в качестве базовой оптики использовала представление о самоценности человека.

Одним из основных направлений проекта (им руководил Б.Г. Юдин), было рассмотрение проблемы интеллектуального компонента человеческого потенциала современной России. Эта задача была выполнена в рамках подготовки и проведения Институтом человека РАН Всероссийской конференции “Человеческий потенциал России и его интеллектуальная составляющая” (2000). Подготовленные доклады обрисовали комплексную, междисциплинарную проработку следующих вопросов:

- потенциал личности как фактор ее самореализации и как ценность ее жизни;
- потенциал страны как характеристика ее инновационных возможностей в различных сферах общественной жизни;
- методологические проблемы изучения и измерения человеческого потенциала и его интеллектуальной составляющей;
- анализ общестатистических и демографических данных;
- интеллектуальные аспекты ценности жизни индивида и устойчивого развития общества;
- социокультурные компоненты человеческого потенциала.

На основе материалов конференции была выпущена уже упоминавшаяся коллективная монография “Человеческий потенциал: интеллектуальное, социальное, культурное измерение” [6].

Здесь будет уместно процитировать одну из более поздних работ Бориса Григорьевича: “*Все то, что ведет к разрушению*

и деградации имеющегося в стране человеческого потенциала, несомненно, противоречит интересам не только самой личности, но и общества, и государства. И напротив, все то, что способствует его сохранению и развитию, ведет к укреплению и общества, и государства” [3, с. 10]. Эта почти афористическая фраза может служить своеобразным эпиграфом и для конференции, и для проекта “Комплексное исследование человеческого потенциала современной России”, и для научного творчества Бориса Григорьевича — по крайней мере, в период, который описывается в настоящей статье.

Но вернемся к проекту. В ходе его выполнения была создана методика комплексного исследования проблемы сохранения, развития и реализации человеческого потенциала на личностном уровне. Разработана анкета для социологического исследования — оценки респондентами уровня их самореализации, условий и качества их жизни (здоровья, образования, материального положения). Здесь уместно отметить следующее. К описанию **всех** исследований, коллективных монографий, конференций и т.п., можно добавить *фразу-почти-клише* “под научным руководством Б.Г. Юдина”. Но присваивать этой фразе статус *клише* видится просто неуместным. Борис Григорьевич не принадлежал к тому типу руководителей, который раз в неделю выслушивает отчеты своих сотрудников, изрекает парочку мудрых мыслей, а потом отпускает их выполнять задания. Он принимал реальное участие в работе на каждой стадии как теоретических исследований, так и практических действий. В частности, он вникал в детали социологических анкет, “прокачивая” трудности, с которыми придется столкнуться в “поле”.

* * *

Вернемся снова к проекту. Конкретные человековедческие цели и характеристики концепции человеческого потенциала должны были позволить не только выстроить ее теоретический каркас, но и осуществить в реальной социальной среде апробацию ее основных положений. Поэтому среди заявленных задач проекта был следующий пункт: “разработка региональных аспектов человеческого потенциала и проведение соответствующих модельных исследований”.

Именно на этой основе по инициативе Б.Г. Юдина была реализована программа научно-практического сотрудничества между Институтом человека РАН и администрацией Парфеньевского района Костромской области³. Ее целью было рассмотрение теоретических и прикладных проблем человеческого потенциала применительно к конкретной территории. Во главу угла было поставлено благополучие, интересы и права рядового человека, особенно с учетом того, в какой мере окружающие условия способствовали сохранению и развитию его потенциала. Заметное внимание было уделено факторам риска, особен-

³ В силу ряда обстоятельств Борису Григорьевичу были немного знакомы эти края.



но их профилактике. В ходе реализации программы группа сотрудников Института человека во главе с Б.Г. Юдиным изучала самые различные аспекты жизни Парфеньевского района — его историю, экономические, социальные, культурно-образовательные условия. Среди жителей района было даже проведено пилотажное социологическое обследование. Его цель — изучение состояния и развития человеческого потенциала людей, живущих в типичном провинциальном регионе.

Несмотря на пилотажный характер обследования, была статистически значимо выявлена “взаимосвязь между некоторыми психологическими качествами, присущими жителям Парфеньево, и их удовлетворенностью собственной жизнью. Так, для удовлетворенных жизнью людей была характерна более высокая оценка собственной активности, ответственности за свою жизнь, самоуважения, оптимизма, настроения и любознательности” [5, с. 174]. Кроме того, у парфеньевцев была отмечена тенденция принимать на себя ответственность за свое поведение, достижения, успехи и неудачи, рассматривать здоровье как условие для полноценной жизни, развития и самореализации, используя собственный потенциал для его сохранения и укрепления.

Основные ценностные ориентиры парфеньевцев отразились в ответах на вопрос анкеты “Что наиболее важно для Вас в жизни?”. Интересно, что главное в жизни респондентов — это хорошее образование для детей и безопасность семьи. А заработок — на втором месте. Причем, если одним нужна высокооплачиваемая работа, то для других было важно иметь небольшую, но гарантированную зарплату или пенсию, получаемую вовремя. Для многих не последнюю роль играли медицинское обслуживание и экологические условия, а также получение образования для себя. Политическая активность парфеньевцев невелика, возможность свободно выражать свое мнение и выбирать власть занимала в иерархии ценностных предпочтений последнее место. В целом картина оказалась типичная для российского Нечерноземья.

Совместно с администрацией Парфеньевского района был разработан проект создания реабилитационно-образовательного центра для несовершеннолетних. Проектом предусматривалось не лишать пьющих родителей родительских прав, не отправлять их детей за пределы района в областные детские дома, а приобщать к труду, давать им социально полезную профессию, контролировать их учебу.

Итогом реализации программы сотрудничества было издание книги [5]. Важно, что многие статьи были написаны самими парфеньевцами, почувствовавшими возможности выйти за рамки повседневной текучки. Так, глава органа самоуправления Парфеньевского района Н.Н. Петров в своем обращении “К читателям” писал: “Разработка конкретных практических программ, направленных на повышение уровня человеческого

потенциала Парфеньевского района, может стать, с одной стороны достойным завершением данного научного исследования, а с другой — искомой живительной связкой теории с практикой. (...) Наша цель — *использовать авторитет ученого* для привлечения внимания широкой общественности к существующим внутри района проблемам, для оказания нам помощи и поддержки в реализации этих научно разработанных программ и проектов”. [5, с.5]. Продолжение этой программы сотрудничества требовало дополнительного и более значительного финансирования. Однако ни у Института человека, ни у Парфеньевского района не было для этого необходимых ресурсов. Тем не менее, одна из основных задач была выполнена — было показано, что концепция человеческого потенциала может “работать” в реальном социальном пространстве.

Естественным продолжением разработки основных положений концепции человеческого потенциала было рассмотрение ее проблематики в контексте инновационного развития России — в частности, в непосредственной связи с потенциалом студенческой молодежи, а именно с ее реальной подготовленностью к участию в инновационной деятельности.

Проблема инновационного развития России обрела к тому времени статус критической. Собственно говоря, понятие инновационного развития — по крайней мере, в советский период — еще не было толком осознано. Причин тому две. Во-первых, рынок, как необходимый компонент инновационного пространства, в стране с плановой экономикой появиться в принципе не мог. Во-вторых, практически единственным потребителем инновационной деятельности был военно-промышленный комплекс, который был самодостаточной замкнутой системой внутри государства. Эта замкнутость и гигантские капиталовложения в нее, с одной стороны обеспечивали в ней высокие темпы развития, с другой — полностью отчуждали от ее плодов все, что не было непосредственно связано с военными заказами. Такое отчуждение было усилено необходимой секретностью, которой всегда окружено любое военное производство. В нулевые годы этого века государство осознало, что инновационным должно быть не только военное производство, но и вся экономика страны в целом. Был провозглашен курс на инновационное развитие страны. Это с неизбежностью потребовало нового отношения к науке, к подготовке новых научных кадров и, соответственно, к новому восприятию понятия *интеллектуального потенциала*, как компонента человеческого потенциала в целом — особенно потенциала студенческой молодежи. Такое восприятие отчетливо было отражено в работах Б.Г. Юдина: “Последние десятилетия прошлого века основательно изменили жизнь человека и общества. Выдающиеся научные достижения стали обрушиваться на человечество буквально лавиной; при этом действующие в современном



обществе социально-экономические механизмы позволяют в кратчайшие сроки воплощать эти достижения в новейших технологиях, а затем и в товарах и услугах, адресованных самым широким кругам потребителей. Появляются все новые средства общения между людьми, новые социальные институты, даже совершенно новые области человеческой деятельности, и все это радикально трансформирует саму ткань общественной жизни.” [1, с.11]. И далее: “И здесь-то понятие интеллектуального потенциала обнаруживает свою значимость. Обеспечивая людям возможность получать качественное высшее образование, общество повышает и их, и свой собственный интеллектуальный потенциал. И, вообще говоря, чем богаче тот интеллектуальный потенциал, которым располагает общество, тем более эффективно будут решаться самые разнообразные задачи, с которыми ему придется сталкиваться. Вместе с тем эта эффективность будет выше там, где люди воспринимают и решают эти задачи как личностно значимые, а не просто навязанные кем-то извне” [1, с.14].

Все вышесказанное было заложено Б.Г. Юдиным и его сотрудниками в проекте “Инновационное развитие России и человеческий потенциал молодежи”, (2006–2008). Проект был направлен на комплексное исследование человеческого потенциала молодежи как ресурса для инновационного развития России. Одна из главных целей — исследование факторов, определяющих этот потенциал — самосознание, ценностные ориентации, возможности самореализации, отношение к образованию, здоровье — и соответствие этих факторов запросам инновационной системы [1].

Перечисленные факторы легли в основу анкеты. Помимо прочего, последняя была призвана определить отношение респондента к роли науки в жизни общества, к условиям, которые могут способствовать или препятствовать привлечению молодежи к творческой деятельности в инновационной сфере, что является важной составляющей готовности России к инновационному пути развития. Также ставилась проблема выявления личностных качеств, которые способствуют формированию положительного отношения к инновациям, ценностных ориентаций на получение образования и освоение новых форм деятельности. Полевые исследования проводились в МГТУ им. Н.Э.Баумана и в Кабардино-Балкарском госуниверситете. Анализ результатов показал, что, по крайней мере, в рамках пилотажной выборки студенческая молодежь вполне удовлетворительно представляет себе объективные и субъективные факторы, влияющие на инновационное развитие России.

Была показана необходимость формирования массовой технологической культуры в условиях инновационного развития. Если раньше такая культура была профессионально значима только для разработчиков, то теперь сами пользователи имеют дело с технологиями, часто самостоятельно производя

новый продукт (в самом широком смысле слова). Это может быть информация, новые личностные или когнитивные качества, лучшее здоровье, новый стиль общения, формы управления и т.п. То есть технология выступает в качестве нового средства деятельности. Как производство, так и освоение новых технологий невозможно без “погружения” их в гуманитарный контекст, в котором выявляются их соответствия или несоответствия задачам развития и реализации человеческого потенциала, в частности, и молодежи. В этой связи были проанализированы новые функции гуманитарных наук в структуре становящегося общества знаний.

По близкой тематике было проведено еще одно социологическое обследование в Национальном исследовательском ядерном университете МИФИ [1, с. 80–125]. В нем решались следующие задачи:

оценки возможностей реализации человеческого потенциала молодежи в условиях инновационной стратегии; оценка факторов, благоприятствующих или препятствующих вовлечению молодежи в инновационные процессы; выявление взглядов студентов на особенности инновационного развития; отношение к внедрению инновационного продукта; определение отношения к высшему образованию; анализ представлений о культурном человеке; изучение отношения студентов к науке, к ее фундаментальным и прикладным направлениям; изучение взаимосвязи между психологическими особенностями (самооценка, мотивация, креативность, познавательная потребность и т.д.) студентов и условиями, необходимыми по их представлениям для привлечения молодежи к инновационной деятельности; выявление тех личностных качеств, которые способствуют формированию ценностных ориентаций на получение образования и освоение инновационных форм деятельности; анализ влияния направленности личности студентов на формирование представлений об инновационной стратегии развития страны.

В целом итоги исследования можно свести к следующим положениям:

- Респонденты (студенты МИФИ) в основном готовы к участию в инновационном процессе, вполне удовлетворительно понимая как его сущность, так и требования, которые он предъявляет к комплексу качеств его участника как личности.
- Формирование представлений студентов об инновациях зависит от уровня развития личности, то есть выбора мотивационных структур и их направленности.
- Приоритетными для опрошенных являются мотивы дела, стремление к познанию; материальные соображения на данном этапе не играют лидирующую роль.
- Они осмысленно воспринимают высшее образование как фактор, определяющий уровень профессионализма и профессионального кругозора, но не только как условие приобретения конкретной специальности. В объеме знаний, необходи-



мом, по их мнению, для инновационной деятельности, важная роль принадлежит фундаментальному знанию.

• Гармоническое развитие личности студенты рассматривают как базовый признак культурного человека, которому свойственно присутствие нравственного начала.

Эти результаты показали, что формирование у студенческой молодежи представлений об инновациях и отношения к различным сторонам инновационного процесса включено в процесс личностного развития.

* * *

Подводя итог всему изложенному, хочется сказать следующее. Работы Б.Г. Юдина, посвященные разработке концепции человеческого потенциала, внесли неоценимый вклад в современные науки о человеке. Эта концепция фактически определила новую оптику для взгляда на проблему человека — и концептуально, и методологически. Можно уверенно сказать, что ее основные положения актуальны до сих пор.

Так, например, в концепцию имманентно включено целостное представление о человеке. Отсюда с неизбежностью следует представление о целостной совокупности действия на человека всех возможных факторов риска, представляющих для него потенциальную опасность. А это, в свою очередь, послужило одним из оснований для введения в научную и социальную практику понятия *гуманитарной экспертизы*, столь важной на нынешнем этапе бурного развития новых наукоемких технологий. Заметим, что в разработку этого понятия Борис Григорьевич также внес заметный вклад [4, с. 39].

К сказанному хочется добавить: научный гуманистический пафос обсуждаемых выше работ Б.Г. Юдина обязательно будет определять интенциональность работ других исследователей, так или иначе связанных с изучением проблемы человека. Думаю, эти слова можно отнести ко всему научному творчеству Бориса Григорьевича Юдина.

Литература

1. Инновационное развитие России и человеческий потенциал молодежи // Под ред. Б.Г. Юдина. М.: Институт философии РАН, 2008.
2. Человек. Философско-энциклопедический словарь // под общей ред. И.Т. Фролова. М.: Наука, 2000.
3. Человеческий потенциал как критический ресурс России // под ред. Б.Г. Юдина. М.: Институт философии РАН, 2007.
4. Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода // под ред. И.Т. Фролова. М.: Эдиториал УРСС, 1999.
5. Человеческий потенциал Парфеньевского района Костромской области // под ред. С.М. Малкова. М.: Институт человека РАН, 2002.
6. Человеческий потенциал России: интеллектуальное, социальное, культурное измерения // под ред. Б.Г. Юдина. М.: Институт человека РАН, 2002.

ХАОС ДРЕВНИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ

© 2018

DOI: 10.7868/S0236200718040041

А.В. Волошинов, Ю.В. Таболякова

О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Ф. Тютчев

Хаос действительно древний. Представления о хаосе родились вместе с культурой — об этом речь пойдет в первом разделе статьи. А вот почему хаос для Тютчева еще и “родимый”, мы попытаемся объяснить во втором разделе. Наконец, в заключительной третьей части речь пойдет о современном хаосе физиков и математиков.

1. Античный хаос как первородный беспорядок

Хотя почитаемый чуть ли не родоначальником античной культуры Гомер ни разу не употребляет слово “хаос”, развернутое понимание хаоса мы находим у другого столпа античной поэзии, Гесиода. В “Теогонии” [6] Гесиод недвусмысленно указывает на первородство Хаоса как во всем мироздании — “Прежде всего во вселенной Хаос зародился, ...” (Теогония 116), так и в пантеоне древнегреческих богов:

...а следом

Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос ...
(Теогония 116–120).

А далее и сам Хаос выступает в роли праотца мрачных сил физического и мифологического миров — “Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса” (Теогония 123).

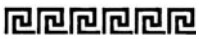
В конце поэмы Гесиод рисует апокалиптическую картину битвы богов с титанами, когда “Жаром ужасным объят был Хаос...” (Теогония 700), а чуть позже дает и физическое описание самого Хаоса как бесконечной бездны, вбирающей “концы и начала”:



ОТКУДА И КУДА

Волошинов Александр Викторович — кандидат физико-математических наук, доктор философских наук, профессор Саратовского государственного технического университета имени Ю.А. Гагарина. Постоянный автор журнала. E-mail: alvoloshinov@gmail.com

Таболякова Юлия Викторовна — старший преподаватель Саратовского государственного технического университета имени Ю.А. Гагарина. В журнале “Человек” публикуется впервые. E-mail: tabojakova@mail.ru



Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба
Все залегают один за другим и концы и начала,
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут.
Бездна великая.
(Теогония 736–740)

Этот отрывок из “Теогонии” чаще всего трактуют как описание Тартара — самой отдаленной части подземного царства Аида. Но обратим внимание на то, что Тартар в этом отрывке занимает ординарное место в ряду перечисленных стихий, от которых в “великой бездне” теряются “концы и начала” (и от темной земли, и от Тартара, и от пучины морской, и от звездного неба). Получается, что все нити от этих стихий тянутся к какой-то иной всепоглощающей стихии, и на ее роль может претендовать только первородный хаос. Как бы то ни было, но начиная от Гесиода античная традиция наделяет хаос зловещими чертами подземного мира, а римская мифология и вообще отождествляет Хаос и Аид.

Итак, Гесиод вполне отчетливо формулирует важнейшие свойства античного хаоса:

1. *Первородность* — хаос есть первая потенция, начало начал, появившееся во Вселенной “прежде всего”.
2. *Животворность* — хаос рождает элементы физического (ночь) и мифологического (Эреб) миров.
3. *Бездонность/Бесконечность* — хаос есть “бездна великая”, в которой залегают “концы и начала”.
4. *Зловещность* — великой бездны хаоса “даже боги боятся”.

По существу, Гесиод дал исчерпывающий набор свойств античного хаоса, и последующую тысячу лет античная культура только детализировала эти свойства.

Следует, однако, заметить, что в гесиодовом списке не хватает еще одного, самого важного свойства хаоса — *беспорядочности* — свойства, которое сегодня мы, фактически, отождествляем с понятием хаоса. Сегодня для нас хаос — это отсутствие порядка. Правда, если хаос есть зияющая бездна (греч. *χαος* от *χασκω* — зевать, зиять), бездонная пропасть, то в этой непроглядной тьме если и есть какой-либо порядок, то его все равно невозможно обнаружить. Вместе с тем кажется совершенно очевидным, что в этой первородной бездонной стихии и не может быть никакого порядка. Так что свойство хаоса как отсутствия порядка, возможно, казалось поэту очевидным и он о нем просто не упоминает.

В бинарной оппозиции к хаосу стоит понятие космоса. Греческое слово *κοσμος* первоначально имело простой и прозрачный смысл — порядок. Но именно античная философия возвысила слово “космос” до его современного концептуального значения — мировой порядок, царящий во Вселенной. То, что во Вселенной царит порядок (обеспечиваемый, например, законом

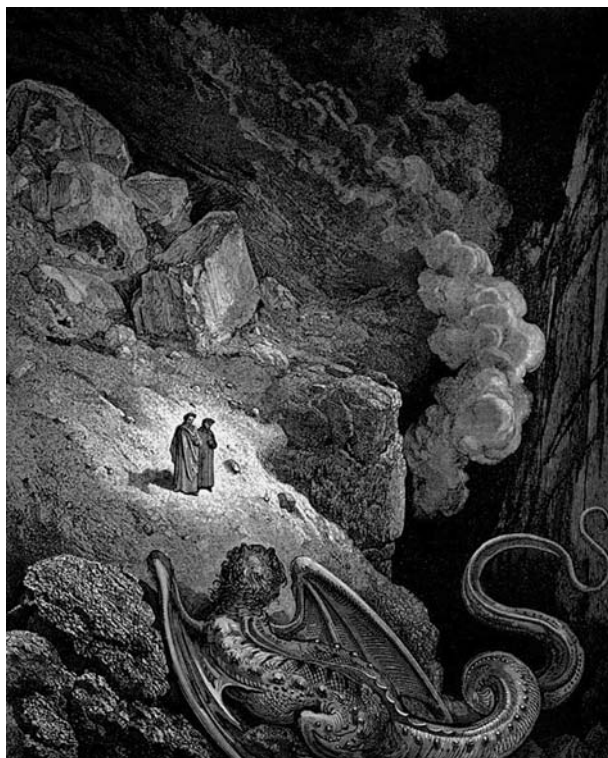
тяготения Ньютона) сегодня кажется очевидным, и потому античное слово “космос” стало синонимом Вселенной.

Таким образом, современная культура возвысила понятие “космос” от простого порядка до масштабов Вселенной и, напротив, демифологизировала хаос, принизив его значение от вселенской первопотенции до банального беспорядка. Но и в современной, и в античной культуре космос и хаос неотделимы друг от друга, взаимно обуславливают друг друга, о чем писал А.Ф. Лосев: “Античный хаос вечно бурлил неугомонными тенденциями к порождению из себя благоустроенного космоса; а с другой стороны, космос, несмотря на все свое оформление, всегда имел тенденцию снова превратиться в хаотическое состояние” [10, с. 559]. Эти слова великого знатока античности можно поставить эпиграфом к любой современной книге по синергетике.

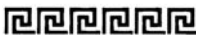
Однако слово “космос” имеет у греков и второй смысл: это не только порядок, но и украшение, прекрасное обустройство. Так что космос для греков — не просто мировой порядок, но и прекрасное устройство мироздания. Это высокое значение слова “космос” сохранилось в современном разговорном и научном языке. Тем не менее, с легкой руки И. Пригожина [15] порядок стали обозначать латинским словом *ordo* (англ. *order*, нем. *Ordnung*, фр. *ordre* и т.д.), а беспорядок — греческим словом $\chi\alpha\omicron\varsigma$.

Дальнейшее развитие античной философии хаоса так или иначе вращалось вокруг гесиодовых свойств хаоса. Является ли бездонный хаос пустым или заполненным пространством? Если хаос — заполненное пространство, то чем оно заполнено? Если хаос животворен, то что именно он порождает? И так далее. Различные ответы на эти вопросы и рождали разные античные “теории хаоса”. Пожалуй, единственное, в чем соглашались все античные мыслители от досократиков до поздних римских авторов, — это то, что хаос первичен, он был “прежде всего” и есть начало всякого бытия.

Только Аристотель не просто констатирует первичность хаоса, но и объясняет причины его первородства. В IV книге “Физики” он отождествляет хаос с пустым пространством (Аристотель называет его “местом”). Поэтому, утверждает Аристотель,



Гюстав Доре.
Данте, Вергилий
и страж восьмого
круга Ада Герин.
Иллюстрация к
“Божественной
комедии” Данте (Ад
XVII, 7–9). 1861.
Несмотря на упорядоченную структуру преисподней, и Данте, и Доре локально воспринимали Ад как воплощение Хаоса



“Гесиод правильно говорит, делая первым хаос”, ибо всем вещам сначала надо предоставить пространство, в котором бы они существовали. Таким образом, хаос с необходимостью становится первой потенцией, “ибо то, без чего не существует ничего другого, а оно без другого существует, необходимо должно быть первым: ведь место не исчезает, когда находящиеся в нем вещи гибнут” [1, с. 124].

Обсуждение свойства первородности хаоса незаметно подвело нас к другой проблеме античной теории хаоса: является ли хаос пустым или заполненным пространством? Если по проблеме первородства хаоса у античных авторов разногласий не было, то по проблеме его физического наполнения намечилось два противоположных течения. Исходя из житейского опыта кажется очевидным, что если хаос бездонный, значит, он должен быть пустым, ибо как можно в бездонном сосуде сохранить его содержимое? Эту естественную точку зрения на физическое содержание хаоса заняли Платон и Аристотель.

Но наряду с представлениями о хаосе как пустой всепоглощающей бездне складывалось и учение о хаосе как о беспорядочномместилище первовещества, из которого под действием упорядочивающих усилий демиурга или просто случайных сил рождался мировой порядок. Первым, кто наполнил хаос водой, был учитель Пифагора Ферекид Сиросский. Учение о хаосе как беспорядочной водной стихии стало особенно популярным у стоиков. Основоположник стоической философии Зенон Китийский утверждал: “Хаос у Гесиода — это вода, и когда она оседает, образуется ил, который, отвердевая, превращается в землю” (ФРС I фрг. 104) [17, с. 53]. Пытаясь разъяснить, почему хаос соотносится с водой, Зенон предлагает иную этимологию слова $\chi\alpha\omicron\varsigma$ — от глагола $\chi\epsilon\omega$ — пью, разливаю (ФРС I фрг. 103) [17, с. 53], которую А.Ф. Лосев назвал “фантастической” [9, с. 579].

С течением времени учение о хаосе, заполненном первовеществом, развивалось и воду стали дополнять другие стихии, прежде всего воздух, что вполне естественно. Так, в схолиях (античных комментариях) к “Теогонии” Гесиода мы читаем: “хаос — это разделение и раздробление на элементы. <...> И одни называют хаос водой, выделяющейся из небесной влаги наподобие темного воздуха, а другие — воздухом, а именно, тем воздухом, который разлит между землей и небом” (ФРС II(1) фрг. 564) [18, с. 17].

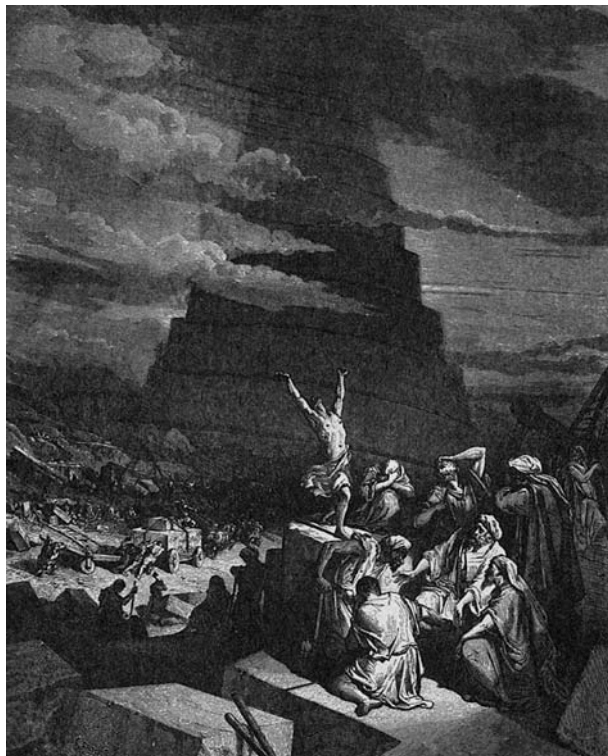
Итак, согласно концепции стоиков, хаос не есть зияющая всепоглощающая бездна, но, напротив, заполнен первовеществом, которое изначально сильно разрежено, но впоследствии, сгущаясь, образует Вселенную. Стоический хаос не есть беспорядочный вихрь, но есть своего рода творческая лаборатория по разделению первоэлементов и организации мирового пространства. Так мы подходим к свойству животворности хаоса, и здесь бурная мифопоэтическая фантазия греков проявила себя в полную силу.

Вслед за Гесиодом огромную роль в наделении хаоса животворными мифопоэтическими свойствами сыграли орфики. В целом орфическое учение представляет собой эклектическое собрание разнообразных мифов, преданий и мистики, пропитанных духом наивного дуализма — противопоставления света и тьмы, порядка и хаоса, теогонии и космогонии и т.д. Орфическое учение о животворном хаосе не составило исключения.

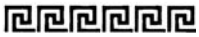
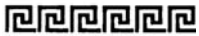
Пожалуй, наиболее “научную” и наименее мифологизированную картину зарождения жизни из Хаоса (мирового яйца) мы находим у Климента Римского — “апостола от семидесяти”, четвертого папы римского. В своих “Беседах” Климент с удивительной точностью описывает картину самоорганизации сложной системы первоэлементов. Вначале материя “беспорядочно неслась”, образуя неустойчивые “несовершенные” соединения, которые тут же разрушались под ударами собственного хаотичного движения. Но вот, как сказал бы сегодняшний синергетик, эти микрофлуктуации привели к макроизменениям (знаменитый эффект бабочки) и в центр вращающейся воронки устремилась животворная пневма — зародыш будущей жизни. Под действием центробежных сил из более тяжелых элементов образуется “шарообразный свод” наподобие яйца, который затем выталкивается наверх — “своего рода гигантский плод, как бы живое творение, рожденное из всей беспредельной пучины, похожее на яйцо и округлостью, и порядком [расположения внутренних] слоев” [16, с. 62].

И все-таки одно свойство хаоса доминировало в Риме безоговорочно — его зловещность. Трагический пафос в описании хаоса был доведен римлянами до своего предела. Фактически Хаос отождествлялся с Тартаром — темной преисподней, из которой не было выхода. Напомним, что греки называли Тартаром самую глубокую часть подземного царства мертвых, расположенную под Аидом. Если в Аиде, залегающем у поверхности земли, мертвые еще как-то существовали, хотя бы в виде теней, если Орфею удалось даже вызвать Эвридику из царства Аида, то из “ужасной бездны” Тартара/Хаоса возврата не было.

Вергилий, перед тем как описать поход Энея в царство мертвых, восклицает:



Гюстав Доре. Вавилонская башня. Иллюстрация к Библии (Быт. XI, 4–9). 1864–1866. Одно из первых письменных упоминаний о беспорядке — неотъемлемой черте хаоса. С антропологической точки зрения, свидетельство важно тем, что речь идет не о природном, а рукотворном хаосе



Боги, властители душ, и вы, молчаливые тени,
Хаос, и ты, Флегетон, и равнины безмолвья и мрака,
Дайте мне право сказать обо всем, что я слышал; дозволейте
Все мне открыть, что во мгле глубоко под землею таится.
(Энеида VI 264-267) [3, с.192]

И получив благословение богов, Вергилий живописует все ужасы подземного царства, где “Скорбь ютится” и “унылая Старость”, и “Страх, Нишета, и Позор, и Голод”, и “муки и тягостный труд”, и “злая радость, Война” и т.д. (Энеида VI 268–289).

Итак, для римлян, воспитанных на строгости своих законов (*dura lex, sed lex*) и порядке своих дорог (все дороги ведут в Рим), разнузданный беспорядок “слепого извечного” Хаоса был столь же неприемлем и страшен, как и мрачное царство Дита. Для римлян Хаос перестал быть далеким этапом в космогонии и теогонии, но превратился в близкий и страшный мифологический образ — зловещий, кровожадный, мрачный, беспощадный и трагический.

Возвращаясь к гесиодовым свойствам хаоса, можно условно разбить их на две группы: мифопоэтические — первородность, животворность и зловещность и научные — бесконечность и беспорядочность. За тысячелетнюю историю античности первые свойства подвергались значительной трансформации, обрастали различными мифопоэтическими образами, тогда как вторые сохранялись неизменными и о них меньше всего говорили. Это соответствует общему положению дел в науке и поэзии. В целом в последующих культурах закрепилось синтетическое “научно-поэтическое” представление о хаосе как о первородном беспорядке.

Закончить наш краткий обзор античных концепций хаоса хочется словами А.Ф. Лосева: “Подводя итог античному представлению о хаосе, следует сказать, что он представляется как величественный, трагический образ космического первоединства, в котором расплавлено все бытие, из которого оно появляется и в котором оно погибает, которое в силу этого есть универсальный принцип сплошного и непрерывного, бесконечного и беспредельного становления” [11, с. 435].

Хаос романтиков как турбулентное движение к свободе

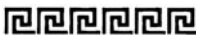
529 г. н.э., год закрытия императором Юстинианом Платоновской Академии, можно считать не только годом заката античной культуры, но и годом смерти античного хаоса. Рухнул весь пантеон античных богов с их богатой генеалогией, нештучными страстями, пылкой любовью и коварными изменами. Античный хаос также ушел в небытие. Хотя христианство сохранило представление о подземном царстве мертвых, но это был уже не бурлящий древний хаос, а самый настоящий космос

(или, быть может, антикосмос): у Данте мы видим 9 кругов подземной воронки Ада, 3 пояса в седьмом круге, 10 концентрических кругов — Злых Щелей — в восьмом круге, и в центре всей этой симметричной композиции, в центре Земли — властитель Ада Люцифер.

О древнем хаосе по прошествии более чем тысячи лет первыми вспомнили романтики. Романтизм, как известно, возник в Германии, в кругу йенской школы на рубеже XVIII и XIX веков. Центральной фигурой йенского кружка стал поэт Фридрих Шлегель, а главным теоретиком группы выступил философ Фридрих Шеллинг. Впрочем, Шеллинг в то время жил в доме братьев Фридриха и Августа Шлегелей, вел с ними нескончаемые беседы, и их идеи так сильно переплелись, что специалисты и сегодня не могут их разложить по авторству.

Позднее Шеллинг вспоминал об этих годах: “Прекрасное было время... Человеческий дух был раскован, считал себя в праве всему существующему противопоставить свою действительную свободу и спрашивать не о том, что есть, но что возможно...” [8, с. 12]. Идея древнего хаоса показалась романтикам наиболее адекватной для выражения свободы духа. Как облака мерно плывут по небу, но в то же время полны внутреннего хаотического клокотания, являя прекрасный пример турбулентного движения, так и клокочущий древний хаос стал для романтиков олицетворением турбулентного прорыва к свободе. Универсальная свобода ассоциировалась у романтиков не только с бесконечностью возможностей, но и с клокочущей изменчивостью, размытостью границ, неопределенностью и неустойчивостью, ибо все, что четко определено и на века установлено, — это уже “несвобода”. Лучшей аллегорией абсолютной свободы и был, по мнению романтиков, древний хаос.

В целом философия романтиков была в известной мере антитезой философии просветителей. Такую смену философских настроений на противоположные не стоит рассматривать как хаотические шараханья. Напротив, волны эволюции есть показатель стабильного развития системы — сегодня это доказанная теорема теории самоорганизации сложных систем. Волнообразная смена “философии разума” просветителей на “философию чувства” романтиков также свидетельствует об устойчивом движении корабля философии (не путать с “философским пароходом”!). Любопытно, что это синергетическое свойство философии интуитивно прекрасно осознавал Ф. Шлегель: “Философия в своем движении еще слишком прямолинейна, она недостаточно циклична” [21, с. 291]. Если просветители высшим выразителем свободы духа считали науку, то для романтиков таковою была поэзия. По мнению Ф. Шлегеля, поэзия “бесконечна и свободна и признает своим первым законом, что воля поэта не терпит над собой никакого закона” [21, с.295]. Как видим, Шлегель наделяет поэзию главными чертами античного хаоса — бесконечностью и свободой.



Философия романтизма по своей сути была дуальной: день—ночь, жизнь—смерть, мечты—действительность, гармония—дисгармония — вот главные темы романтической философии и поэзии. Интегралом всех этих оппозиций является диада космос—хаос. Не случайно ведь, говоря о поэзии Пушкина и Лермонтова, Блок заметил, что у них “дело идет о чем-то больше жизни и смерти — о космосе и хаосе” [2, с. 26]. Больше космоса и хаоса может быть разве что диада бытие—небытие. Но если космос как вселенский порядок может претендовать на главную роль в бытии, то хаос, в том числе и хаос романтиков, скорее следует назвать становлением.

В своем стремлении к творческой свободе романтики наделяют хаос чертами космоса, считают его творческим первоначалом, источником красоты и гармонии, называют хаос “совершенным творением”. Хаос для романтиков — это волшебный мир сказки, мир свободный и чистый, которому противостоит космос грубой сковывающей дух действительности. Воистину, космос и хаос меняются у романтиков местами. Вот как об этом пишет едва ли не самый талантливый из йенских романтиков Новалис: “Мир сказки есть мир, целиком противоположный миру действительности, и именно потому так же точно напоминает его, как хаос — совершенное творение. <...> Будущий мир есть разумный хаос: хаос сам в себя проникающий, находящийся и в себе, и вне себя” [8, с. 134]. Как видим, движение хаоса к творческой свободе есть классическое турбулентное движение, в котором хаос беспорядочно бурлит, то устремляясь к космосу, то отстраняясь от него, а то вновь сливаясь с ним.

Свойство бесконечности хаоса питало стремление романтиков “объять необъятное”, соединить в единое целое весь безбрежный океан культуры — науку, философию, искусство и их боковые ветви — литературу, поэзию, эстетику, этику и т.д. Вся философия романтиков (по крайней мере, ранних романтиков) была проникнута духом синтеза этих вершин человеческого духа. “Роман, — пишет Новалис, — должен быть сплошной поэзией. Поэзия, как и философия, есть гармоническая настроенность нашей души, где все становится прекрасным ...” [8, с. 136].

Синтетическими настроениями проникнуты и рассуждения Ф. Шеллинга о двух вечных ценностях культуры — истине и красоте: “подобно тому как истина, которая не есть красота, не может быть истиной, так же и красота, которая не есть истина, не может быть красотой” [20, с. 498]. Из этой посылки Шеллинг делает заключение: “Однако после того, как мы доказали, друзья, высшее единство красоты и истины, мы доказали, как мне представляется, и единство философии и поэзии; ибо разве не стремится философия к той вечной истине, которая тождественна красоте, а поэзия — к той не ведающей рождения и смерти красоте, которая тождественна истине?” [20, с. 498]. Так философия романтизма естественным образом подвела нас к романтической поэзии, и здесь нельзя пройти мимо творчества выда-

ющегося философа в поэзии — великого русского романтика Федора Тютчева.

Тютчев, как известно, лучшие двадцать лет жизни провел в Мюнхене, был знаком с Шеллингом, состоял в переписке с Гейне и, возможно, навещал в Веймаре самого Гёте. Так что о немецком романтизме знал не понаслышке. Но если мысли немецких романтиков были известны лишь узкому кругу европейских интеллектуалов, то тютчевский поэтический дар сделал эти мысли достоянием всего мира. Поэзия и философия, как об этом мечтал Шеллинг, слились у Тютчева воедино, а тема космоса и хаоса и сопровождающие ее темы света и тьмы, жизни и смерти, дня и ночи стали достоянием каждого мыслящего человека.

Взаимоотношения космоса и хаоса у Тютчева были в высшей степени турбулентными. То эти две стихии предстают перед нами в традиционном античном виде: космос — как светлое созидающее начало, как “день”, когда “Над этой бездной безымянной, / Покров наброшен златотканый / Высокой волею богов”, а хаос — как “ночь”, которая “Ткань благодатную покрыва / Сорвав, отбрасывает прочь”. То семантика космоса и хаоса меняется на противоположную, хаос открывает нам путь к свободе, когда “ночная душа” “с беспредельным жаждет слиться”, и тогда древний хаос становится “родимым”.

Но вот другое стихотворение Тютчева, и в нем семантика дня и ночи сменяется на противоположную: день с его шумом и криками уподобляется клочкотанию хаоса и только ночь, ее “тихий сумрак” и покров (как тут не вспомнить “златотканый покров” дня) приносят отдохновение поэту.

О, как пронзительны и дики,
Как ненавистны для меня
Сей шум, движенье, говор, крики
Младого, пламенного дня!..
О, как лучи его багровы,
Как жгут они мои глаза!..
О ночь, ночь, где твои покровы,
Твой тихий сумрак и роса!

Так что же для Тютчева день: космос или хаос? “души болящей исцеленье” или жгущий глаза беспощадный зной? И что



Каспар Давид Фридрих. Странник над морем тумана. 1818.

Эта знаковая картина немецкого романтизма есть более, чем пейзаж. Бескрайнее море клочкующих облаков олицетворяет внутреннее турбулентное движение к свободе байронического героя (самого художника), стоящего над этим хаосом



ночь: бездна хаоса со “страхами и мглами” или “тихий сумрак и роса”? Противоречие здесь только кажущееся, и его сто лет назад объяснил С. Франк. В статье “Космическое чувство в поэзии Тютчева” Франк пишет: “Первая и самая общая черта, определяющая содержание поэзии Тютчева, состоит в том, что его предметное чувство носит космический характер” [19, с. 285]. Далее Франк фактически говорит о двух координатных осях, по которым следует рассматривать диалектику космоса и хаоса и сопутствующие им темы света и тьмы, дня и ночи и т.д. “Символы дня и ночи, света и тьмы обозначают как бы лишь части космоса в его вертикальном разрезе: обе лежат в одной плоскости, разделяя между собою мир как бы на восток и запад. Но космос имеет у Тютчева еще одно измерение, в котором именно, как бы через горизонтальный разрез, полагается различие между *высшим* и *низшим*. Аналогия, впрочем, здесь неполная: переход от первой двойственности ко второй, более значительной, более приближающей нас к невыразимому центру мироощущения Тютчева, совершается у него непрерывно, через постепенное преобразование символов первой двойственности” [19, с. 299]. Далее Франк говорит все о том же турбулентном движении стихий космоса и хаоса, в котором они то сходятся, то расходятся, то соединяются друг с другом.

Развивая мысль Франка, можно ввести в рассмотрение несколько координатных осей, определяющих взаимоотношения стихий космоса и хаоса у разных художников и на разных стадиях их творчества: *онтологическую ось*, на которой космос и хаос как сущностные основы мироздания будут разъединены; *креационистскую ось*, где космос и хаос в процессе непрерывного становления находятся в перманентном движении; *аксиологическую ось*, указывающая на ценностные показатели каждой стихии в процессе становления, которые также постоянно изменяются; *эстетическую ось*, определяющую космос и хаос как эстетические категории. В отличие от одномерной дихотомии космос—хаос, в многомерном пространстве космос и хаос могут находиться в самых различных отношениях, которые не будут противоречить друг другу. Так, эстетическая оценка хаоса у самих романтиков с течением времени изменилась на прямо противоположную. Если ранние романтики, йенцы, давали хаосу положительную оценку, считая его креативной силой и источником гармонии, то для поздних романтиков хаос стал негативной стихией, темной силой и рассадником всяческих бед. Если ранним романтикам хаос дарил свет и красоту, то у поздних романтиков хаос только отнимает то, что есть, и ничего не дает взамен. Что касается Тютчева, то он воспринимал хаос и в традиционном античном смысле — как живое и животворное начало, и в позднеромантической трактовке — как предтечу разрушения и смерти. Порой оба противоположных эстетических свойства хаоса сливались у Тютчева воедино. Но так или иначе, Тютчев стал едва ли не единственным поэтом-философом, кто

сохранил антично-романтическую традицию хаоса и более того, вдохнул в эту традицию новую жизнь. Заметим, что во многом благодаря Тютчеву образ хаоса стал более мягким: если античный хаос — это черная бездна, пожирающая все живое, то хаос романтиков — это сумрак ночи, растворяющий в себе мир.

Макрокосм природы завораживал Тютчева, и он сам ощущал себя его частицей — микрокосмом. Космическое мироощущение поэта превращало внешний свет природы во внутренний свет его поэтического сознания. Природа для Тютчева жива, как жив и античный хаос и, тем более, античный космос. Жизнь поэта неотделима от жизни всего космоса — это процесс, который С. Франк назвал “космизацией души”. И тогда у поэта рождаются восторженные строки:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

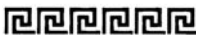
В этом четверостишии звучит главная тютчевская рифма, которую лучше назвать диадой, шифром ко всей пантеистической философии поэта: *природа—свобода*. Природа не мыслима без свободы, а путь к свободе открывает дремлющий внутри нее хаос. Впрочем, пантеистическая философия Тютчева — это уже другая тема.

Нам же остается только еще раз констатировать, что Тютчев, как и все романтики, считал Хаос, во-первых, предтечей мирового порядка, а во-вторых, — источником свободы, непредсказуемости и разнообразия, без которых немислимо существование всей природы. Но ведь это есть не что иное, как художественное прозрение современных научных идей, получивших развитие через сто лет после Тютчева в новой науке синергетике.

Симбиоз порядка и хаоса в современной культуре

С тех пор, как в 1977 г. профессор Штутгартского университета Герман Хакен изобрел термин “*синергетика*” [22], слово это лавинообразно ворвалось не только в естественные, но и в гуманитарные науки. Авторитетнейшее в научных кругах издательство “Шпрингер” к настоящему времени выпустило серию книг по синергетике, насчитывающую около сотни томов; более полусотни томов насчитывает выходящая в России в издательстве URSS серия “Синергетика: от прошлого к будущему” [13]. Одного этого достаточно, чтобы признать синергетику важным и плодотворным направлением естествознания конца XX века и рубежа XX–XXI веков.

Однако будь синергетика хоть трижды важнейшим направлением естествознания, о ней знал бы лишь ограниченный круг ученых, если бы не *новая междисциплинарная методология*, и, шире, *новое мировидение*, которое она несла в себе. Синергетика



в корне меняет наши устоявшиеся со времен мифологического мышления представления о созидательной роли Космоса и разрушающей роли Хаоса в мироздании и культуре. В синергетике впервые за последние несколько столетий естествознание и гуманитарное знание делают решительный шаг навстречу друг другу. *Самоорганизация* малых причин, ведущая к большим следствиям, *неустойчивость* и *неравновесность* как фундаментальные характеристики эволюционных процессов, *сложность* и *нелинейность* как неотъемлемые свойства физической, социальной и ментальной реальности, *закономерная роль случайного* в явлениях “первой” и “второй” природы, *необратимость времени* — все это важнейшие мировоззренческие и культурологические проблемы, получившие новое освещение в синергетике. Сказанного достаточно, чтобы назвать синергетику явлением культуры рубежа XX—XXI веков.

Но, как говорили древние, идея хороша, когда она достаточно древняя. Идея синергии как согласованного действия, “со-энергии” (συν-εργεία) нетварной Божественной энергии и тварных энергий человека родилась вместе с христианством. *Стяжание благодати*, то есть обретение спасения силою Божьей, возможно только благодаря нераздельному и неслиянному единству — *со-единению, со-действию, со-организации, со-энергичности* Божественного промысла и собственной воли человека. Так учит Церковь.

Основы синергийной концепции заложены уже в Новом Завете. “Мы соработники (συνεργοί) Бога” — восклицает апостол Павел в Первом Послании к Коринфянам (1 Кор 3,9). В сцене Благовещения, описанной евангелистом Лукой, в словах Марии “Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему” (Лк 1, 38), когда Мария активно со-действует открытому ей таинству, также проступают контуры синергийной концепции. Недаром многие богословы называют Матерь Божью высшим примером синергии.

Следует подчеркнуть, что *развитие концепции синергии — заслуга православной культуры*. Западная церковь не приняла этой концепции, хотя несколько раз и пыталась обратиться к ней. Свое дальнейшее развитие концепция синергии получила в виде идеи соборности. Идея соборности является не только одной из центральных идей русского философского ренессанса серебряного века, но и достойным продолжением синергийной традиции русской православной культуры.

Первыми идею соборности выдвинули славянофилы Иван Киреевский и Алексей Хомяков. Затем она получает развитие в трудах Владимира Соловьева, князей Сергея и Евгения Трубецких, о. Павла Флоренского, Вячеслава Иванова и других выдающихся русских философов. Киреевский отмечал, что отличительный тип русского взгляда на всякий порядок заключается в *совмещении* личной самостоятельности с цельностью общего порядка. Ни духовенство, ни патриарх, ни даже Вселенский Собор не являются абсолютными носителями истины. Истина рожда-

А. Волошинов,
Ю. Тобоякова
Хаос древний
и современный

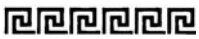


Мауриц Корнелис
Эшер. Порядок и
хаос. 1950.
Звездчатый додека-
эдр и сфера в цент-
ре композиции
символизируют
порядок, а разбро-
санный вокруг му-
сор — хаос

ется только при *свободной самоорганизации* всех элементов церкви как целого. Легко видеть, что учение о соборности является не только достойным развитием православной концепции синергии, но и с поразительной точностью отражает основные положения современной синергетики.

Почему синергетика популярна? Потому что она претендует на объяснение самой интригующей мировоззренческой проблемы — *проблемы Творения*. Идея Порядка, рожденного Хаосом, красной нитью проходит через всю историю мировой культуры. Ригведа и Библия, Тексты пирамид и Книга перемен, Гесиод и Овидий. Несмотря на множество вариантов и оттенков в этих двух величайших смыслообразах культур Запада и Востока, их объединяла единая идея — идея рождения из бесформенного отвратительного хаоса первобытия прекрасного порядка мироздания.

Итак, все и всегда знали, что Хаос породил Космос. Но никто и никогда не знал как совершилось это таинство рождения. Синергетика впервые показывала как протекал этот процесс. И это не могло не завораживать и тех, кто понимал уравнение синергетики, и тех, кто ничего в этом не смыслил. Конечно же, это эпохальное событие в истории мировой культуры.



В XX в. хаос впервые из области мифологии, философии и поэзии переходит в разряд научных понятий. Хаос перестал быть синонимом беспорядка, он обрел статус закона, который до последнего времени ассоциировался с понятием порядка. Хаос стал рассматриваться как предтеча порядка, как необходимый элемент мироздания, который “шевелится” в глубинах вселенной и привносит в ее жизнь динамику и вечное становление.

Но синергетика пошла дальше: впервые в истории научной мысли синергетика стала рассматривать обратные процессы возникновения Хаоса из Космоса. Этот невиданный ранее вид Хаоса, возникающий там, где, согласно математическим уравнениям, должен быть строгий детерминированный порядок, был назван *детерминированным хаосом*. Впервые странная хаотическая структура, возникающая при решении простых динамических уравнений, была обнаружена в 1963 году Эдвардом Лоренцом. Еще десяток лет открытие Лоренца оставалось незамеченным, пока не послужило толчком к взрывоподобному росту работ по детерминированному хаосу. Сегодня обнаруженная Лоренцом структура носит его имя и стала символом всей нелинейной динамики, а все подобные хаосогенные структуры называются *странными аттракторами*. Так между Космосом и Хаосом была установлена онтологическая симметрия. Хаос перестал быть зияющей смертоносной бездной, а стал рассматриваться как полноправный элемент динамики мироздания. На близость понятий космоса и хаоса указывает И. Пригожин: “Во многих случаях довольно трудно провести четкую границу между такими понятиями, как “хаос” и “порядок”” [15, с. 148].

Позднее была установлена и эстетическая симметрия между Космосом и Хаосом. Было установлено, что “Космос и Хаос есть неразрывные, дополняющие друг друга и переходящие друг в друга сущностные и эстетические начала природы и искусства. Эстетика Космоса — это созидание нового порядка, созидание красоты. Эстетика Хаоса — это предчувствие зарождения нового порядка, ожидание красоты. Космос — это красота актуальная, тогда как Хаос есть красота потенциальная” [4, с. 16]. В работе “Об эстетике фракталов и фрактальности искусства” [5] автором этих строк были сформулированы пять важнейших признаков эстетики фракталов, первый из которых утверждает: фрактал есть гармония космоса и хаоса. Аттрактор Лоренца, как и все странные аттракторы, есть фрактальная структура, и его эстетическая привлекательность заключена в некоем загадочном балансировании между космосом и хаосом.

Искусство XX века старалось не отставать от научных концепций своего времени и также представляло хаос как элемент креативной среды, как определенный потенциал, из которого рождается новое и прекрасное. Прекрасным примером соединения науки и искусства, порядка и хаоса является творчество нидерландского художника Маурица Эшера, в частности, его работа “Порядок и хаос”, где расположенный в центре композиции



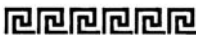
А. Волошинов,
Ю. Тобоякова
Хаос древний
и современный

Грег Данн. Колонки
неокортекса. 2004.
Золото, слюда, ме-
таллическая пудра
и красители на
алюминиевой пластине.
В работах Данна
слиты воедино на-
ука и искусство,
порядок и хаос

звездчатый додекаэдр символизирует порядок мироздания, а хаос представлен разбросанным вокруг него мусором. Традиция единения космоса и хаоса перешла и в XXI век, в искусстве которого порядок и хаос сосуществуют как две неразрывные создающие силы. На грани порядка и хаоса балансируют и картины выпускника факультета нейробиологии Пенсильванского университета Грега Данна. Изображаемые Данном фрактальные структуры нейросетей головного мозга человека, хорошо известные Дану как доктору нейробиологии, поражают взаимопроникновением порядка и хаоса и в чем-то напоминают анатомические рисунки Леонардо да Винчи.

Однако взаимопроникновение хаоса и порядка в ментальных конструкциях таит в себе определенную опасность. Вот что по этому поводу пишет И.В. Кондаков: “В искусстве XX века и в его теоретических отображениях происходит сближение и взаимопроникновение “хаоса” и “порядка” — вплоть до их полного неразличения: последние приметы порядка начинают растворяться в хаосе бытия. Так возникает феномен “Хаос порядка” в искусстве XX века и в его теоретических концепциях, постепенно распространяющийся на всю культуру и таким образом становящийся всеобщим убеждением, что “хаос” — это и есть современный “порядок”, что он является “нормой” для современности” [7, с. 11].

Кондаков называет ряд предпосылок возникновения оксюморона “Хаос порядка”: появление концепции *движущейся эстетики* у В.Г. Белинского, кульминацией которой стала формула *разрушения эстетики*, выдвинутая Д.И. Писаревым [14]; культурно-исторические и социокультурные потрясения, обильным



дождем пролившиеся на Россию в XX веке; такие “непредсказуемые механизмы культуры”, как “переход структурной единицы смысла в свою противоположность”, о которых писал Ю.М. Лотман в своей посмертной работе [12]; “Манифест футуризма”, стихийное умножение видов искусства; развитие модернизма, авангарда и постмодернизма в искусстве XX и XXI веков; возрастающая условность форм искусства то проникающая в жизнь, то резко от нее отталкивающаяся. Таким образом, феномен “Хаоса порядка”, который возникает в условиях усложнения и плюрализации культурного контекста и который в завуалированной форме подразумевает разрушение хаосогенными силами существующего порядка вещей, является маргинальным и опасным свойством современной культуры.

Отметим, что симбиоз порядка и хаоса в естественнонаучной и гуманитарной культурах имеет разные оттенки. В синергетике хаос выступает как предтеча порядка и как порождение порядка, т.е. как две фазы общемирового становления, которые близки, но тем не менее неслиянны. В гуманитарной культуре порядок растворяется в хаосе, хаос становится синонимом порядка, накопленный веками порядок мировой культуры погружается в хаос современного бытия. И это не может не волновать современного гуманиария.

Предыдущий раздел мы закончили замечанием о том, что Ф. Тютчев прочувствовал “сердцем” оба “синергетических” свойства хаоса: Тютчев видел в хаосе и предтечу мирового порядка — и потому хаос был для него “родимым”, и источник свободы и непредсказуемых “бурь уснувших”, пробуждающихся, когда “под ними хаос шевелится”. Закончить этот раздел нам хотелось бы словами о роли хаоса в картине мира выдающегося современного ученого Ильи Пригожина, который пришел к тем же выводам “путем мысли”, путем рациональных математических построений. (Напомним, что источником бифуркаций и флуктуаций, о которых говорит Пригожин, является все тот же хаос). “Ныне мы знаем, что человеческое общество представляет собой необычайно сложную систему, способную претерпевать огромное число бифуркаций, что подтверждается множеством культур, сложившихся на протяжении сравнительно короткого периода в истории человечества. Мы знаем, что столь сложные системы обладают высокой чувствительностью по отношению к флуктуациям. Это вселяет в нас одновременно и надежду, и тревогу: надежду на то, что даже малые флуктуации могут усиливаться и изменять всю их структуру (это означает, в частности, что индивидуальная активность вовсе не обречена на бессмысленность); тревогу — потому, что наш мир, по-видимому, навсегда лишился гарантий стабильных, непреходящих законов” [15, с. 260].

Непреходящие законы, безусловно, существуют. Но под ними “шевелится” недремлющий хаос, который постоянно нарушает эти законы и привносит в жизнь столь необходимое ей разнообразие.

Литература

1. *Аристотель*. Физика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.
2. *Блок А.* Педант о поэте // Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1960–1963. Т. 5. С. 25–30.
3. *Вергилий*. Энеида // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М.: ГИХЛ, 1971. С. 123–372.
4. *Волошинов А.В.* Математика и искусство. 2-е изд., дораб. и доп. М.: Просвещение, 2000.
5. *Волошинов А.В.* Об эстетике фракталов и фрактальности искусства // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 213–246.
6. *Гесиод*. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов. Вступительная статья В.Н. Ярхо. М.: Лабиринт, 2001. С. 21–51.
7. *Кондаков И.В.* “Хаос порядка” как категория современной культуры // Вестник РГГУ, 2011, № 17 (79). С. 11–19.
8. Литературная теория немецкого романтизма. Документы. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1934.
9. *Лосев А.Ф.* Хаос // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 т.). Т. 2. К–Я. М.: Советская Энциклопедия, 1988. С. 579–581.
10. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. Харьков: Фолио, М.: ООО “Издательство АСТ”, 2000.
11. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. Харьков: Фолио, М.: ООО “Издательство АСТ”, 2000.
12. *Лотман Ю.М.* Непредсказуемые механизмы культуры. Таллинн: TLU Press, 2010.
13. *Малинецкий Г.Г.* Миры синергетики. Десять лет спустя // Панорама Евразии. 2012. № 1(9). С. 9–19.
14. *Писарев Д.И.* Разрушение эстетики // Писарев Д.И. Соч.: В 4 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1956.
15. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. 5-е изд. М.: Ком Книга, 2005.
16. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теософских до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989.
17. Фрагменты ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: “Греко-латинский кабинет” Ю.А. Шичалина, 1998.
18. Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Хрисипп из Сол. Ч. 1. Логические и физические фрагменты. Перевод и комментарии А.А. Столярова. М.: “Греко-латинский кабинет” Ю.А. Шичалина, 1999.
19. *Франк С.Л.* Космическое чувство в поэзии Тютчева // Ф.И. Тютчев: pro et contra. Антология. СПб.: РХГИ, 2005. С. 277–309.
20. *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987.
21. *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1983.
22. *Haken H.* Synergetics: An Introduction. Nonequilibrium Phase Transitions and Self-Organization in Physics, Chemistry and Biology. Berlin etc.: Springer, 1977.

*А. Волошинов,
Ю. Тобоякова*
Хаос древний
и современный



**ЭКСТРЕМАЛЬНАЯ
СИТУАЦИЯ**

К ВОПРОСУ О ЦЕЛОСТНОСТИ ТЕЛА

© 2018

DOI: 10.7868/S0236200718040053

Р.Баумгартнер

В память об Иване Тимофеевиче Фролове.



**Баумгартнер
Рене —**

доктор медицины, профессор, почетный директор Клиники технической ортопедии и реабилитации Вестфальского университета им. Вильгельма II. В журнале “Человек” опубликовал статью “Пересадка конечностей — история и современные подходы”. “Человек”, 1999. № 1.

По крайней мере, со времен Гиппократы врачи во всем мире обязаны не разрушать, а сохранять жизнь. В Новое время появилось требование еще и повышать качество жизни больного.

“Lifebeforelimb” — “Жизнь важнее конечности” — так звучит лозунг, когда речь заходит об ампутации конечности ради сохранения жизни пациента. И вот мы уже в центре конфликта. Жизнь человека должна быть спасена ценой телесного единства. Поскольку протезы рук или ног — это эрзац, остающийся всего лишь жалкой имитацией в сравнении с божественным образом природы, который находит уникальное воплощение в каждом конкретном человеке. И это касается не только отпечатков пальцев.

Здесь вряд ли что-то может изменить и использование новейших технических средств. Чем большая часть конечности отсутствует, тем более выражено несоответствие между культей и протезом. Это проявляется особенно сильно в случае множественных ампутаций: потерявшие обе ноги выше колена лишь в исключительных, крайне благоприятных случаях, благодаря протезам снова ходят. Для этого требуется целый ряд условий: молодой возраст, физическое и психическое здоровье, хорошая физическая подготовка, психологическая мотивация, поддающиеся протезированию культы и высокое качество протезирования. Условия, которые практически невозможно выполнить.

В случае ампутации верхних конечностей человек будет зависеть от помощи окружающих всю оставшуюся жизнь, особенно если ему отняли обе руки выше локтя. Хуже всего то, что он нуждается в этой помощи прежде всего там, где он предпочел бы обойтись сам.

Тем самым сохранение целостности тела посредством медицинских манипуляций является, по меньшей мере столь же важной задачей, что и сохранение жизни вообще. **Не является ли в таком случае часть конечности жизнью, которую нельзя уничтожать?**

Желание восстановить телесную целостность столь же древнее, как и само человечество. В житии святых Космы и Дамиана (IV век) оно находит яркое отражение:

“У одного человека болела нога. Лекарства не помогали. Во сне ему явились двое с инструментом в руках... Больной узнал святых братьев-лекарей: Косму и Дамиана. Один спросил другого: “Где нам взять ногу, чтобы заменить больную?” Другой ответил: “Сегодня будут хоронить мавра со здоровой ногой”. Два врача отрезали ногу у мертвого мавра, приставили ее к ноге больного и обильно наложили мазь. Когда пациент проснулся, бо-

ли как не бывало. Исцеленный человек всем рассказал о чудесном сне. Люди радовались свершившемуся чуду и благодарили Бога и святых Косму и Дамиана” (Житие свв. Космы и Дамиана Асийских по Аугсбургской рукописи. 1493 год). То есть, святые провели трансплантацию...

Поразительно, сколько изображений этой легенды можно встретить в разных церквях и часовнях. Можно предположить, что они были пожертвованы самими людьми с ампутированными конечностями.

Своей актуальности она не потеряла до сих пор, как раз наоборот. Древнее желание телесной целостности сегодня так же сильно, как и раньше. С тех пор как стало возможно микрохирургическими методами вновь соединять с телом отнятые конечности, желание превратилось в требование по отношению к медицине, и на тех же самых условиях, что и во времена упомянутых святых: пациент должен спать во время операции, она должна быть бесплатна и продолжаться не больше, чем полночи. Разве что цвет трансплантата сейчас подобрали бы лучше, нежели черную ногу белому, как это было сделано тогда. В те времена это произошло по уважительным причинам, но сегодня они таковыми больше не считаются, и, следовательно, подобный вариант развития событий неприемлем.

Не так давно хирурги во Франции и в США осмелились на рискованный шаг. Под аплодисменты всех вокруг — включая медицинские СМИ — они “пришили” руки недавно умершего человека как культиям мужчины, перенесшего ампутацию. Технические требования для проведения такой операции уже давно разработаны. Однако реакция тела на чужую ткань по-прежнему является неизвестной величиной. Из наилучших побуждений каждое живое существо запрограммировано природой отторгать либо капсулировать проникающие в него инородные тела. Мы рады этому жизнеспасающему и, следовательно, полезному механизму, когда речь идет о занозах из дерева или металла. Ситуация с совместимыми протезами, по сути, та же, но ее мы можем контролировать. Долгосрочного эффекта не всегда удается достичь при трансплантации внутренних органов, таких как почки, сердце, печень и легкие. Тем не менее, постоянный прием иммунодепрессантов может поддерживать жизнеспособность трансплантированных органов, иногда в течение многих лет. Нужно принимать во внимание и побочные эффекты такого лечения, например, снижение иммунной защиты от инфекций.

Однако шаг от **пересаженной** собственной к **пересаженной** чужой руке намного сложнее, чем обычно считается. Здесь речь идет не только об эффективной иммуносупрессии, но и о защите от проникающих в организм бактерий и, следовательно, инфекций, с которыми в долгосрочной перспективе нельзя справиться с помощью антибиотиков — ведь естественный защитный щит собственной кожи разрушен и организм ослаблен лекарствами.

Даже если было бы возможно решить эти проблемы, трансплантация конечностей, помимо этого, сопряжена с психологическими проблемами, с которыми сложно справиться пациентам, оказывающимся в роли подопытных кроликов, и о которых слишком мало или вообще не задумыва-



Фра Анджелико.
Сон диакона
Юстиниана.
Алтарь церкви свв.
Космы и Дамиана
в монастыре
Сан-Марко,
фреска. 1440



Лос Балбасес.
Свв. Косма
и Дамиан пересаживают ногу больному.
Конец XVI века

ся прорасти в чуждое им образование. И пациент вынужден так жить день за днем, подчас на глазах у других людей. О частной жизни больше нет и речи.

Если невозможно восстановить физическую целостность посредством трансплантации, ответственность хирурга еще выше. Он сделал все возможное, чтобы сохранить жизнь и не отнять ни на сантиметр конечности больше, чем абсолютно необходимо. Ведь любой промах хирурга сродни аборт, пусть речь идет “всего лишь” о части ноги или руки, а не о нерожденном человеке.

В хирургии и ортопедии практически отсутствует понимание подобных этических аспектов ампутации. Причины различны. С одной стороны, это традиция заниматься только “здоровым телом”. Никто не желает иметь дело с трудно заживающими ранами и, соответственно, риском повторной ампутации, который никогда нельзя полностью исключить при высоких (выше колена, локтя) ампутациях. Но если есть пятидесятипроцентная возможность сохранить колено, мы должны реализовать эту возможность. Потому что с ногой, сохраненной ниже колена, как минимум, в десять раз легче, чем с протезом выше колена.

Правда, чем выше место ампутации, тем больше риск дальнейших хирургических вмешательств. Заживление ран может затянуться. Это продлевает пребывание в больнице, и последующая реабилитация откладывается.

Еще одна причина небрежности хирургов — это несокрушимая вера в технику. Беспрецедентное заблуждение, ведь мы ежедневно ощущаем, как мало компьютеры и искусственные материалы на самом деле способны сократить разрыв между имитацией и оригиналом.

Выбирая как можно более отдаленное место для ампутации, хирург тем самым одновременно выполняет две врачебные функции. Он сохраняет жизнь, хоть и не как такового человека, а части его конечности, и в то же время уменьшает потерю физической целостности настолько, насколько это возможно для человеческого существа.

Я благодарен профессору Фролову за то, что он прислушивался к подобным рассуждениям и даже счел мои размышления достойными публикации.

ются хирурги, решающие чисто технические задачи. После сообщений о сенсационных операциях сегодня вокруг пациентов поразительно мало информации. Для них чужая рука есть и будет инородным телом с той лишь разницей, что ее нельзя просто снять, как протез. Привитый орган определяет все мысли и действия своего нового владельца. Его наличие предполагает длительный прием сильных медикаментов. Он требует исключительной осторожности и вечной физиотерапии, дабы вторая рука — в прямом смысле слова *secondhand* — могла двигать хотя бы одним-двумя пальцами. Однако она остается бесчувственной, поскольку нервы, как самая дифференцированная ткань в организме, отказываются

Пер. с немецкого Я.В. ЕВСЕЕВОЙ

От редакции

В июне 2014 года Институт философии РАН и Московская городская библиотека им. Ф.М. Достоевского запустили совместный просветительский проект “Анатомия философии”, призванный познакомить общественность с работой исследователей Института философии Российской академии наук и направленный на популяризацию академической науки в России. Первый цикл открытых лекций, прочитанный учеными Института философии в центре Москвы в здании библиотеки Достоевского (Чистопрудный бульвар, 23), получил название “Анатомия философии: как работает текст”. Лекции вызвали большой интерес, как у широкой публики, так и в среде профессиональных философов. По итогам первого цикла проекта был выпущен иллюстрированный сборник¹, в который вошли 38 научных статей, написанных авторами лекций. Публикация этого издания стала возможной благодаря издательскому гранту ГРНФ № 16-03-16005 д. Книга по второму циклу проекта “Анатомия философии”, носившая название “Творчество Фридриха Ницше в историко-философском контексте”, подготовлена к печати и будет выпущена издательским домом ЯСК в 2019 году.

Успех первых двух этапов проекта и его популярность среди отечественных интеллектуалов показали важность и востребованность этого начинания. Следующим этапом проекта стали открытые философские беседы-диалоги. И двигало ими не только желание сделать “мероприятия” более интересными для аудитории. Просто жанр диалога, беседы, спора наиболее органичен для философских исследований “переднего края” — ведь дискуссия для философа — то же, что лабораторный эксперимент для естествоиспытателя. Жанр философской дискуссии позволяет ее участнику не только рассказать слушателям о проблемах, над которыми он работает, но и в самом прямом смысле творить науку на глазах у аудитории. И в марте 2016 года был запущен третий этап проекта, получивший название “Реплики”.

Просветительский проект получил широкую известность не только в России, но и за рубежом. Важно, что проект “Анатомия философии” является инициативным, работающим без какой-либо финансовой или грантовой поддержки. Вход на все мероприятия в рамках проекта свободный.



АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ. РЕПЛИКИ

¹ Анатомия философии: как работает текст: Сб. статей / Состав. и отв. редактор Ю.В. Синеокая/ Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: Издательский дом ЯСК, 2016. По решению Экспертного совета по философии, социологии, политологии, правоведению и науковедению Российского фонда фундаментальных исследований от 28.02.2017 г. сборник “Анатомия философии: как работает текст” под редакцией Ю.В. Синеокой признан лучшим издательским проектом по философским наукам в 2016 году.



Зал библиотеки им. М.Ф. Достоевского во время одной из бесед цикла “Реплики”. Фото Е.С. Марчуковой из архива Ю.В. Синеокой



АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ. РЕПЛИКИ



Церемония награждения руководителя проекта Ю.В. Синеокой, лауреата Золотой медали РАН за выдающиеся достижения в области пропаганды научных знаний “Научные достижения России” в номинации “Гуманитарные и общественные науки”. Дом ученых, Москва, 16.02.2017



ЗОЛОТАЯ МЕДАЛЬ
ЗА ВЫДАЮЩИЕСЯ ДОСТИЖЕНИЯ
В ОБЛАСТИ ПРОПАГАНДЫ
НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ

В феврале 2017 года автор идеи проекта, организатор и постоянная ведущая бесед д-р филос. наук, проф. РАН Юлия Вадимовна Синеокая стала лауреатом Золотой медали РАН за выдающиеся достижения в области пропаганды научных знаний “Научные достижения России” в номинации “Гуманитарные и общественные науки”.

Видеозаписи всех бесед помещаются на сайте Института философии РАН в разделе Проект “Анатомия философии”, цикл “Реплики” [https://iphras.ru/anat_rep.htm], а материалы бесед традиционно публиковались в рубрике “Реплики” в издаваемом Институтом философии РАН “Философском журнале”. Однако более чем годовой опыт показал, что дискуссии данного цикла оказались востребованы не только философской общественностью, но и представителями других гуманитарных наук, да и всеми, кто интересуется современным состоянием гуманитарного знания. Поэтому организатор проекта совместно с редколлегией “Человека” решили познакомить с ними и аудиторию журнала. Тема эта для “Человека” не чужая. Ведь помимо всего прочего, каждая дискуссия на площадке проекта — не что иное как своеобразная экспертиза современного гуманитарного знания, его способности и готовности отвечать на острые вопросы современности. А именно пропаганда и организация такой экспертизы была в последние годы делом жизни главного редактора журнала член-корр. РАН Бориса Григорьевича Юдина, ее он всеми силами “тянул” и на страницах журнала, и в возглавлявшемся им Институте человека, а позже — в Институте философии.

Так что с этого номера в журнале появляется новая постоянная рубрика “Анатомия философии: Реплики”, где будут публиковаться материалы философских диалогов. Постараемся сохранить в текстах не только смысл дискуссий, но и дух живого диалога участников-экспертов между собой и со слушателями, даже если ради этого придется в чем-то изменять строгим правилам подачи материалов в академическом журнале. Мы уверены, что наши читатели поймут и по достоинству оценят наше начинание. И, конечно, надеемся, что публикации новой рубрики будут им полезны и интересны.



АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ. РЕПЛИКИ

СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Участники: С.Н. Корсаков © 2018, Ю.В. Пущаев © 2018,
Ю.В. Синеокая (ведущая) © 2018

DOI: 10.7868/S0236200718040065

Ю.В. Синеокая (ведущая): Все мы понимаем, что изучение философии советского периода — дело очень непростое и очень ответственное. Это наше недавнее, во многом трагическое, прошлое, которое еще живо в памяти наших современников, это реальные судьбы старших коллег. Есть разные точки зрения на советскую эпоху, разные оценки действий людей, занимавшихся философией в это время. Тем важнее исследовать, анализировать, понимать не только их концепции и идеи, но и их судьбы, то, как распорядилось ими время. Без этого не понять, почему именно те или иные философские сюжеты были востребованы в эти годы, почему так, а не иначе сложилась интеллектуальная жизнь и повседневная история нашей страны.

Сегодня разговор поведут два “философских детектива” — у нас в гостях двое блестящих архивистов, известных историков отечественной философии советского периода. В частных беседах я не раз бывала поражена рассказами о тех переплетениях случайностей и закономерностей, с которыми сталкиваются в своей работе историки мысли, исследующие советский период, удивлялась тому, как порой судьба (или случай?) дарят им важнейшие находки. За каждой публикацией наших сегодняшних гостей стоит огромная научная и человеческая, психологическая работа: они изучают семейную историю, разыскивают и расспрашивают родственников, учеников, соратников и единомышленников героев своих исследований.

Я рада представить вам наших гостей — доктора философских наук Сергея Николаевича Корсакова, ведущего научного сотрудника Института философии РАН и кандидата философских наук Юрия Владимировича Пущаева, старшего научного сотрудника отдела философии ИНИОН.

С.Н. Корсаков: Когда мы обдумывали тему, сами понятия “советская философия” и “философия советского периода”

Корсаков Сергей

Николаевич — доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики, руководитель группы историков философии советского и постсоветского периода Института философии РАН. E-mail: snkorsakov@yandex.ru

Пущаев Юрий

Владимирович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: putschaev@mail.ru

Синеокая Юлия

Вадимовна — доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. E-mail: tvsineokaya@gmail.com



для нас сразу же проблематизировались. Понятно, что в самом выражении “советская философия” заключен идеологический подтекст. Но сам этот подтекст нередко оказывается двусмысленным, а иногда и прямо вводит в заблуждение. Философия подчинялась идеологии (или даже подменялась ею), а та превращалась в дубину. Но дело в том, что как раз тех, кто были искренне советскими, эта дубина часто была в первую очередь, а на поверхность выносило тех, кто “советскость” удачно имитировал. Так что не всякая философия советского периода была действительно советской, и здесь перед нами реальная проблема.

Вторая часть названия — “как предмет исследований” — это, казалось бы, вполне стандартная научная формулировка. Но я бы проблематизировал и ее. Дело в том, что атмосфера нашей науки и философии долгое время не способствовала тому, чтобы эта тематика вообще изучалась. Определенной смелости требует даже сама постановка вопроса: “советская философия как предмет исследования”. Ведь сегодня принято представлять, что, после того, как в 1922 году отплыл “философский пароход”, образовалась некое серое пятно. За ним уже не пытаются разглядеть ни людей, ни идеи, ни философскую борьбу, ни интересные теоретические ходы, которые потом могли возобновляться.

Вспомним, в какой обстановке в конце 80-х—начале 90-х годов формировалось научное направление “история русской философии”. Тогда люди, получившие в свое время ученые степени и звания за марксизм-ленинизм, вдруг разом выкинули его на помойку и создали “историю русской философии” как еще один идеологический конструкт, практически исключив из истории рационалистические направления — например, позитивизм и соответствующие фигуры. Что уж говорить о идеях и персонажах философии советской — в принципе не предполагалось, что она должна изучаться. И в результате сейчас этой тематикой занимаются в лучшем случае отдельные исследователи, и то не всем фронтом ее проблем, а лишь отдельными изолированными сюжетами: кто Бухариным, кто еще чем-то. Эти исследователи не объединены, нет научного сообщества в общепринятом смысле, которое бы этой тематикой занималось как единое сообщество. А значит, нет и никаких институциональных форм, которые позволяли бы целе направленно вести такие исследования: секторов в научно-исследовательских институтах, кафедр в вузах или специализаций в рамках кафедр. А без этого нет и систематического воспроизводства кадров с учебными программами, с регулярными защитами.

Такая ситуация, ненормальная с моей точки зрения, и подвигла меня постараться “вытащить” эту тематику. В декабре 2016 г. Ученый совет Института философии утвердил образовательные группы по изучению истории философии советского и постсоветского периода. Пока она находится только в стадии



Слева направо:
Ю.В. Пуцаев,
В. Киссель,
Ю.В. Синеокая,
С. Н. Корсаков

становления, но важно, что появляются формы, в рамках которых можно проводить систематические исследования.

Ю.В. Пуцаев: Я согласен с Сергеем: ситуация с изучением философии советского времени и вправду далека от нормальной. Я бы даже сказал, что здесь перед нами какой-то вызывающий парадокс. Несмотря на очевидную популярность сегодня темы “советского”, на бесконечные споры историков, социологов, публицистов о советской эпохе, советская философия и, шире, философия марксизма, которая была философско-идеологическим базисом советской эпохи, изучается очень фрагментарно и крайне недостаточно. Где же еще, казалось бы, изучать советскую философию как часть философии отечественной, пусть и очень своеобразную, как не на ее родине? Однако в академической среде профессиональных специалистов по истории философии советского времени можно пересчитать по пальцам одной, максимум, двух рук. Третьей руки тут точно не понадобится.

На мой взгляд, у этого странного явления есть несколько причин. Во-первых, дает о себе знать некая “ушибленность” советским временем и его трагичностью, отталкивание от него. Это было очень непростое для нашей страны время — с войнами, репрессиями, гигантскими жертвами и невероятным напряжением народных сил. За эти темы до сих пор в каком-то смысле больно братья, и очень трудно тут быть объективным.

Во-вторых, пропагандистские крайности и радикальная либеральная пропаганда конца 80-х и 90-х годов прошлого века также во многом способствовали сложному восприятию этой темы, о котором говорила Юлия Вадимовна. Сейчас, правда, баланс немного выправляется, прошло какое-то время и стало все же легче быть более или менее объективными, но тут уже



дает о себе знать, если говорить честно, общий упадок академической гуманитарно-научной сферы в России. В результате одна из первоочередных задач нашего исторического самопознания даже не опознается в этом качестве.

Играет роль и научно-политический момент. Непосредственные участники той, советской философии по-прежнему активно действуют в науке и зачастую являются ключевыми фигурами в философской академической среде, задающими тон и направление исследованиям философии того времени. Но они по определению не могут быть достаточно объективными и беспристрастными исследователями или аналитиками самих себя и тех процессов, в которых принимали участие. Как можно изучать самих себя со стороны, объективно? Например, Нелли Васильевна Мотрошилова несколько лет назад выпустила довольно объемистую книгу “Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль” (М.: Академический проект, 2012). В ней много интересного, но все же такого рода рассказы о своей истории и истории своих коллег и друзей я бы, скорее, назвал свидетельствами. Эти люди — скорее, очевидцы, а не аналитики событий и процессов того времени.

К тому же, как правильно отметил Сергей, многие все-таки делали карьеру, хотя бы сначала, как марксисты и даже марксисты-ленинцы и проделали в целом довольно сложный путь. Их нежелание ворошить непростое прошлое понятно.

Однако делать работу исторического самопознания все равно надо.

Ю.В. Синеокая: Думаю, поколение шестидесятников — это отдельный важный и интересный феномен в интеллектуальной истории XX века, сравнимый с поколением деятелей культуры Серебряного века. Это солидарное поколение создало свой миф и до сих пор продолжает его выстраивать.

Ю.В. Пуцаев: А хорошо ли, что такой миф о философах-шестидесятниках вообще есть?

Ю.В. Синеокая: Да, на мой взгляд, это очень важно.

Ю.В. Пуцаев: Точно ли хорошо? Этот миф создает не совсем адекватную картину того, что было. Возьмем ту же книгу Нелли Васильевны. В ней проводится мысль о жестком разделении и противостоянии так называемой творческой — полуофициальной или неофициальной — философии того времени и философии идеологической, якобы, совершенно нетворческой, которая лишь выступала в роли, смиренной идеологической рубашки и душителя представителей первого лагеря. Но ведь исторически было не совсем так. При том, что обе эти линии действительно существовали и часто противостояли друг другу, это все же сильное упрощение, не совсем корректная идеализация. Так, попадают в тень или зону невнимания “промежуточные” явления, процессы и фигуры, скажем, М.М. Розенталь или Б.М. Кедров. Да и в так называемой творческой философии того времени, безусловно, присутствовали

идеологические моменты, а идеология была, в свою очередь, неотделима от важного философского содержания. Более того, было, скажем так, и идеологическое творчество, как ни странно, и в этом плане могут быть интересны даже такие традиционно порицаемые фигуры, как М.Б. Митин или З.Я. Белецкий. Анализ и поиск философского содержания в деятельности привычно порицаемых идеологических фигур могут оказаться весьма любопытными.

По-моему, представление, что в советской философии было два не пересекавшихся и противостоявших друг другу лагеря — творческий и официально-идеологический — справедливо только до определенной степени. Реальная историческая картина была гораздо сложнее.

С.Н. Корсаков: Я согласен с Юрием. Действительно, когда наши институтские корифеи в устных выступлениях или в текстах (недавно, например, вышел сборник мемуаров про “падение догматического марксизма”) начинают развивать эту версию, трудно сдержать улыбку. Из уважения к этим людям все-таки как-то ее сдерживаешь, но видно, что картина получается странная. Вначале говорится, что в советской философии все было плохо, — а потом: “Но там же были мы, а мы — это не что-то плохое, а очень даже хорошее и замечательное”. И следует вывод: “Вот видите, надо диалектически подходить. Есть хорошее и плохое. Нельзя мазать все одной краской”. Это то, о чем говорил мой коллега: создаваемый миф слишком удобен и всегда приправлен самооправданиями.

А на счет того, что и нелепая фигура может высказать умную мысль, — могу это проиллюстрировать. Я, правда, не могу согласиться с интерпретацией, которая была здесь дана Белецкому. “Письма Белецкого” — это знаменитый факт философской жизни 1940-х годов. С них начались многие философские разборки, включая знаменитую дискуссию 1947 года. Я недавно обнаружил и опубликовал интересные факты о начале этой истории: как его выгнали из Института философии. Дело в том, что Белецкий вообще говорил, что немецкая классическая философия — это источник фашизма. Он просто не знал, что есть иррационалистическая линия немецкой философии — таких имен, как Якоби или Гаман, он вообще никогда не слышал. И когда ему указали на нелепость его взглядов, он только повторял свои идеологические штампы. Его просто вынуждены были выгнать за профнепригодность, и тогда он написал Сталину. Ну, а тут он нашел родственную душу, и Сталин его поддержал.

Но я хотел привести пример высказывания “умной” мысли. Я недавно занимался как раз такой фигурой. Это, правда, касается истории не философии а психологии, но психологии философствующей. В 1931 году главным психологом в Советском Союзе на короткое время стал А.А. Таланкин. Я сейчас о нем работу написал. Он тоже повторял разные глупости по поводу



меньшевиствующего идеализма и прочих идеологических шуток. Но попутно он говорил: “У нас неправильно выстроена психологическая наука. У нас есть отдельные направления: психотехника, психоанализ и так далее. Яркие, ведущие. А она должна быть выстроена иначе. Должна быть общая психология и от нее ответвления в виде прикладных направлений”. Таланкина расстреляли, это все было забыто. А потом, начиная с Рубинштейна, психология была выстроена именно так, как предсказывал Таланкин. То есть, такие парадоксы действительно случаются. Это просто в качестве иллюстрации к мысли, которую высказал коллега.

Ю.В. Пушаев: И в продолжение разговора я попытаюсь указать на две причины, по которым стоит серьезно заниматься философией того времени. Только для более дифференцированного подхода следует, как минимум, разделять советскую философию и философию советского времени. Потому что, с одной стороны, были талантливые и искренние философы-марксисты, которые старались творчески развивать ортодоксальный марксизм. Это, например, Э.В. Ильенков и М.А. Лифшиц. Кстати, финский исследователь советской философии Веса Ойттинен удачно назвал Ильенкова “ортодоксальным еретиком”. В то же время были философы, которые в ходе своего творческого пути довольно сильно отошли от марксизма. Другое дело, что им самим полностью и до конца от этого наследия избавиться не удалось, они даже в свой условно антимарксистский период по-прежнему в определенных и немало важных аспектах опирались в скрытом или полуявном виде на прежний марксистский багаж. Так было, на мой взгляд, с Мерабом Мамардашвили, о чем я скажу чуть позже.

Или возьмем такую парадоксальную фигуру, как Генрих Степанович Батищев. Он сначала был учеником Ильенкова и диалектическим логиком его школы, а потом, после сложных духовных поисков и увлечения восточными религиозно-философскими школами, пришел в итоге к православию. Но если посмотреть на его философские тексты, в том числе поздние, то собственно православного содержания, даже скрытого и зашифрованного, вы там не найдете — только какие-то общерелигиозные мотивы и намеки, выраженные обтекаемым эзоповым языком и к тому же изложенные на концептуальном языке марксистской диалектики. Скажем, рассуждения о “беспредельной диалектике универсума” или “беспредельной объективной диалектике”. Если считать их батищевским наименованием Бога, то какой именно это Бог? Ведь эти выражения вполне можно понимать и, например, в пантеистическом духе.

Или тот же Мераб Мамардашвили. Его, вроде бы, трудно считать “советским философом”, но и в его философствовании отчетливо видны признаки принадлежности к советской эпохе. Например, даже в своем антисоветизме он унаследовал советский радикализм и утопизм, просто с обратным знаком.

М. Рыклин приводил любопытный эпизод с конференции 1989 года в Дубровнике, в Хорватии. Мамардашвили в своем выступлении стал утверждать, что западноевропейские общества представляют собой просто нормальное общество. И Рыклин вспоминал изумленную реакцию приехавших туда левых западных философов, которые свое общество нормальным никак не считали. На Мамардашвили смотрели большими глазами: “Что ты нам о нас рассказываешь?”. Этот утопизм — конечно, тоже в определенном смысле наследие советского менталитета и советской интеллектуальной культуры.

Поэтому две выделенные линии — “советская философия” и вроде бы противостоящая ей “философия советского времени” — это тоже упрощение. Картина была куда сложнее и дифференцированнее.

Итак, на мой взгляд, есть, как минимум, две причины, почему философия этого времени может представлять особый интерес. Во-первых, с какой-то, пусть и достаточно провокационной, точки зрения на советскую философию можно вообще посмотреть как на кульминацию мировой философии. Ведь большевики были первыми, кто попытался воплотить в жизнь мысль Платона, что философия должна прийти к власти, что философия и власть должны слиться воедино. Уайтхед как-то заметил, что вся история европейской философии — это растянутый на две с половиной тысячи лет комментарий к Платону. И советский проект — заметная часть комментариев к идее Платона об идеальном государстве, в котором философы должны управлять обществом. Парадокс в том, что эту платоническую мысль воплощали в действительность анти-платоники — материалисты, для которых сам Платон был враждебной фигурой, представителем противоположного им лагеря. Но в то же время, например, и А. Ф. Лосев отмечал платонические черты советской действительности. В этом контексте имеет полное право на существование такая тема, как “советский платонизм”. В записях В.В. Библихина о Лосеве есть такой эпизод. Лосев слушает какую-то оперу о колхозниках и колхозной жизни. В ней жена разводится с мужем из-за того, что тот вышел из колхоза. И Лосев восклицает: “Так это же Платон!” Это и вправду платонические черты советской действительности — тотальное господство идеи над личностью, идейность — часто в ущерб межчеловеческим отношениям, суровое отношение к искусству и цензура, отрицание чистой внеклассовой науки и т.д.

Вторая причина, по которой советское время и советская философия нуждаются в анализе, — это то, что мы живем в ситуации расколота истории и глубокого общественного раскола. История нашей страны, в том числе интеллектуальная, и история ее культуры в целом делится, как минимум, на два, вроде бы, не связанных друг с другом этапа. Это царская дореволюционная Россия и Россия советская. Но что-то же должно быть между ними общее! Да, действительно, произошел резкий



исторический разрыв, но должна быть логика в этом грандиозном историческом переломе, и ее надо искать. Почему та Россия приняла советский проект, а не буржуазно-либеральный? К тому же советский проект в каком-то превращенном смысле сохранял определенные черты старой, дореволюционной России, в том числе превращенные религиозные черты и моменты. Возьмем того же Ильенкова. Кстати, его дед был священником, а отец, известный советский писатель Василий Ильенков, в юности учился в семинарии. В мировоззрении и личности Ильенкова было много именно таких превращенных религиозных черт и свойств. Как известно, он много занимался слепоглухими детьми и философскими проблемами слепоглухоты, считая, что на ее примере можно увидеть, как вообще человек становится человеком. По этому вопросу писали и высказывались и философы других стран и традиций, например, Э. Кассирер. Но в чем специфическое отличие Ильенкова и его коллег-соратников, других советских марксистов, философов и психологов? Они не только теоретически анализировали опыт воспитания слепоглухих детей, а и сами непосредственно занимались этими детьми. Это не было для них только предметом отстраненного теоретического анализа, на основании которого можно пытаться усматривать, как возникают мышление и иные “высшие психические функции”. В этом плане они напоминают людей религиозных: ведь, как известно, слепоглухими всегда особенно много занимались именно представители разных христианских конфессий. М. Лифшиц сказал после смерти Ильенкова, что его беспокойная натура и пламя души определялись страстным желанием выразить близость земного, нерелигиозного воскресения жизни. Радикальный марксизм как попытка “нерелигиозного воскрешения жизни” неслучайно нашел себе место для действия именно в России.

С.Н. Корсаков: Юрий Владимирович говорил в основном о философии 60-х—80-х годов, которая как раз в силу того, что живы участники событий, изучается более интенсивно. Я в большей степени занимаюсь философией 20-х—30-х годов, которая оказалась совсем в “патовом пространстве” и не вызывает интереса по идеологическим соображениям. Может быть, сказанное мной обидит тех, кто что-то делал в этой области, но здесь действительно предстоит, пользуясь памятным выражением, переходить “от утопии к...”, а вернее сказать, — от легенд и мифов к науке. У нас пока нет адекватной картины философской жизни в СССР в 20-е и 30-е годы. Те исследователи, кто все же занимается этим периодом, выбирают фигуры, уже присутствующие в словарях, энциклопедиях: Бухарина, Луначарского, еще кого-нибудь. Как шарик, попав в барабан, крутится там, так крутятся несколько персоналий, обрастают литературой. А ведь они поддерживали взаимоотношения с десятками других людей, писавших интересные тексты, — но этих журналов уже давно никто не читает. А если все же обра-

тятся к какому-то из них, то кроме фамилии ничего его статья читателю не скажет. Перед нами просто неисследованное поле, неподнятая целина. Я стараюсь по мере возможности брать советскую философию в целом как некую совокупность персонажей, позиций и текстов, копать вширь и вглубь одновременно. Могу попробовать пунктиром проследить, как она развивалась и формировалась в 20-е и 30-е годы, какие там были подводные течения, или, наоборот, открытая борьба, в чем она заключалась.

Чтобы себе представить ситуацию 20-х годов, надо вернуться чуть-чуть назад, в те дискуссии, которые шли между марксистами в дореволюционный период. Дело в том, что в первые послереволюционные годы господствовал, по характеристике Л.А. Когана, “антифилософский нигилизм”. Конечно, формулировка не очень хороша стилистически. Тем не менее, именно это настроение доминировало среди пришедшей к власти революционной элиты. И это совершенно не было связано с идеологическими вопросами: что, мол, марксизм, а что — не марксизм. Выразил это общее мнение известный политический деятель и публицист С.К. Минин, заявив: “Философию за борт!”. Философия рассматривалась как форма сознания, которая устарела сама по себе, по сути своей. И у большевиков, и у меньшевиков, и у эсеров очень сильны были позитивистские настроения. Они готовы были принимать новейшие достижения естествознания — потому у них так популярен был махизм — и считали, что научная теория общества, сформулированная Марксом, должна быть дополнена научной теорией, методологически обобщающей новейшие результаты естествознания. Это была консенсусная позиция революционной элиты. И теми, кто пошел против этого течения, оказались Плеханов и Ленин.

Я бы в этой связи обратил особое внимание на “Материализм и эмпириокритицизм”. У этой книги, на мой взгляд, совершенно несчастная судьба: ее трепали как только могли, мусолили, сессии научные проводили, но никто так и не увидел ее смысла — того, ради чего книга была написана. Все считали, что там теория отражения защищается. Не стал бы Ленин заниматься теорией отражения, да еще выгонять из ЦК тех, кто не согласен с его точкой зрения на теорию отражения. Вопрос шел о том, как понимать марксизм. Понимать ли его как гегельянское учение, то есть как философскую теорию, или вот так вот приземленно — как некую совокупность научных положений. Это принципиальная разница. И оказалось, что среди большевиков у Ленина не было никакой поддержки по этому вопросу. По всем философским вопросам он вынужден был опираться на меньшевиков: Плеханова, Л. Аксельрод и Деборина, которые разделяли его точку зрения.

Партийным авторитетом Ленина был нанесен сильный удар по позитивистским настроениям, но они никуда не ушли.

После революции все ключевые позиции были заняты сторонниками вот этой позитивистской точки зрения, отрицавшей философию как таковую. Первое научное учреждение по философии — Институт научной философии при МГУ — создал Г. Шпет, однако его быстро убрали из директоров, и дальше ИНФ возглавлял Я.А. Берман — как раз один из тех, кого Ленин критиковал в своей книге.

И уже практически умирающий Ленин распорядился, чтобы карт-бланш на руководство философией в России был дан Деборину. Ученику Плеханова, который активно принялся выстраивать философию в России практически с чистого листа (как раз тогда были высланы из страны религиозные философы). Первое что Деборин сделал — это постарался подготовить кадры. В Институте красной профессуры было создано философское отделение. Там была очень интересная манера обучения. Учились три года, в обязательной программе были политэкономия и история философии, а также иностранные языки. Причем одним из заданий был перевод какого-то важного оригинального текста — ведь многие тексты, особенно Нового времени, просто не были еще переведены по идеологическим причинам, из-за цензуры, в том числе церковной. Известно, например, что до революции был рассыпан набор “Левиафана” Гоббса. Когда после трех лет обучения человек выходил с какой-то уже самостоятельной тематикой, его отправляли месяца на три стажироваться за границу. Как правило, в Германию, в Берлин, реже в Париж, если научные интересы были франкоязычными, и еще реже в Лондон: чем дальше ехать, тем больше денег надо платить. Когда кадры были сформированы, Деборин стал выстраивать организационные структуры. Уже работал Институт научной философии при МГУ, но Деборин считал, что вузовская площадка не очень удобна для философии — нужна площадка академическая. И вот сначала была создана Философская секция в Коммунистической академии. Говорилось, что она создается для подготовки “Философского словаря”. Как только это было сделано, Деборин сразу же сказал: будем создавать Институт философии, чтобы готовить “Философскую энциклопедию”. И действительно в очень короткие сроки был подготовлен и опубликован словник этой энциклопедии. Планировалось издание семи томов. В 1928–1929 годах был создан Институт философии.

Я бы выделил три вещи, которые интересовали этих людей. Первое — теория диалектики. На философов Нового времени и немецких классических философов было принято смотреть как на творцов систем, Деборин же, будучи марксистом и считая, что марксизм — это высшая стадия всей предшествовавшей философии, постарался вытащить из каждого философа Нового времени то, что у того было по диалектическому методу, а затем обогатить это все и построить теорию диалектики. В Институте была создана секция, посвященная “Капиталу” как фи-

лософскому произведению. Ильенков к этой теме придет только спустя три с лишним десятилетия, в 1950-е—1960-е годы.

Ю.В. Пуцаев: А кто в эту секцию входил?

С.Н. Корсаков: Я могу Вам назвать только заведующего: был такой экономист Б.С. Борилин. Но дело в том, что это все — краткий миг, какие-то несколько лет. Все было разгромлено, уничтожено, и об этом никто и ничего не знает. Приходится, так сказать, “откапывать” убитых людей, вызывать свидетелей, приглашать родственников. Я образно говорю, но это моя повседневная практика, то, что я делаю постоянно. Мне удалось разыскать около двадцати семей расстрелянных философов Института. Весь первый состав Института был уничтожен, а также почти весь второй состав, набранный после первого. Но это было позже, я сейчас забегаю вперед.

Второе, чем они занимались, — история философии. Она была поставлена очень основательно. Главный акцент делался, как я уже сказал, на изучение Нового времени и на перевод текстов — именно в силу голода на эту литературу. Здесь были выдающиеся личности. Г.С. Тымянский очень много переводил английских философов, а И.К. Луппол настолько хорошо освоил философию французского Просвещения, что французы по собственной инициативе перевели его книгу о Дидро. За что, конечно, на Родине Луппол получил рецензию под заглавием “Меньшевиствующе-идеалистический товар под маркой марксизма”.

И третье, на что были направлены их усилия, — это вопросы философии естествознания. Этой отрасли философских исследований в принципе не было в дореволюционной России. А здесь появились люди, которые занимались философией естествознания, имея соответствующее образование, в том числе естественнонаучное. В Институте красной профессуры было создано естественное отделение. Они поняли, что наиболее значительные явления в естественных науках их времени — это квантовая механика, теория относительности и генетика. И пытались дать им философское обоснование и идеологическую защиту. То есть, деборинская школа занималась идеологической защитой генетики, квантовой механики и теории относительности. Б. М. Гессен, один из представителей этой школы, прославившийся своим докладом в Лондоне — сейчас я на этом не стану останавливаться, — сформулировал принцип: философские теории не отвечают за их идеологические интерпретации. За что ему, конечно, тоже попало. И только в 60-е годы И.Т. Фролов и П.В. Копнин вновь вернули этот принцип.

Оппонентами их были механисты, которые отвергали эти естественнонаучные направления и продолжали позитивистскую линию, до революции представленную махистами.

А дальше наступил 1930 год, когда Институт философии был разгромлен. В декабре 1929 года исполнилось пятьдесят лет Сталину, и к Деборину обратился зав. Агитпропом ЦК



с предложением написать для “Правды” статью о великом философе Сталине, очередном классике марксизма. На что Деборин, как мне рассказывала его вдова Ирина Иезекииловна, по своей наивности сказал: “Я, к сожалению, не читал у него философских работ”. Потом он говорил: “Да если б я знал, что так все закончится, я написал бы”. Но было уже поздно. И сразу пошли запреты. На январь 1930 года намечалась Первая Всесоюзная конференция по философии. Она была отменена. Деборин уже договорился об организации философского журнала “Проблемы философии”, потому что в журнале “Под знаменем марксизма” печатались и экономические, и исторические статьи. Это тут же отменили. Была подготовлена делегация для поездки на Всемирный философский конгресс в Оксфорд. Было получено международное приглашение, но разрешения на выезд приглашенным не давали. Конгресс открывался 1 сентября, ЦК дал разрешение на поездку 31 августа. В результате на конгрессе оказался только Луппол, который был в это время в загранкомандировке, и он за день написал текст на немецком языке и прочитал доклад “Согласуется ли философия истории с фактами истории”. Он выступал в одной секции с Н. Гартманом. И после этого они неформально общались, на почве диалектики нашли какой-то общий язык.

А потом, в октябре 1930 года, состоялось заседание в Ком-академии. Собрали клаку из тех, кто согласился предать учителя, чтобы получить выгодные места. Применили лом в виде политического аргумента: нашли статью Деборина, где тот критиковал Ленина. И после этого Деборин сдался. Его ученики Стэн и Карев еще продолжали бороться, но вскоре началась тотальная зачистка всей гуманитарной сферы, в том числе и философской.

И вот когда читаешь тексты, журналы, то сразу бросается в глаза разница. В журналах 20-х годов люди выражают свое мнение. Оно может быть завиральным или с руганью, но автор что думает, то и пишет. А вот когда читаешь тексты 30-х годов, то видно, что человек как-то пытается идеологически приспособиться к ситуации.

А общая модель была такая: ты должен вот этому чудовищу, Левиафану, скормить коллегу. Если у тебя это получилось, ты получаешь свидетельство о благонадежности. Если тебе по моральным соображениям тяжело это сделать, ты попадаешь в разряд подозрительных и становишься кандидатом на печальные последствия. А если ты, не дай Бог, в этой ситуации где-то как-то высказался, даже частным образом, умаляя роль великого вождя в философии или еще где-нибудь, то дальше тебя мордуют разными способами до тех пор, пока ты не покаешься. А вот когда покаешься, тебя уничтожают.

И философия оказалась в том положении, в котором она оказалась. То есть, я вижу в этой истории такой резкий взлет, а потом...

Дальше уже другая история — о трудном пути возрождения в 50-х–60-х годах, о ниточках преемственности. Добавлю только одно. Возрождение в середине 50-х годов, с моей точки зрения, шло по всем тем направлениям, которые были намечены этой школой в 20-е. Даже те из философов, кто в 60-е годы уже особо не разделял марксистские идеи, все равно двигались примерно теми же путями, которые были намечены деборинцами, и по ним дальше происходило возрождение философской мысли, но очень разнопланово. Это уже более сложный процесс, я не берусь его оценивать.

Ю.В. Пуцаев: Советскую философию, — я об этом уже говорил, можно рассматривать как кульминацию мировой философии, ее высшую точку в плане ее действенности. Даже в пресловутом “Кратком курсе истории ВКП(б)” было написано, что диалектический и исторический материализм — это теоретический фундамент коммунизма и коммунистической партии. То есть, впервые определенная философия объявлялась теоретическим базисом и основой мировоззрения как правящего слоя, так и всего общества. Однако ирония истории состояла в том, что философия тут же попала под жесточайший идеологический пресс, в ежовые рукавицы партийных администраторов. И это, на мой взгляд, очень поучительный урок в школе самопознания философии, анализа ее исторических путей. Неслучайно, опять-таки, постмодернизм начинает окончательно задавать тон и играть первую скрипку в современной культуре именно после краха советского проекта. Последний — очень значимая веха на пути к историческому финалу эпохи европейского Просвещения.

При обсуждении советской философии неизбежно возникает еще одна важная тема — философия и политика. Во-первых, советская философия и философия советского времени многими существенными нитями связаны с политическими проблемами, как и с историческими судьбами нашей страны в целом. Очевидно, например, что философы-шестидесятники приложили руку к окончанию советского проекта и к его краху. Ведь история их идейно-политической эволюции — это во многом история ухода от марксизма и усвоения либеральных взглядов, постоянная борьба с цензурой и системой, язык полунамеков, хорошо, впрочем, понятный читающей публике. И то, что сейчас, когда говорят о Перестройке–2 и т.д., не изучается этот аспект “советской антисоветской” культуры, в том числе, скажем, публицистика времен перестройки, — это, на мой взгляд, очевидный провал нынешней власти. Впрочем, видимо, как и тогда, сторонники новой “перестройки-катастрофы” занимают не последнее место в эшелонах нынешней власти.

Во-вторых, в особенности отношений философии и политики в советское время во многом упирается трагедия искренней марксистской философии 1950–1980-х годов. Я имею в ви-



ду, прежде всего, Ильенкова. Трагедия эта была неизбежна, запрограммирована. Ведь из сути этой системы и исторической логики ее эволюции вытекал жесткий идеологический диктат даже над попытками искренней марксистской философии. В самом начале традиции советского марксизма в личности Ленина и Сталина (а ранее — Маркса и Энгельса) совпадали роли верховного теоретика, главного философа и политическо-го вождя. А во второй половине 1950-х годов, после смерти Сталина, роли философа и вождя уже очевидным образом разошлись. Сталин еще как-то их пытался совмещать, время от времени давая верховные указания касательно, например, языкознания или политэкономии социализма. Но уже ни Хрущев, ни Брежнев претендовать на это не дерзали, это стало просто заведомо невозможно. В этом смысле сложившаяся парадоксальная картина была неизбежной и запрограммированной: философия марксизма претендует на роль верховной науки и идейной основы общества, а самых талантливых ее представителей идеологически прессуют и не дают необходимого простора для творчества. Ведь те люди, которые реально занимались философией, были лишены даже минимального практического влияния, хотя понимали происходящее с марксистских позиций лучше тех, кто стоял у власти. А власть уже больше руководствовалась не коммунистическими идеями, а чистой прагматикой, стремлением удержаться самой и удержать общественный порядок.

Ильенков, ортодоксальный еретик, понимал, как сильно советский проект отклонился от исходного идеального замысла. В конце 1960-х годов он написал письмо в ЦК, которое так и осталось неотправленным и позже было найдено среди его бумаг. Там он буквально кричал, вопил, что в той советской философии уже почти никто не занимается марксистской философией в ее ленинском понимании, что философские круги в СССР уже захлестнул позитивизм. И если дело так пойдет дальше, говорит он в своем неотправленном письме, то дело социализма будет проиграно. Он предчувствовал крах СССР, и, очень вероятно, его самоубийство было связано именно с этим, с разочарованием от проигрыша дела, которое он воспринимал как свое. А власть не принимала ильенковское, подлинно марксистское понимание ситуации, и в этом была тоже своя логика: система работала по другим — реальным, а не идеально марксистским законам. Власть больше действовала в режиме самосохранения, и идеалистический “возврат к Марксу” был просто нереален.

И третий момент, о котором я хотел бы упомянуть. На мой взгляд, можно говорить о некотором историческом неуспехе наших философов-шестидесятников. Ведь они рассчитывали на возникновение в результате их деятельности влиятельной светской философии, стоящей на автономных рациональных началах. Своего рода философии как строгой науки в новых

исторических условиях, свободной от идеологического диктата. Но очевидно, что такой влиятельной рационалистической философской традиции, тем более в качестве какой-то влиятельной общественной силы, в России в постсоветские годы не сложилось. Я об этом как-то задал вопрос видному участнику этого движения Александру Моисеевичу Пятигорскому, когда мне повезло с ним встретиться и немного пообщаться. Я спросил, сбылись ли надежды его поколения. Он сказал: конечно, нет. А на вопрос, почему же так получилось, ответил в своем обычном предельно субъективном ключе: “Видимо, игроки попались не те. Они долго разминались, делали разные упражнения перед выходом на поле. Оказались, в общем, ленивыми и немного бездарными”.

Но все же вряд ли дело тут только в личных способностях людей и в том, что просто игроки оказались слабые. Должны быть объективные причины, по которым философская традиция, декларирующая себя рационалистической, вновь оказалась не слишком востребованной в российской культуре. В. Биbihин в одной небольшой статье утверждал, что на нашей почве не может возникнуть автономная либерально-рационалистическая мысль — у нее просто нет опоры в наличных социальных структурах. Поэтому, считает Биbihин, в России всегда будет больше востребована интеллектуальная традиция, коренящаяся в богословии и метафизике языка. Мне, в свою очередь, кажется, что в России на успех может рассчитывать традиция либо действительно связанная с богословием, либо носящая преимущественно социально-политический характер, как марксизм.

С.Н. Корсаков: Добавлю только один штрих, касающийся моей позиции и тех персонажей, о которых я говорил — философов 20-х годов. Они, прежде всего в лице деборинской школы, с моей точки зрения, и были уничтожены именно за то, что были марксистами. Этот факт обычно ускользает от понимания при поверхностном взгляде. Но тенденция была такая: реставрация при Сталине военно-феодальной монархии. Она другие вывески имела, но суть-то все равно была та же. Если бы посмотреть на эти процессы с позиции марксистского учения, то сразу стало бы видно, что не туда идем, не в соответствии с учением. Поэтому и было просто проведено превентивное уничтожение философов марксистской ориентации. Почему “меньшевиствующего идеалиста” расстреливали, а идеалиста даже не арестовывали? Он рассматривался как буржуазный специалист, который может сидеть дома и переводить, например, Николая Кузанского.

Ю.В. Пушчаев: Лосева арестовывали.

С.Н. Корсаков: Я понимаю, что Лосева арестовывали. Но достаточно много философов спокойно работали. Именно в качестве буржуазных. Здесь важна тенденция. Тем более, что Лосев тоже достаточно сложная фигура, и само его возвраще-



ние на философский факультет МГУ можно трактовать неоднозначно. Из моей исследовательской практики я знаю, что осужденный философ просто так не мог вернуться к профессиональной деятельности.

Ю.В. Пушаев: Сергей, но у Вас странным образом получается, что марксистам при советской власти было тяжелее, чем идеалистам.

С.Н. Корсаков: Парадокс. Гегель говорил: “Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения”. При поверхностном взгляде то, о чем я сейчас говорил, совершенно не видно. А когда начинаешь работать, все время на это натыкаешься.

Ю.В. Пушаев: В принципе, я согласен, что искренним марксистам в 1960-е—1980-е годы было непросто. Они находились как под давлением власти — правда, чаще всего умеренным, так и под давлением, так сказать, самой действительности, которая не собиралась соответствовать их идеальным ожиданиям, что становилось с течением времени все очевиднее и очевиднее. С.Н. Мареев в книге “Встреча с философом Ильенковым” приводит интересный случай. Приходит он однажды к Ильенкову, а тот буквально в шоке, плачет.

— В чем дело?

— Китай на Вьетнам напал.

— Ну и что?

— Так это же война между двумя социалистическими странами, как такое может быть? В мировой социалистической системе не может быть войн между принадлежащими к ней государствами.

Тем не менее никакая другая философия, кроме марксистской, причем в ее ленинском варианте, в легальном поле существовать тогда в принципе не могла. Это абсолютно очевидно. Были ли при Советской власти христианские философы и богословы? Были. Например, выдающийся духовный писатель Сергей Фудель. Правда, все свои труды он писал, что называется, в стол, пройдя через 12 лет лагерей и ссылки. Был он простым псаломщиком в церкви в городе Ковров Владимирской области. Это не сравнить с академическими карьерами, которые делали марксисты, в том числе те, кто вечно прятал фигуру в кармане и “вынашивал перестройку”.

Сергей, Вы говорите, что Сталин создал феодальную монархию, а не социализм. Как Вы относитесь к мысли Зиновьева, что советский строй — это и был реальный коммунизм? Что было, то было, и ничего иного на практике получиться не могло. Более того, логика идей и логика истории требовала именно этого.

С.Н. Корсаков: Можно я отвечу не совсем на Ваш вопрос. Не о том, как я отношусь к мысли Зиновьева, а как я отношусь к автору мысли.

Ю.В. Пушаев: Это переход на личности.

С.Н. Корсаков: Я понимаю, конечно, не хорошо переходить на личности.

Ю.В. Пуцаев: Ну, личность яркая была.

С.Н. Корсаков: Яркая. Когда человек становится шоуменом от чего-то... Можно быть шоуменом от философии, и тогда можно сыпать парадоксами. А проверять потом каждый из этих парадоксов — неблагодарный труд. Автор мысли мне кажется слишком несерьезным для того, чтобы его обсуждать. Я ушел от ответа, конечно, но высказал свое мнение. Может, я неправильно оцениваю великого философа Зиновьева.

Ю.В. Пуцаев: Нет, великим философом он не был.

С.Н. Корсаков: Я у покойного А.Л. Субботина спрашивал: “Сделал что-то Зиновьев в логике?”. “Вообще говоря, не очень”. А уж все остальное... Человек хотел, чтобы о нем писали. Для этого надо было писать парадоксальные вещи раньше, чем до них доходила общественность.

Ю.В. Пуцаев: Вы знаете, я прочитал его знаменитую диссертацию 1954 года. Это действительно оригинальная, в чем-то даже выдающаяся работа для того времени. Другое дело, что сейчас она, напротив, вызывающе неактуальна. Это как застывшее в янтаре насекомое. Остается как бы только выставить ее в музей, и все. Но вот его работы начала 1980-х про реальный коммунизм более интересны и эвристичны хотя бы в контексте наших же попыток понять советскую эпоху. При чем они одновременно и предмет изучения, и источник интересных наблюдений. А то, что Зиновьев стал отчасти шоуменом и что у него было чудовищное самолюбие (при том, что в молодости, судя по рассказам, он отличался блестящим остроумием) — это, увы, так. Но, мне кажется, надо отделять то, к чему стоит относиться серьезно, от того, к чему просто невозможно серьезно относиться.

Ю.В. Синеекая: Большое спасибо. Прежде чем мы перейдем к вопросам, я бы хотела обратиться к одному из наших слушателей. На нашей встрече присутствует коллега из Германии профессор Бременского университета Вольфганг Киссель. Каково Ваше мнение о затронутых в сегодняшнем разговоре проблемах?

В. Киссель (д-р филос. наук): Что касается советской философии, я до сих пор придерживался мнения, может быть немного ошибочно, что интересных явлений в ней не было. Благодаря вам, русским историкам философии и исследователям архивов, я узнал, что философия советского периода — разнообразное, богатое поле конфликтующих позиций.

Вы затронули вопрос о том, в чем заключена суть советской философии и являлась ли она уникальным явлением. На мой взгляд, советская философия — это как раз тот элемент, который отличает феномен Советского Союза на всех этапах его трагического становления от феномена немецкого тоталитаризма. Возможно, главное отличие — это акцент на философи-



ское размышление. Сталину приписывают серьезные теоретические амбиции. Мне было бы очень интересно узнать ваше мнение на этот счет.

Ю.В. Пуцаев: Я с Вами совершенно согласен. Например, известно, что библиотека Сталина составляла более 20 тысяч томов научных работ по самым разным областям знания, художественных книг и т.д. На полях многих книг есть его пометки. А Гитлер читал только книги по истории Германии и труды военных теоретиков. И в теоретическом и интеллектуальном плане он — просто ничтожество по сравнению со Сталиным, Лениным, Марксом. Понятно, что Сталин не философ, а, скорее, идеолог. Но тот же Зиновьев совершенно верно, на мой взгляд, заметил, что, например, статья “Марксизм и вопросы языкознания” — это идеологический шедевр. У Сталина было удивительное чувство идеологической нормы.

В. Киссель: Сегодняшняя дискуссия побуждает обратить внимание на очень важные для дальнейших обсуждений этого вопроса сюжеты. В частности, вы сказали, что большевизм как советская философия был преемником европейского Просвещения, однако превратился в нечто ему прямо противоположное.

С.Н. Корсаков: Если говорить об идеалах Просвещения, то я думаю, что их как раз не хватает в наше время. Надо к ним возвращаться. И не только к идеалам Просвещения, но и к ренессансным идеалам. Магистральное идеологическое направление должно быть таким, и оно объединит, мне кажется, всех рационалистически мыслящих людей и гуманистов. Это моя позиция относительно идеалов Просвещения.

Что касается Сталина, коллега совершенно верно сформулировал эту проблему. Был ли возможен социализм без сталинизма? Если бы у меня был ясный окончательный ответ, я бы его высказал, но я не уверен ни в каком ответе: ни в положительном, ни в отрицательном. Единственное с чем я не могу согласиться — это с какими-то преувеличенными оценками интеллектуальных возможностей Сталина. У Сталина не было другого выхода. До него в партии был вождь, который был выдающимся философом, Сталин занял его место. Он вынужден был позиционировать себя тоже как выдающегося философа. При том сами его философские взгляды — если о них можно говорить — резко отличались от ленинских. В каком отношении? Я Вам рассказывал, почему Ленин вступил в борьбу с махистами. Он защищал гегельянскую версию марксизма. Сталин резко отрицательно относился и вообще к Гегелю, и к гегелевской диалектике. Понятно, что он сам написал эти несчастные странички в “Кратком курсе”, касающиеся философии, изуродовав там все, что можно. Но есть записи его бесед с идеологами, и там он говорит по поводу одного из текстов: «Вы тут особенно не балуйтесь вот этими выражениями “противоречие”. Это гегельянская терминология. Этого делать не надо». Такие вот личные оценки.

Мне удалось разыскать правнучку Я. Стэна — это человек, которого Сталин приглашал к себе домой, чтобы тот помог ему ликвидировать философскую безграмотность и научил азам диалектики. Стэн пытался это делать и рассказывал об этом своей жене, а я беседовал уже с правнучкой, которая жила вместе со своей прабабушкой и потому все это запоминала. И запомнила, что. Стэн, который, как и Сталин, был большевиком с дореволюционным стажем, рассказывал, что он говорил Сталину: “Коба, ты дурак!”. Я опять же не берусь это комментировать, но говорил он об этом не один раз. Стэн несмотря на свое латышское происхождение был человеком эмоциональным и чуть не за грудки хватал Сталина, пытаясь вбить ему эту гегелевскую диалектику, за что через несколько лет получил пулю так же, как и его коллеги. Такая вот оценка по рассказам свидетелей. У Сталина было катехизическое мышление. То, что сейчас коллеги назвали выдающимся идеологическим текстом, — один из его образчиков.

Ю.В. Пушаев: Я призвал бы внимательно почитать и перечитать Сталина и попытаться в чем-то переосмыслить эту фигуру. Его самая первая крупная работа, написанная еще в 1906 году, — это “Анархизм или социализм?” Это апология диктатуры пролетариата как необходимой жесткой власти. А вторая крупная работа, тоже дореволюционная, 1913 года, — “Марксизм и национальный вопрос”. А ведь они положили начало его, так сказать, основным жизненным занятиям или трендам — это вопросы государственного строительства и национальные проблемы. Для него это были ведущие темы с самого начала его революционной деятельности. Тут есть своя четкая и любопытная логика.

С.Н. Корсаков: Юрий, вот именно к этому я бы призвал. Надо бы обратиться к человеку, который сумел бы сопоставить эти тексты Сталина с текстами австромарксистских теоретиков национального вопроса и посмотреть степень заимствований, имеющихся у Сталина. Потому что это был его образ жизни: воровать идеи, а потом убивать тех, у кого они были сворованы.

В. Киссель (д-р филос. наук): Да, я согласен. Я тоже думаю, что это очень важное уточнение. Он, по всей вероятности, не обладал выдающимися интеллектуальными способностями. Однако его постоянный интерес к теории и очень практичное применение этой теории как нельзя лучше отвечали потребностям идеологии. Это свидетельствует об определенных способностях.

С.Н. Корсаков: Абсолютно верно. Вы угадали. Это как раз тот упрек, который Стэн в статье в “Комсомольской правде” публично сделал Сталину: практицизм, превращение теории, как писал Стэн, — в дубину, которую держат в руках хватательные органы разной длины. И вот этот практицизм как раз и стал водоразделом между философами-деборинцами и Сталиным и теми, кто пошел за ним.



Ю.В. Пуцаев : Мне кажется странным говорить про человека, который руководил таким огромным государством, а потом и целым советским блоком, столько всего держал в голове, что у него были не очень высокие интеллектуальные способности.

Ю.В. Синеокая: Мы плавно перешли к вопросам. Пожалуйста.

Из зала: Обшались ли философы советской эпохи с композиторами и писали ли какие-то известные работы по вопросам музыки?

Ю.В. Пуцаев: Известно, что Лосев однажды приходил к Ильенкову домой и они вместе слушали Вагнера. А.А. Тахо-Годи пишет об этом в биографии Лосева, изданной в ЖЗЛ. Кстати, интересны воззрения Лосева на проблему музыки в Советском Союзе. Он их выразил в повестях, которые писал “в стол” и которые были изданы только после его смерти. Их случайно нашли в его бумагах, об их существовании даже не знали домашние. Там высказывается идея, что в Советском Союзе не должно быть никакого “искусства ради искусства”, никакой неутилитарной музыки — только военные и трудовые марши. То есть, доводится до абсурда платоническая логика советского государства. В этом очевидна ирония его мысли.

Из зала: Не кажется ли Вам, что говорить о советских философах — это все равно, что говорить о классовой природе физики, химии. Если, конечно, это философы, а не идеологические работники. “Идеологический философ” — это, наверное, все-таки в кавычках. Это первый вопрос. Второй: как вообще можно говорить о какой-то марксистской философии, если Маркс не признавал философию, практически от нее отказывался.

Ю.В. Пуцаев: Попробую ответить на ваш первый вопрос — о смысле понятия “советский философ” как я его вижу. На мой взгляд, конечно, были философски одаренные люди, которые одновременно были коммунистами и марксистами. Они жили в советское время, в Советском Союзе, являлись членами КПСС и были сознательными сторонниками коммунистической идеологии. Ну так как их еще назвать, учитывая, что у коммунистической идеологии был философский базис, который они разделяли? Философия разнообразна. Есть философия христианская, есть атеистическая, есть восточная. Почему мы должны стесняться терминов “коммунистическая философия” и “советская философия”? Что было, то было.

С.Н. Корсаков: Можно взять любого советского философа и “разделить” его на философа и идеолога. В ком-то идеолог занимает 100%, а в ком-то 100% занимает философ. Но коллега не учитывает, что можно взять человека, который является философом на 100% — я думаю, что это Ильенков, никто с этим спорить не будет, — и поскольку он разделяет некую совокупность идей, то тем самым окажется, что он — человек идеологизированный. Но идеологом он при этом не будет.

А что касается второго тезиса, то я сегодня рассказывал о махистах, о Бермане. Это определенная линия в рамках марксизма, которая исходит именно из того, что Маркс отбросил философию и конструировал позитивную науку об обществе и природе. Я придерживаюсь другой позиции — той, которая была выражена Плехановым и Лениным. Просто вы продолжаете определенную линию. Она живет.

Из зала: У меня два вопроса. Первый. Со времен расцвета русской религиозной философии прошло, допустим, лет 100, но до сих пор эти философы и их тексты вызывают интерес, издаются, интерпретируются, участвуют в интеллектуальной жизни. Как вы думаете, что останется из вот этой советской философии, которую Вы так хорошо знаете, в ближайшие двадцать лет? Какие темы, тексты не останутся достоянием одних лишь историков философии, а будут востребованы философами, интеллектуалами того времени, разрабатывающими актуальные проблемы?? И второй вопрос. Между дореволюционной философией и советской философией есть разрыв. А вот между советской и постсоветской российской философией есть какая-то преемственность или тоже разрыв? И что может быть актуальным? Какие темы, какие направления?

Ю.В. Пуцаев: Я бы попробовал ответить на первый вопрос. Мне, честно говоря, кажется, что советская философия будет больше представлять интерес для истории. Может быть, не только для историков философии, а вообще для историков культуры, историков общественной мысли в широком смысле и историков интеллектуальной культуры.

На мой взгляд, советская философия вряд ли получит в будущем серьезное реальное творческое продолжение. Слишком тесно она была завязана на советский государственный строй и на определенное политическое мировоззрение, за которыми, правда, стояла своя метафизика, свое специфическое понимание того, что такое бытие, что такое истина, и что такое человек. Но советская философия, ее история очень поучительны, из них можно извлечь важные уроки. В этом смысле, я считаю, ее изучение будет представлять интерес.

С.Н. Корсаков: Здесь разные ситуации: русская религиозная философия попала сегодня в политический мейнстрим и оказалась востребована независимо от ее качества. А мне в моей работе по истории советской философии приходится постоянно биться головой об стену. Это не мейнстрим. Ожидать, что сейчас пойдет волна интереса к этому, я не могу. Другое дело, что возможно вызвать интерес у интеллектуалов к тем или иным текстам или персоналиям. С моей точки зрения, наиболее интересное, что было в советской философии, — это линия на разработку диалектической логики. Это мое личное мнение, с которым, я думаю, многие не будут согласны.

А насчет преемственности между советской и постсоветской философией, — я вообще считаю, что, например, неслу-



чайно на рубеже 80-х–90-х годов возник столь сильный интерес к “Вехам” — понадобился пример такой вот воинствующей смены взглядов. Причем такой смены, за которую не только не было бы стыдно, но можно было бы ею гордиться. И вот сюда попала и русская религиозная философия — как подпитка такой пертурбации в сознании.

И не с точки зрения идейной приемлемости надо подходить к вопросу о советской и постсоветской философии, а с точки зрения уровня и качества философских исследований. Вот это было и унаследовано, и расширено. С моей точки зрения, современная философия как она представлена в нашем Институте — это очень высокий уровень философских исследований. С середины 50-х годов он шел только в гору, и спадов здесь не было. А идеологическое наполнение менялось, могло быть разным.

Из зала: Исследовали ли вы как часто употреблялись в советской философии понятия “диалектический материализм” и “материалистическая диалектика” — это ведь не одно и то же?

С.Н. Корсаков: Я вам одним штришком отвечу. Мао Цзедун свою философскую премудрость почерпнул из книжки Айзенберга и нескольких других ленинградских советских философов, которых потом всех расстреляли. Мне приходилось беседовать с аспиранткой из Китая. Назовешь ей фамилию Айзенберг — она кивает, улыбается и говорит: “Азейбао, Айзенбао”. А спроси сейчас у кого-нибудь из наших философов, в том числе и петербургских, знают они такого Айзенберга? А это был декан философского факультета ЛИФЛИ. Так вот, они первое издание в 1931 году выпустили под названием “Диалектический материализм”, а в 1932 году была уже “Материалистическая диалектика”. А тексты те же.

Из зала: У меня два вопроса или замечания о том, что отличает советскую философию. Первое — такого количества людей, работавших как философы, не было нигде. В каждом учебном заведении кафедра философии, философия преподавалась всем студентам всех специальностей. Из любой специальности человек мог поступать в философскую аспирантуру. Вторая особенность — это вариативность региональная, национальная и даже международная. Появились проекты своих локальных, региональных, национальных философий на языках, которые до этого в философии никак не были представлены. Можно ли считать то и другое наследием советской философии, которое и сегодня сохраняется в нашей действительности?

С.Н. Корсаков: Разрешите, я отвечу на этот вопрос. Действительно вы в точку попали. Именно этим я сейчас и занимаюсь. У меня сейчас в работе проект Биобиблиографического словаря советских философов, который я за несколько лет хочу сделать. Получается около 1400 персоналий — тех, кто активно проявил себя в философии с середины 1920-х по середину

1950-х гг. Это не то, что Петр Васильевич Алексеев делал на основе некрологов или анкет. Я хочу это сделать на основе архивного материала. Когда я обратился к этой задаче, то, конечно, вначале работал с персоналиями из Института философии, с философского факультета МГУ, а потом понял, что нельзя так подходить. Если мы берем реальную философскую жизнь, общение философов, то мы должны брать весь комплекс участников этого общения, а не выборочно заниматься только теми, кто как-то где-то почему-то остался. А коли так, то нужно задействовать весь этот региональный срез. Я попытался поднять биографии заведующих кафедрами провинциальных вузов. Между прочим, зав. кафедрой философии вуза — это номенклатурная должность, которая до 1956 года утверждалась в ЦК партии. И человек, который на эту должность поступал, заполнял соответствующие анкеты и документы, которые шли в ЦК КПСС и дальше хранились в Центральном партийном архиве. С 1956 года, после XX съезда, эта должность перестала входить в номенклатуру ЦК. Но все равно это назначение обсуждалось, регулировалось, утверждалось на региональном уровне.

Что касается национальных кадров, то, действительно, мы все, кто жил в это время, это помним, это очень хорошо видно через систему воспроизводства кадров, через систему образования. А вот выстраивание институций шло следом, потому что поначалу кадров не было. Когда примерно создавались эти институты философии в национальных республиках? Это вторая половина 40-х — первая половина 50-х годов, где раньше, где позже. И там они, действительно, искали каких-то своих мыслителей и как-то находили у них философские идеи. Кстати, М.А. Маслин¹ напрасно иронизирует по этому поводу: то же самое делала его кафедра в отношении русских авторов. Везде это было в отношении любых национальных традиций.

Что касается повсеместного преподавания философии, — в этом — положительная сторона советской философии. Человек, занимающийся любой профессиональной деятельностью, должен иметь общее мировоззрение, общие мировоззренческие взгляды, с которыми надо работать. Почему-то думают, что на велосипеде нужно учиться кататься, а вот учиться мыслить и формировать мировоззрение не обязательно — оно само сформируется. Вот в советское время и занимались этим профессионально, и слава Богу, что эти кафедры везде пока сохранились в том или ином виде.

Ю.В. Синеокая: Коллеги, большое спасибо за активное и заинтересованное обсуждение.

*Фотографии Е.С. Марчуковой,
фотоматериалы из архива Ю.В. Синеокой*

¹ Маслин М.А. Место кафедры истории русской философии в российском философском сообществе // Российское философское сообщество: история, современное состояние, перспективы развития. М., 2015. С. 43.



АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ. РЕПЛИКИ

**Емельянова
Наталья**

Николаевна — кандидат политических наук, научный сотрудник научно-организационного отдела Института философии РАН.

E-mail:
nata.emelyanova86@gmail.com

**Летняков
Денис**

Эдуардович — кандидат политических наук, старший научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

E-mail:
letnyakov@mail.ru

Лисицкий А.В. — кандидат культурологии, директор библиотеки им. Ф.М. Достоевского

¹ См. проект “Основы государственной культурной политики”, разработанный в 2014 г. Министерством культуры РФ [6].

СКОЛЬКО НА ЗЕМЛЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ? УНИВЕРСАЛИЗМ VS МУЛЬТИЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД

DOI: 10.7868/S0236200718040077

Участники: Н.Н. Емельянова ©2018, Д.Э. Летняков ©2018
Ведущий — А.В. Лисицкий

А.В. Лисицкий: Добрый вечер, дорогие друзья. Сегодня, к сожалению, бессменный лидер нашего лектория Юлия Вадимовна Синеокая не может участвовать в собрании, так что ее роль возьму на себя я. Сегодня в рамках реализуемого проекта нас ждет настоящий интеллектуальный поединок: универсализм против мультицивилизационного подхода. Речь пойдет о том, сколько на Земле цивилизаций. Будут представлены разные точки зрения, и, я уверен, диспут получится интересным.

Д.Э. Летняков: Спасибо. Мы решили, что начну я, задав общее направление дискуссии. Почему мы в принципе решили поговорить об этой теме? Дело в том, что мультицивилизационный подход сегодня явно в моде, в том числе и в России. Очень активно цитируется С. Хантингтон с его концепцией “столкновения цивилизаций”, не одно переиздание за последние годы выдержала книга Н.Я. Данилевского “Россия и Европа”, а понятия вроде “культурно-цивилизационный код России” входят уже в официальные документы¹. Действительно ли современный мир состоит из множества локальных цивилизаций, которые принципиально различаются между собой какими-то культурными основаниями, ценностями, особенностями жизненного уклада и т.д.? Два возможных ответа на этот вопрос мы обозначили как “универсализм” и “мультицивилизационный подход”.

Иначе говоря, наша дискуссия будет строиться вокруг вопроса о том, как стоит употреблять слово “цивилизация” — в единственном числе или во множественном. Должны ли мы говорить о единой мировой цивилизации или все-таки о разных цивилизациях. Я в этом споре буду отстаивать идеи универсализма.

Я полагаю, что для обозначения многообразия человеческого рода вполне достаточно понятия “культура” (мы можем говорить о русской, французской, китайской культуре и т.д.),

а за словом “цивилизация” лучше сохранить тот изначальный смысл, который оно имело в эпоху Просвещения, когда о цивилизации говорили как о том, что противоположно варварству, некультурности. И, с вашего позволения, я обозначу несколько тезисов в обоснование своей точки зрения.

Первый тезис. Мультицивилизационный дискурс обычно возникает как *политико-идеологический* ответ на какой-то вызов. Скажем, работа Н.Я. Данилевского “Россия и Европа” не случайно появилась вскоре после Крымской войны. Эта война, как мы помним, стала мощным потрясением для всего российского общества, и многих тогда неприятно поразило, что практически вся Европа в этом конфликте консолидировано выступила против России, предпочтя поддержать мусульманскую Турцию. В результате возник соблазн осмыслить противостояние между Россией и Европой не в геополитической, а в цивилизационной логике, то есть увидеть здесь не борьбу за конкретные интересы в определенном регионе, а посчитать, что вражда Запада к России предопределена принадлежностью к разным цивилизациям, или, в терминологии самого Н. Данилевского, культурно-историческим типам.

Или вспомним, в каких обстоятельствах появляется концепция С. Хантингтона о “столкновении цивилизаций”. Это происходит сразу после окончания “холодной войны” — его статья в журнале “Foreign Affairs”, из которой впоследствии выросла книга, была опубликована в 1993 г., когда возникла необходимость осмыслить новый постбиполярный миропорядок, спрогнозировать природу международных конфликтов после падения коммунизма. И вот Хантингтон высказывает малодоказательную, на мой взгляд, гипотезу, что теперь все основные конфликты будут происходить по цивилизационным линиям, что границы цивилизаций станут линиями фронтов, протянувшихся через весь мир.

Далее. Почему цивилизационные теории оказались столь востребованными в постсоветской России? Мне кажется, что это тоже определенная идеологическая реакция на те трансформации, которые пережило наше общество в последние десятилетия: потеря статуса великой державы, реформы 1990-х годов, которые во многом воспринимались как реализация очередного западного проекта в российской истории, и т.д. Как результат среди части интеллектуальной и политической элиты возник соответствующий консервативный дискурс с его рассуждениями об “исконных” ценностях и традициях, о положении России в мире в качестве особой цивилизации (в разных вариантах эта цивилизация может обозначаться как русская/православная, евразийская или какая-то еще).

Аналогичным образом, для незападных обществ, вроде Индии или Китая обращение к мультицивилизационному подходу — это своеобразная попытка сохранить свою идентичность



в условиях, когда они вынуждены осуществлять догоняющее развитие по отношению к Западу, заимствовать там технологии и институты.

Второй тезис. Скептически относиться к цивилизационным теориям меня заставляет тот факт, что гипотезы и “закономерности”, которые в разное время были сформулированы в рамках этих концепций, совершенно не выдерживают критики. Так, если вспомнить авторов XIX века, Н.Я. Данилевского или К.Н. Леонтьева, то все они рассматривали развитие цивилизаций по аналогии с жизнью организмов. Как последние проходят этапы рождения, зрелости, старости и смерти, так и любая цивилизация имеет стадии возникновения, расцвета и упадка. Однажды достигнув пика своего могущества, цивилизация рано или поздно погибает. И в качестве примера все “цивилизационщики” обычно приводили Китай — некогда великую цивилизацию, которую в то время со всех сторон разрывали европейские державы, устанавливая в Поднебесной, фактически, колониальные порядки. Данилевский прямо сравнивает Китай с “дряхлым стариком”, который доживает свой век. Сегодня, когда Китай преобразается на глазах, поражая мир темпами своего развития, это звучит, мягко говоря, не очень убедительно.

Еще одна “закономерность”, которую выводит в своей книге Данилевский, — это принцип непередаваемости культурных начал и ценностей. По его мнению, ценности, лежащие в основе какой-то цивилизации, могут быть повреждены или вовсе уничтожены под воздействием другого культурно-исторического типа, однако какой-то продуктивный синтез, взаимодействие между разными цивилизациями невозможны в принципе. Мне кажется, что вся история мировой культуры убедительно опровергает этот тезис — давайте просто представим, чем была бы русская культура, не испытай она в разное время мощного влияния Византии или Запада.

Третий тезис. Честно признаюсь, мне совершенно не понятно, что же такое отдельная цивилизация, есть ли здесь вообще понятные, верифицируемые критерии, по которым одни человеческие общности получают право так именоваться, а другие нет. Напомню, что Данилевский выделяет десять цивилизаций, а в основу своей классификации кладет языковое родство. О. Шпенглер, в свою очередь, насчитывает не десять, а восемь “великих культур”, и различаются они не языками, а “прасимволами”, которые лежат в основе каждой из культур и определяют ее самобытность (например, для русской культуры таким прасимволом является бесконечная равнина) [12]. У Арнольда Тойнби двадцать одна цивилизация, главным критерием принадлежности к которым является религия, порождающая непреодолимые различия в ценностях [8] (тот же самый критерий использует и С. Хантингтон). Интересно, что у Тойнби находится место сирийской, хеттской и другим цивили-

лизациям, о которых ни Шпенглер, ни Данилевский, ни Хантингтон даже не упоминают. При этом у Хантингтона конфессиональное разделение между восточным и западным христианством явилось достаточным основанием для появления двух отдельных цивилизаций, а столь же непримиримые противоречия между шиитами и суннитами почему-то не мешают говорить о единой исламской цивилизации.

Сегодня в качестве критерия цивилизационного деления чаще всего называют ценности, присущие тем или иным человеческим сообществам. Но я сильно сомневаюсь, что мы можем говорить о некоей постоянной системе ценностей, являющейся инвариантом в развитии различных обществ, — инвариантом, который определяет их специфику в социально-политической, экономической и других сферах жизни, а сам, в свою очередь, не меняется в ходе исторических трансформаций.

Какой внеисторический набор ценностей мы можем обнаружить в российском обществе? Славянофилы, первыми пытавшиеся ответить на этот вопрос, называли, среди прочего, такие вещи, как русская соборность и патриархальные отношения между властью и обществом. Возможно, это и звучало убедительно в первой половине XIX века, но не сейчас. Ведь соборность предполагает коллективизм и солидарность, то есть готовность людей к взаимопомощи, а мы вместо этого видим, что современное российское общество крайне разобщено и атомизировано; все социологи констатируют, что социальный капитал находится у нас на крайне низком уровне. То же самое касается и патриархального характера российской власти. Все славянофилы были твердо убеждены, что революция — это “призрак западного мира”, которому имманентно присущ конфликт между властью и обществом, в России же царь — национальная святыня, отец народа. Сегодня, имея перед глазами историю XX в. с революциями и царевбийством, трудно уже всерьез воспринимать эту политическую концепцию.

На мой взгляд, рассуждая о ценностях, свойственных той или иной цивилизации, мы часто склонны основываться всего лишь на наборе расхожих стереотипах. Скажем, если провести небольшое социологическое исследование даже в этом зале, спросив, с чем у присутствующих ассоциируется исламская цивилизация, думаю, что подавляющее большинство назовет высокий уровень религиозности, нетерпимость, консерватизм, угнетенное положение женщин и что-то еще в этом духе.



А.В. Лисицкий,
директор
библиотеки



Но мы как-то забываем, что те же самые характеристики были вполне релевантны в отношении многих стран Запада еще каких-нибудь 200 лет назад, и то, что сегодня кажется специфической ислама как такового, на деле может объясняться задержкой модернизационных процессов в мусульманских странах или какими-то иными факторами, не связанными с пресловутым “культурно-цивилизационным кодом”.

Также я хотел бы обратить внимание, что даже внутри отдельных стран и регионов в каждый момент времени можно обнаружить сосуществование различных субкультур и ценностных блоков. Сошлюсь хотя бы на известную статью Н. Зубаревич о “четыре России”, в которой автор показывает, что, на самом деле, вместо одной России сегодня существуют “три или даже четыре” [4] России, живущие едва ли не в разных эпохах, если оценивать уровень их экономического и социального развития, что, естественно, сказывается и на менталитете местного населения. Это Россия городов-миллионников, Россия средних промышленных городов, Россия малых городов и сельской местности, а также Россия дотационных регионов Северного Кавказа и Южной Сибири. Похожую по пестроте картину мы увидим, если попытаемся провести анализ ценностных установок жителей разных регионов Турции, США или любой другой сколько-нибудь крупной страны. Что же тогда говорить о таких макросообществах, которые предлагают называть цивилизациями!

И, уже завершая, выскажу *последний тезис*. У меня есть не только методологическая, но и, я бы сказал, мировоззренческая претензия к цивилизационному подходу: мне кажется, что предпочтительнее говорить о том, что объединяет людей, а не разъединяет их, хотя бы потому, что для преодоления многочисленных конфликтов и войн в мире нам всем очень важно вырабатывать некую общечеловеческую идентичность. Любой же акцент на нации, религии, цивилизации и пр. льет воду на мельницу тех, кто хочет людей разделить. Если вспомнить в очередной раз работу Данилевского “Россия и Европа”, то в ней он прямо пишет, что “до сих пор... не было ни одного общечеловеческого события, да, вероятно, никогда и не будет” [3, с. 124]. Цивилизационный подход, таким образом, вообще стремится отказаться от разговора об общечеловеческом, о всемирной истории, вместо которой нам предлагается бессмысленная череда рождения и смерти локальных цивилизаций, каждая из которых никак не связана с другими.

Но действительно ли не существует никакого общечеловеческого события или явления? Возьмем такой феномен, как модернизация. По ряду причин, которые сейчас нет возможности обсуждать, он изначально возник на Западе. Но после того, как Запад перешел к обществу современного типа, проблема модернизации стала тем вызовом, на который так или иначе должны были отвечать все страны просто потому, что это стало

вопросом их выживания и конкурентоспособности. Если вы проигнорируете этот вызов, вы окажетесь мировым аутсайдером — отсюда все эти мучительные попытки догоняющего развития в отечественной истории. Разумеется, разные общества по-своему отвечали на модернизационный вызов, не случайно социологи и социальные философы говорят о национальных моделях модернизации, но все равно речь идет о движении разными путями к какой-то одной цели. Кроме того, в качестве общечеловеческих ценностей, к которым апеллируют сегодня в разных странах и частях света, я также называл бы демократию и права человека.

Подводя итог, подчеркну еще раз, что, на мой взгляд, концепт “локальных цивилизаций” принадлежит скорее сфере политики и идеологии, нежели сфере науки. Разумеется, это не значит, что мы не можем использовать понятия вроде “европейская/китайская цивилизация” для того, чтобы подчеркнуть некую культурно-историческую специфику определенного региона. Речь идет лишь о том, чтобы не обращаться с “цивилизацией” как со строгим научным понятием, не пытаться строить на этой базе какие-то объяснительные модели, прогнозировать развитие международных отношений, как делал, скажем, Хантингтон. Короче говоря, я бы посоветовал обращаться с этим концептом крайне осторожно. На этом я, пожалуй, закончу и передам слово Наталье Николаевне.

Н.Н. Емельянова: Спасибо. Итак, со стороны Дениса Эдуардовича наряду с тезисами в защиту универсализма прозвучали серьезные обвинения в отношении цивилизационного подхода. Среди них я бы особо выделила конфронтационность, выраженную в противостоянии и противоборстве вплоть до прямого столкновения по причине отнесения к той или иной цивилизационной идентичности. Также одна из основных претензий заключалась в том, что цивилизационный подход не видит единого вектора или сценария развития в общепланетарном масштабе, что делает его непродуктивным и в определенной степени даже опасным и идеологически обусловленным.

Более того, речь шла о принципиальной ненужности такой категории, как “цивилизация”, в целом. Следуя логике Дениса Эдуардовича, необходимо поставить знак равенства между категориями “культура” и “цивилизация”, и тогда мы можем спокойно идти в некий мир глобального и универсального. Однако вот здесь на первом шаге мы как раз и спотыкаемся. Если бы под культурой подразумевался исключительно универсум артефактов (вещественных, имеющих художественную, эстетическую ценность), то, возможно, мы и могли бы рассуждать о цивилизованном состоянии как о принадлежности к той или иной культуре. Но можно ли сводить культуру исключительно к универсуму артефактов? Ведь культура — это еще и особая социальная ткань, которая определяет социальное взаимодействие, объединяя общественный организм. Цивилизацию



в этом аспекте можно рассматривать как особое надкультурное образование, которое объединяет и интегрирует социальную ткань поливариативности культур. В цивилизации, таким образом, могут сосуществовать несколько культур, объединенных под эгидой доминантной. Это очень важный момент, который мне бы хотелось зафиксировать. Цивилизация — более объемное понятие, которое включает в себя, в числе прочего, и культуру. Цивилизация также представляет собой отдельное аксиологическое пространство надэтнического характера, которое сформировалось под воздействием различных геополитических факторов.

Итак, понятия “культура” и “цивилизация” взаимосвязаны, но не тождественны. Моя позиция такова: оперируя категориями “цивилизация”, мы не приумножаем сущности сверх необходимого, но получаем важный инструментарий для анализа того, почему, как, каким образом несколько культур могут сформировать общее социальное пространство и социальное время.

И несколько слов о том, может ли применяться цивилизационный подход в идеологических целях, в том числе для того, чтобы аргументировать превосходство? Думаю, что да. Как, впрочем, и любой другой ментальный конструкт, если он радикализирован, упрощен и тем самым урезан в своих аргументационных возможностях.

Один из ярчайших примеров радикальной политизации ментальных конструктов — ситуация с наследием Фридриха Ницше. Был ли Ницше идеологом национал-социализма в Германии? Конечно, нет. Его сверхчеловек, аллегория “белокурой бестии, великолепной, жадно стремящейся к добыче” были тонкими интеллектуальными призывами к индивидуальному духовному поиску и самосовершенствованию и ничего общего не имели с общей расовой теорией, воспеванием войны или “чистоты крови”. Схожим образом редуцированное описание цивилизационного подхода заставляет постулировать присущую ему, якобы, конфронтационность, утверждение изначальной враждебности цивилизаций друг другу. Да, действительно, классики цивилизационного подхода Шпенглер и Тойнби отмечали, что цивилизации формируют свое бытие в контексте отношений “свой—чужой”. Позднее Хантингтон развил этот посыл в своей шумевшей работе “Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка” [11], прогнозируя эскалацию конфликтов в зонах так называемых цивилизационных разломов. Однако указанная конфронтационность — это только один из возможных сценариев взаимоотношений цивилизаций. Замечу, нежелательный сценарий. Сценарии интеракций цивилизаций могут развиваться в самых разных направлениях. В качестве противоположных полюсов имеющегося спектра альтернатив можно обозначить конфронтацию и абсолютно индифферентное отношение друг к другу. Между



этими крайностями спектра лежат другие “краски”, другие возможности межкультурных интеракций.

Теперь по поводу замечания о том, что цивилизационный подход — это еще и попытка “сохранить лицо”, главным образом со стороны незападных стран. Не вижу ничего плохого в стремлении “сохранить лицо”. Даже если оставить в стороне вопрос, откуда у вас право под своим весьма специфическим углом рассматривать проблемы мирового развития, “сохранение лица” — важная форма сохранять невидимые границы в мире, где реальные границы трансформируются под воздействием информационно-коммуникационных технологий, движения товаров, услуг, человеческих ресурсов.

Современный мир — это еще и огромное конкурентное пространство, на котором разворачивается постоянная борьба за военное превосходство или экономическое лидерство. Не являются исключением и ценностные системы, формируемые в монокультурном или поликультурном вариантах. В последнем случае мы имеем дело с ценностными системами и моделями развития цивилизационного типа. По сути, разговор о разных и одновременно равнозначных культурно-исторических типах (цивилизациях) — это разговор о различных вариантах глобальной интеграции.

Со своей стороны, я также хотела бы сформулировать несколько претензий к универсальному подходу.

Первое. Сегодня уже неоднократно прозвучали упоминания С. Хантингтона, который особое внимание в своей исследовательской деятельности уделял так называемым разломам между цивилизациями. Сложные политические процессы на этих разломах обстраиваются, по мнению Хантингтона, с окончанием Холодной войны. Этот сценарий ведь появился не на пустом месте...



Когда представители универсализма говорят, что мы сейчас живем в постбиполярном мире, в котором из двух альтернатив развития у нас осталась только одна универсальная цивилизация (если вообще оперировать “цивилизация”), то они имеют в виду универсальную цивилизацию либеральной демократии. Я вижу здесь элемент лукавства, потому что даже в биполярном мире холодной войны не все было так просто в плане лишь двух возможных альтернатив. Действительно, страны делились по каким-то политико-идеологическим моментам, но одновременно существовало Движение неприсоединения, и постколониальные страны переживали национальный подъем, предлагая свою политическую повестку. Эта повестка, правда, не была в должной мере востребована, находясь в тени противостояния двух масштабных идеологических систем. Но, тем не менее, она существовала, став важной платформой для самоидентификации многих постколониальных стран, в том числе и в цивилизационном ключе. Резюмируя, отмечу, что универсальная цивилизация, или глобализация по типу универсальной культуры, производимая в рамках либеральной демократии, — это достаточно надуманный концепт.

Второе. Различные представители универсального подхода (О. Тоффлер [9], Д. Белл [1], Ф. Фукуяма [10]), отсылая нас к “завоеваниям” индустриального и постиндустриального обществ, исходят из того, что увеличение экономической взаимозависимости, порождаемое усиливающимся взаимодействием в области торговли, финансовых потоков, инвестиций, коммуникаций и масс-медиа, формирует пространство единой универсальной культуры общепланетарного масштаба, которая, условно говоря, ведет человечество к всеобщему миру и процветанию. Однако действительно ли высокий уровень взаимозависимости, например, в мировой торговле, снижает вероятность конфликта? Здесь мне бы хотелось привести конкретный исторический пример. Обратимся к 1913 году. Это, как известно, канун Первой мировой войны. Так вот, в 1913 году объем мировой торговли был самым высоким за предшествовавшее пятидесятилетие. А в следующие пять лет народы стремительно уничтожали друг друга, причем в масштабах до сих пор истории неизвестных... В этой связи утверждение, что взаимозависимость, обусловленная экономико-технологическими прорывами, есть абсолютная панацея от возможной конфронтации, кажется весьма уязвимым.

Д.Э. Летняков: Буду отвечать по порядку. Сначала в отношении того, что невозможно отказаться от понятия “цивилизация”, потому что есть некая надкультурная общность. Тут мы опять упираемся в тот самый вопрос о критериях выделения и границах этих общностей. Давайте зададимся вопросом, где кончается европейская наднациональная общность? Сегодня мы привыкли воспринимать такую страну, как Германия, неотъемлемой частью европейской цивилизации, но для самих

немцев еще сто лет назад это было совершенно неочевидно. Или другой пример — Беларусь. Для теоретиков отечественного цивилизационного подхода эта страна, конечно же, принадлежит к православной или славянской цивилизации, но для многих людей в самой Беларуси, особенно среди интеллигенции, эта страна — часть европейской цивилизации, ее форпост на Востоке. Если вы посмотрите высказывания такого деятеля современного белорусского национального движения, как Зенон Позняк, то вы там увидите все эти рассуждения. В вашем выступлении я, к сожалению, так и не услышал ответа на вопрос о внятных критериях выделения цивилизационных общностей. Например, вы профессионально занимаетесь Индией. Можете ли вы ответить на вопрос, где проходят границы индийской цивилизации — ограничиваются ли они сегодняшним государством Индия или они шире? И что вообще такое — быть представителем индийской цивилизации?

Н.Н. Емельянова: Я хотела бы сразу ответить. Потому что это очень важное замечание, и, действительно, я упустила этот момент в своем выступлении.

С точки зрения цивилизационного подхода, цивилизационное пространство формируют три ключевых компонента: это язык, религия и доминантная культура. Эти же компоненты можно определить и как основные критерии выделения цивилизационных общностей. В зависимости от того, какие из них берутся за основу классификации, колеблется количество выделяемых цивилизаций применительно к тому или иному историческому периоду. Некоторые культурно-исторические общности в одной классификации могут оказаться самостоятельными цивилизациями, в другой — субцивилизациями. Например, Тойнби в развитии исторического процесса выделяет 21 цивилизацию. Основным критерием у него выступает религия, а в качестве дополнительного критерия он вводит территориальную удаленность от места возникновения [7]. Далее Тойнби сужает перечень цивилизаций до 13, мотивируя это тем, что из 21 сложившейся в течение человеческой истории цивилизации 13 продолжают развиваться. Противоречие ли это? Мне думается, напротив, это понимание того, что исторический процесс определяется развитием и связанными с ним трансформациями. Я, однако, не разделяю мнения Тойнби и других сторонников цивилизационного подхода (Данилевского, Шпенглера и др.) об обязательном циклическом развитии культурно-исторической общности. Но это отдельная тема.

В современных дискуссиях нередко выделяют цивилизации Моря и цивилизации Суши. Однако в этих классификациях преувеличивается роль геополитических компонентов, которые к тому же часто истолковываются в контексте якобы predeterminedного геополитического противостояния.

Что касается современности, то в настоящее время можно говорить о нескольких крупных цивилизациях, которые могут



претендовать на общемировое значение. Применяя несколько критериев выделения цивилизационных общностей, думаю, можно говорить о западной, китайской, индийской, исламской, буддийской и латино-иберийской цивилизациях. Самостоятельную роль этой последней нередко ставят под сомнение. Однако существование огромной испаноговорящей общности, в которую глубоко инкорпорированы элементы как индейских культур, так и христианской культуры (в католическом понимании), позволяет рассматривать страны Латинской Америки с цивилизационных позиций. Отдельное существование российской цивилизации (в формате ли восточно-христианской, православной цивилизации или т.н. тюркско-славянского синтеза) — вопрос дискуссионный. Полагаю, что одной религии как критерия для выделения российской цивилизации недостаточно. Тем более если учитывать ту ломку, которой подверглось православие в СССР в течение XX века. Для полноценного анализа перспектив российской цивилизации в современном мире необходима расширенная система оценок.

Об этом интересно размышляет в своих работах В. Межуев [5].

Теперь относительно Вашего вопроса об индийской цивилизации. Без сомнения, ее границы шире. Более того, они выходят за рамки южноазиатского субрегиона и Юго-Восточной Азии. Индийская диаспора — вторая по численности в мире после китайской. При этом у индийской диаспоры, разбросанной по всему миру, есть одна интересная особенность, которую отмечают многие исследователи: ее представители гораздо легче, чем хуацяо (представители китайской диаспоры), встраиваются в социальную жизнь новой родины, одновременно стараясь максимально не терять связь со своей прежней родиной, не терять ценности индуизма, джайнизма, сикхизма и других индийских религий. Своеобразным системообразующим компонентом индийской цивилизационной идентичности является такой элемент, как “дхарма”, то есть обязательства человека в связи с принадлежностью той или иной социальной общности, что прямо противоположно ценностям индивидуальной свободы.

Д.Э. Летняков: А как насчет африканской цивилизации?

Н.Н. Емельянова: Сложный вопрос. И неожиданный. Полагаю, что об африканской цивилизации следует говорить в категориях прогнозов на будущее.

Понимаю, в чем каверзность вопроса. На заре истории именно африканский континент породил мощнейшую египетскую цивилизацию. Сейчас Северная Африка — это пространство исламской цивилизации. Применительно к так называемой “Черной Африке” можно рассуждать только о родо-племенных отношениях, вообще-то, о догосударственном состоянии. Это ситуация варварства со всеми вытекающими последствиями. Хотя Хантингтон выделял Африканскую цивилизацию в качестве одной из противоборствующих в мире ци-

визаций, помимо восьми основных (Западной, Исламской, Православной, Сино-Китайской, Индуистской, Латиноамериканской, Буддистской и Японской). Но и он все же смотрит на Африканскую цивилизацию в большей степени как возможную цивилизацию, отмечая, что “на Черном континенте явно происходит формирование самостоятельной геополитической общности”, но, тем не менее, этот континент пока еще спит [11, с. 84].

Д.Э. Летняков: Если идти дальше по Вашим замечаниям, то следующий Ваш контраргумент заключался в том, что я придаю слишком большое значение конфронтационности цивилизационного подхода. Но мне-то как раз кажется, что многие его теоретики сознательно делают акцент именно на борьбе, столкновении цивилизаций. На этом, например, построена сама концепция Хантингтона в одноименной книге. Данилевский также доказывал, что в основе взаимоотношений всех культурно-исторических типов лежит вражда, потому что любая цивилизация так или иначе стремится к экспансии.

Далее, Вы сказали, что для незападных стран цивилизационный подход — это возможность быть услышанными. Думаю, это замечание как раз работает на обоснование моей идеи о том, что разговор о цивилизациях — это сегодня элемент национального брендинга для ряда стран, ресурс их “мягкой силы” и, таким образом, цивилизация — это не научный, а скорее идеологический конструкт.

Наконец, что касается вашей критики универсалистского подхода в моем изложении. Я думаю, что степень моего западноцентризма все-таки преувеличена. Я вовсе не считаю, что единственная задача незападных обществ — это старательное копирование передового опыта Европы или США. Конечно, в мире есть и будет разнообразие, в том числе на путях социального и политического развития. Весь вопрос в том, *каким языком* это разнообразие следует описывать. Мои претензии к цивилизационному подходу основываются не на том, что его теоретики утверждают, будто Китай и Индия фундаментально отличаются от Франции или Норвегии. С этим невозможно спорить. Проблема здесь в *эссенциализации* понятия “культура” и “цивилизация”, то есть в обращении с ними как с чем-то само собой разумеющимся, как с какой-то объективной данностью.

Чтобы было понятно, о чем идет речь, приведу один пример. Я не случайно задал вопрос о границах индийской цивилизации — мне вспомнилось известное эссе И. Валлерстайна “Существует ли в действительности Индия?” [2]. Валлерстайн рассуждает там следующим образом: мы говорим сегодня об Индии, об индийской культуре, реконструируя ее историю с древнейших времен, ищем какие-то цивилизационные, исторические и иные особенности, которые проявлялись в индийском обществе на протяжении веков и предопределили его специфику, но забываем при этом, что Индия (сюда, впрочем,



можно подставить название любой другой страны) в том виде, в каком она сложилась сегодня, — следствие случайного стечения целого ряда исторических обстоятельств. Если бы история Индостана и, шире, Южной Азии пошла бы по-другому, от Индии могли бы не отделиться Пакистан и Бангладеш, и тогда границы индийской культуры и цивилизации в нашем восприятии были бы шире сегодняшних. Или же, напротив, на месте нынешней Индии могло бы образоваться два государства (Валлерстайн предлагает для них условные названия Хиндустан и Дравидия), и тогда бы мы сейчас рассуждали об особой культуре и менталитете хиндустанцев и дравидийцев. Эссенциалистские установки, свойственные всем авторам, которые работают в цивилизационной парадигме, мешают им видеть вот эти нюансы.

Потому столь же тупиковыми видятся мне и все разговоры о некоем “культурно-цивилизационном коде” России, который, якобы, воспроизводится в неизменном виде, что называется, от Рюрика до Путина. Все-таки Россия за тысячу с лишним лет довольно сильно менялась. Что больше соответствует русской “цивилизационной матрице” — древнерусское вече или опричнина Грозного? Традиционно считается, что второе, но на каком основании делается этот вывод? Только потому, что авторитарная линия в русской истории в конечном итоге победила? Но ведь, с другой стороны, исторически первой была именно вечевая, гражданская традиция.

Или другой вопрос, связанный с нашим “особым путем”. Возьмем такой институт, как русская община. В рамках цивилизационного дискурса ее прочность в России часто объясняется культурными и мировоззренческими особенностями русского человека — в частности, пресловутой соборностью. Но мы же можем посмотреть на эту ситуацию и с другой стороны — например, проанализировать ее с политэкономических позиций и констатировать, что община сохранилась в России просто в силу слабого развития капиталистических отношений, а также потому что власть, по крайней мере, со времен Екатерины II сначала по фискальным, а потом еще и по политическим соображениям сознательно консервировала этот институт. Таким образом, перед нами некое явление, которое отличает российское общество от западного. Но что лежит в его основе — “культурный код” или периферийный, отсталый характер российской экономики? Цивилизационным концепциям всегда присущ культуроцентричный подход, что, на мой взгляд, сильно обедняет их методологический инструментарий.

Н.Н. Емельянова: Каждая цивилизация как особая интеграционная платформа интересна тем, что может давать собственный вариант ответа на вопрос о глобальном будущем. Кроме того, когда мы безапелляционно утверждаем наличие универсальных ценностей, одинаково понятных для всех, то делаем

вид, что не существует проблемы трактовки этих ценностей. К примеру, для представителей разных цивилизаций ситуация свободы или применения категории счастья будут иметь совершенно разное звучание и, самое главное, разную значимость в иерархии ценностей.

Касательно неоднократно звучавшего сегодня обвинения относительно идеологичности цивилизационного подхода... Отмечу, что на универсализм пока в наибольшей степени претендует западная ценностная система. Не важно, будем ли мы обозначать это как европо- или западоцентризм или нет. Здесь камнем, я бы даже сказала булыжником в “огороде” абсолютно мирной риторики на пути ко всеобщему прогрессу и процветанию становится феномен гуманитарной интервенции, который апеллирует к такому общезначимому, с позиций универсального подхода, понятию, как свобода. Что такое гуманитарная интервенция? Это возможность нарушить суверенитет, нарушить субъектность другого государства под предлогом того, что там нарушаются права человека, под предлогом того, что там не соблюдаются значимые свободы. Бывает, что этот предлог носит провокационный характер и используется для того, чтобы разрушать государственность.

Д.Э. Легняков: Такая проблема действительно есть. Но, во-первых, войны развязываются не только под предлогом защиты универсальных ценностей демократии и прав человека, но и, например, под предлогом помощи православным братьям по вере (если мы вспомним обстоятельства вступления России в Первую мировую войну) и по целому ряду других причин. Во-вторых, я бы здесь все-таки разделял использование лозунга о правах человека в каких-то политических целях и реальное значение этой идеи для всего человечества. Я не думаю, что есть в мире люди, которые бы добровольно согласились на унижение их человеческого достоинства или нарушение их права на жизнь, свободу совести и т.д.

Н.Н. Емельянова: Какой универсальный проект мог бы стать интегрирующим для всего человечества?

Д.Э. Легняков: Я не готов рассуждать о каком-то едином социальном проекте для всего человечества, вроде построения коммунизма. Говоря об универсализме, я бы, наверное, сделал акцент на задаче конструирования общечеловеческой идентичности. Тогда как цивилизационный подход предлагает нам, прежде всего, пестовать какую-то ограниченную идентичность, так или иначе противопоставленную остальному человечеству просто потому, что любое “мы—сообщество” строится на оппозиции Другому. Сегодня много говорят о таких вещах, как постнационализм, глобальное гражданство и т.д. Признаюсь, мне близок этот дискурс, потому что единственная неконфликтная идентичность, которая может объединить всех людей, — это идентичность глобальная. Если мы все, прежде всего, будем считать себя частью единого человечества, а не славянами, му-



сульманами, индийцами или европейцами, мы сделаем громадный шаг на пути к исчезновению международных конфликтов. Тогда мы сможем и эффективнее решать многие глобальные проблемы вроде бедности, истощения ресурсов, плохой экологии и т.д.

Н.Н. Емельянова: Мне бы хотелось акцентировать внимание на том, что, хотя цивилизационная идентичность и строится на дихотомии “мы—они”, это вовсе не означает, что “я” и “другой” должны непременно противостоять друг другу в борьбе. У психологов есть очень хороший пример на этот счет — почти анекдотическое рассуждение. Если в Европе встречаются немец и француз, то немец себя ощущает немцем, а француз французом. А если те же немец и француз встретятся в каком-то другом уголке мира, скажем, в Китае, то свое поведение они уже в большей степени проецируют с точки зрения некоей общей европейской идентичности. Таким образом, цивилизационная идентичность позволяет посмотреть на ситуацию “свой—чужой” с более масштабных позиций.

Д.Э. Летняков: Давайте теперь перейдем к вопросам из зала, репликам и комментариям.

Из зала: Не кажется ли Вам, что в пользу цивилизационного подхода и, соответственно, против идей универсализма говорит тот факт, что если какие-то технологии достаточно легко передать и внедрить в любой точке мира, то более сложные идеи, вроде религиозных, все-таки имеют определенный ареал распространения?

Д.Э. Летняков: Мне как раз кажется, что существование мировых религий — лучшее возражение против ваших слов. Например, христианство в мире исповедует больше 2 млрд. людей, которые живут в Европе, в Африке, на Ближнем Востоке, в Латинской Америке. Да дело не только в религиях — давайте вспомним хотя бы эпоху эллинизма, когда греческая культура распространилась далеко на Восток, вплоть до Индии, и, самое главное, была усвоена там.

Из зала: Оцените, пожалуйста, ситуацию, когда ценностные установки, характерные для одних народов, вдруг принимаются другими, становясь порой правовой практикой. Приведу пример. Не так давно в Пакистане в законодательство была введена уголовная ответственность за так называемое “убийство чести”. Хотя много веков такие расправы над женщинами не считались преступлениями и зверские убийства никаким образом не преследовались по закону. Получается, некая чужая ценность становится вдруг правовой практикой и, как я предполагаю, все-таки это происходит вследствие некоего социального процесса и социальной трансформации.

Другой пример. Все мы знаем очень сложную ситуацию в мусульманском мире сегодня. Идут жестокие боевые действия между представителями именно исламского мира. На борьбу с запрещенной у нас в России мусульманской организацией

ИГИЛ поднимаются, в первую очередь, представители именно исламской цивилизации. Как это следует оценивать?

Н.Н. Емельянова: Цивилизация не является чем-то застывшим. Ее важная характеристика — развитие. Более того, мы не можем однозначно утверждать, что цивилизации в современном мире абсолютно закрыты. Взаимодействуя друг с другом, они могут заимствовать что-либо, в том числе ценностные ориентиры. Этот процесс, пожалуй, можно сравнить с развитием человеческого “Я”, личности человека. Мы отличаемся от тех, кем мы были в 10, 20, 30, 40 лет. “Я” меняется, и некоторые ценностные ориентиры подвергаются изменениям. В то же время остается некий невидимый каркас нашей личности, который позволяет все-таки в определенном русле выстраивать стратегию нашей жизни. Поэтому когда появляются новые ценностные элементы в цивилизации, — это не означает, что она непременно растворится в той цивилизации, у которой они были заимствованы.

Что касается ИГИЛ, то это ситуация варварства в самой цивилизации. ИГИЛ — это варварство нового типа: с ай-фоном в одной руке и автоматом Калашникова в другой. Цивилизованное состояние, к сожалению, не может абсолютно исключить возможность варваризации. Но только аутентичной цивилизации под силу побороть “опухоль” варваризации, пытающейся максимально радикализировать и политизировать одну из мировых религий.

Литература

1. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 330–342.
2. Валлерстайн И. Существует ли в действительности Индия? // Логос. 2006. № 5(56). С. 3–8.
3. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: DeLibri, 2015.
4. Зубаревич Н. Четыре России // “Ведомости”. 30.12.2011. URL: http://www.vedomosti.ru/opinion/news/1467059/chetyre_rossii
5. Межуев В.М. Цивилизация или цивилизации? (к спорам вокруг понятия цивилизация) // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 2. С. 40–52.
6. Основы государственной культурной политики // URL: <http://izvestia.ru/news/569016>
7. Тойнби А. Дж. Введение. Сравнительное исследование цивилизаций // Постигание истории. Т. 1 / Пер. с англ. Жаркова Е.Д. М.: Рольф. 2001. С. 82–85.
8. Тойнби А. Постигание истории: избранное. М.: Айрис-пресс, 2008.
9. Тоффлер О. Создание новой цивилизации. Политика третьей волны. Новосибирск: Сибирская молодежная инициатива, 1996.
10. Фукуяма Ф. Конец истории или последний человек. М.: АСТ, 2015.
11. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.
12. Шпенглер О. Закат Европы. Р-н/Д: Феникс, 1998.

Фотографии Е.С. Марчуковой,
фотоматериалы из архива Ю.В. Синеокой



**МЕРА ВСЕХ
НАУК**

ПРОБЛЕМА ЗДОРОВЬЯ ЧЕЛОВЕКА В ИССЛЕДОВАНИЯХ Б.Г. ЮДИНА

© 2018

DOI: 10.7868/S0236200718040089

Г.Б. Степанова



**Степанова
Галина**

Борисовна — кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН. Постоянный автор журнала. E-mail: gbstepanova@gmail.com

Борис Григорьевич Юдин начал систематически исследовать здоровье человека как междисциплинарную проблему в связи с разработкой концепции человеческого потенциала. В 1995 году сотрудниками Института человека РАН, где он был в то время заместителем директора, для Совета безопасности РФ был подготовлен аналитический доклад “Человеческий потенциал страны и его взаимосвязь с безопасностью страны”.

В конце XX века повысился интерес к гуманитарной проблематике в самых разных областях человеческой деятельности. Тогда оказались востребованными подходы, направленные на изучение человеческого потенциала, или человеческого развития (human development). Этот термин был введен в рамках Программы развития ООН в связи с проблематикой устойчивого развития. В 1990 году ООН опубликовала первый доклад с оценкой экономического и социального прогресса стран мира, в котором было сформулировано *понятие человеческого развития*: “Развитие человека является процессом расширения спектра выбора. Наиболее важные элементы выбора — жить долгой и здоровой жизнью, получить образование и иметь достойный уровень жизни. Дополнительные элементы выбора включают в себя политическую свободу, гарантированные права человека и самоуважение”. Уже в 2010 году это определение было расширено и стало звучать так: “Развитие человека представляет собой процесс расширения свободы людей жить долгой, здоровой и творческой жизнью, направленной на осуществление других целей, которые, по их мнению, обладают ценностью; активно участвовать в обеспечении справедливости и устойчивости развития на планете” [6].

Борис Григорьевич неоднократно подчеркивал, что здоровье рассматривалось как важнейшая составляющая человеческого потенциала. В рамках ПРООН человеческий потенциал

трактуются как интегральный индекс, определяемый тремя составляющими: уровнем дохода, уровнем образования и показателями, характеризующими здоровье (средняя ожидаемая продолжительность жизни). Концепция человеческого потенциала, разработанная сотрудниками Института человека РАН, была дополнена другими характеристиками: для устойчивого развития и реализации потенциала человека в неменьшей степени, чем материальное благополучие, важны качество здоровья, условия для самореализации, учет его интересов и возможностей, культурно-ценностные ориентации и т.п. [13, с. 9–10].

Долгая здоровая и полноценная жизнь человека является приоритетом для Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ). В соответствии с уставом этой организации цель ее деятельности — “достижение всеми народами возможно высшего уровня здоровья”. Термин “здоровье” рассматривается в преамбуле устава достаточно широко, что позволяет ВОЗ заниматься не только борьбой с болезнями, но и многими проблемами социального характера. “Здоровье, — в трактовке ВОЗ, — является состоянием полного физического, душевного и социального благополучия, а не только отсутствием болезней или физических дефектов. Обладание наивысшим достижимым уровнем здоровья является одним из основных прав всякого человека без различия расы, религии, политических убеждений, экономического или социального положения” [9].

Таким образом, на рубеже веков, как в науке, так и в обществе в целом возрос интерес к человековедению. Здоровье стало систематически рассматриваться в связи с состоянием окружающей среды, а также образом жизни человека, его социально-экономическим статусом, условиями труда и быта.

Широкое толкование термина “здоровье” показывает, что оно определяется не только отрицательно, как отсутствие болезни, но и положительно, как возможность человека жить полноценной жизнью, реализовывать те или иные свои возможности. В определенном смысле человек тем более здоров, чем шире диапазон доступных ему произвольных действий. Основываясь на таких представлениях, Б.Г. Юдин в 2000 году опубликовал свою первую основополагающую статью “Здоровье: факт, норма и ценность”, в которой показал, что в понятии “здоровье” синкретически объединяются совершенно разнородные пласты. «*Во-первых*, это — некоторое описание, характеристика реального положения дел — чему в названии статьи соответствует слово “*факт*” <...> речь при этом идет о состоянии или характеристике, которые мы полагаем как нечто данное.

Во-вторых, говоря о здоровье или противопоставляя здоровье и нездоровье (болезнь), мы можем иметь в виду и то, что здоровье означает некоторую *норму*, тогда как болезнь — отклонение от нормы, нарушение должного порядка явлений <...>.



В третьих, наконец, нередко под здоровьем мы понимаем нечто не просто нормальное, но такое, к чему должно стремиться, чего мы хотим, порой даже вождееем, во имя чего можем тратить свои силы, претерпевать немалые лишения и ограничения... Здоровье, иными словами, может быть столь значимой *ценностью*, чтобы диктовать цели, намерения и действия как отдельных людей, так и социальных институтов, вплоть до общества в целом» [14, с. 55–56].

В другой работе Б.Г. Юдин несколько иначе интерпретирует понятие здоровья и выделяет в наших представлениях о здоровье следующие три составляющие. Первая — это те данные, которыми человек располагает на основе естественнонаучного, биолого-медицинского знания. Этими данными оперирует доказательная медицина, апеллируя к их объективности и большей достоверности. Вторая составляющая — это наши обыденные представления о здоровье, которые существовали у людей на протяжении истории, в разных культурах и социальных системах. Они индивидуальны и во многом зависят от воспитания индивида, его социализации, образования. У человека, занимающегося с детства спортом, представления о здоровье будут существенно отличаться от тех, которыми обладают люди с ограниченными возможностями. Кроме того, представления о здоровье опосредуются культурой, социальными и экономическими отношениями, в которых живет человек. В каждую историческую эпоху культура вырабатывает определенные представления о том, что такое здоровье и болезнь, как можно сохранить или обрести здоровье, “и всякий раз эти представления самым тесным образом связаны с пониманием мира, человека и взаимоотношений между ними” [16, с. 4–5]. Третья составляющая представлений о здоровье несет в себе существенное ценностное содержание. Такое понимание здоровья определяет его позитивный характер — не только отсутствие болезни, но и наличие тех возможностей, которые дают здоровому человеку жить полноценной жизнью и реализовать себя. Все эти три составляющие взаимосвязаны: ценностные установки влияют как на формирование обыденных представлений, так и на развитие биологических и медицинских знаний. В качестве иллюстрации можно привести те представления студентов о здоровье, которые были выявлены в эмпирическом исследовании, проведенном автором данной статьи под руководством Б.Г. Юдина. По мнению студентов, здоровье — это:

■ позитивное самоощущение (варианты ответов: отсутствуют отрицательные ощущения, чувствует себя здоровым, хорошее состояние или самочувствие, бодрость, веселость, хорошее настроение и т.п.) — 29%;

■ отсутствие заболеваний, жалоб (ничего не болит, редко болеет, нет необходимости обращаться к медикам, не задумывается о болезнях, редко употребляет лекарства и т.п.) — 34%;

■ положительное отношение к жизни, к себе (оптимизм, гармония с собой и с миром, удовлетворенность собой и своей жизнью и т.п.) — 15%;

■ активность, творчество, самореализация (полноценная жизнь, физическая и умственная активность, духовное и творческое развитие, интересная работа; любовь и семья, наличие интересов, духовных и нравственных ценностей, возможность движения и мысли и т.п.) — 15%;

■ здоровый образ жизни (спорт, питание, отсутствие вредных привычек, режим и т.п.) — 31%” [7, с. 257].

Хотелось бы отметить еще одну позицию, которую Б.Г. Юдин считал заслуживающей внимания в связи с развитием науки и техники. Это концепция эпидемиологического перехода, предложенная французским демографом Ж. Буржуа-Пиша. Суть ее состоит в том, что традиционный тип смертности, определяемый экзогенными факторами (голод, инфекции, эпидемии, несчастные случаи и т.п.) сменяется современным типом, в основе которого лежат эндогенные причины. Развитие биологических и медицинских технологий позволило не только бороться с разного рода инфекциями и эпидемиями, но и существенно повлиять на продолжительность жизни человека. Основными причинами смертности стали процессы старения, хронические заболевания, прежде всего — сердечно-сосудистые и онкологические. В эпидемиологическом переходе выделяется четыре стадии — от ограничения действия таких масштабных причин смертности, как голод и эпидемии, к профилактике и лечению наследственных заболеваний, снижению младенческой смертности и продлению активного долголетия.

Другим важным аспектом в исследованиях Б.Г. Юдина был анализ существующей на тот момент методологии измерения здоровья. Наиболее распространенной методикой в этом плане являлась оценка данных о смертности. Статистическая информация о смертности используется и поныне как в России, так и в международных проектах (в частности, Программой развития ООН при составлении ежегодных докладов, в которых определяются и сопоставляются человеческие потенциалы разных стран). В 1970-е годы в США появились исследования (в частности, исследование, проведенное корпорацией RAND [4]), в которых использовались методы измерения составляющих здоровья, основанных на определении ВОЗ. Так, например, физическое здоровье определялось через понятие функционального статуса и способности индивида к активности. Измерения психического здоровья фокусировались на аффективных состояниях, позитивном мироощущении и уровне самоконтроля. Социальное здоровье оценивалось исходя из степени вовлеченности человека в общественную жизнь и качества его межличностных взаимодействий.

Несмотря на то, что авторы этого исследования использовали определение ВОЗ, их данные не позволяют рассматривать



социальное благополучие в качестве независимой составляющей здоровья. Социальные факторы в значительной степени влияют на здоровье человека, но являются внешними по отношению к нему и не могут использоваться при определении индивидуального статуса здоровья. Кроме того, у многих исследователей возникают вопросы:

- Как определяется социальное благополучие в контексте такого понимания здоровья?
- Каковы нормы его психической и социальной составляющих?
- Что, собственно, следует измерять — социальную среду или функциональный статус индивида?

У нас в стране также предпринимались попытки найти обобщенные показатели, характеризующие здорового человека. Так, в концепции качества жизни (Ушаков И.Б., Соколов Н.В. и др. [10]) используются физиологические показатели: рост, вес, окружность грудной клетки, жизненная емкость легких, сила правой кисти; динамика основных показателей сердечно-сосудистой системы (ЧСС, АД, минутный объем крови, пульсовое давление и т.п.); уровень физической работоспособности, уровень психического здоровья (нервно-психическая устойчивость, реактивная и личностная тревожность), а также анализ заболеваемости по разным видам нозологий. При выведении средней оценки здоровья [3] анализируются в зависимости от возраста такие показатели, как процент людей, имеющих жалобы на здоровье, процент людей, имеющих хронические заболевания, среднее число дней болезненного состояния в году, средние денежные траты на медикаменты. По многочисленным данным сопоставление субъективных и объективных оценок здоровья показывает их совпадение примерно у 80% обследованных по различным методикам.

Б.Г. Юдиным были рассмотрены и другие подходы к измерению здоровья. Для некоторых из них основным является определение денежной стоимости, необходимой для компенсации тех или иных нарушений здоровья или мер по его восстановлению. Борис Григорьевич предпринял довольно подробный анализ различных методик, в основе которых лежит сопоставление показателей “затраты/выгода”. При сравнениях, осуществляемых на основе другой методики, носящей название “затраты/эффективность”, разрабатываются способы, позволяющие приводить к единому масштабу различные формы нарушения или, напротив, восстановления здоровья. Таким образом осуществляются попытки установления единиц здоровья.

В основу измерений здесь ставятся не показатели заболеваемости и смертности, а именно показатели, характеризующие здоровье. Такие единицы получают разные названия — “год здоровой жизни” (YONL — year of healthy life), просто “здоро-

вый год” (well-year); “пересчитанный по качеству год жизни” (QALY — quality-adjusted life year) — единица, которая была разработана раньше других, еще в 1970-е годы; “пересчитанный по инвалидности год жизни” (DALY — disability-adjusted life year) — эта единица была использована в упоминавшемся докладе Всемирного банка. Анализируя эти подходы, Б.Г. Юдин писал: «Долгое время количественные оценки индивидуального и общественного здоровья и болезни строились, прежде всего, как измерение потерь трудоспособности. В определенной мере это относится и к таким мерам, как “человеческий капитал” и “готовность платить”. Иначе говоря, здоровье при этом во многом отождествляется с трудоспособностью. Вариацией такого подхода можно считать и те модели, которые оценивают не только производственную, но, более широко, социальную продуктивность. Скажем, заболевание, повлекшее бесплодие у женщины, может и не оказать влияния на ее трудоспособность, но тем не менее общество (а также и ее семья, и она сама) понесет от этого определенные потери» [14, с. 63]. Борис Григорьевич подчеркивал ограниченность подходов, определяющих здоровье человека через его продуктивность, несмотря на серьезные социально-экономические их обоснования. Человек в них рассматривается лишь как потребляемый обществом ресурс. Юдин зафиксировал тот факт, что за появлением описанных выше подходов к измерению здоровья кроются, помимо всего прочего, изменения в восприятии здоровья как ценности. Другими словами, ценность здоровья человека в одних концепциях рассматривается через призму его экономической эффективности, продуктивности, в других — через возможности реализации собственного потенциала человека, поскольку он здоров.

В каждой работе Б.Г. Юдина, посвященной проблематике здоровья человека, отчетливо звучит гуманитарный акцент. И дело здесь не в том, что автор хотел как-то принизить значимость и достижения медицины в вопросах лечения, восстановления здоровья. “Намного более перспективной и реалистичной, — с его точки зрения, — представляется другая позиция, которая исходит не из противопоставления и конкуренции естественнонаучного и гуманитарного подходов, а из их взаимодополнительности, то есть необходимости со-действия, совместных усилий представителей обеих сторон для того, чтобы разобраться в проблематике здоровья” [16, с. 7]. Такого рода взгляды возникли у Бориса Григорьевича не случайно. Еще в 1970–1980-е годы, работая в Институте истории естествознания и техники под руководством Б.М. Кедрова, он занимался разработкой методологических основ взаимодействия различных наук, решая проблемы обоснования междисциплинарного подхода. К объектам, требующим такого подхода, с полным основанием может быть отнесено здоровье человека, как индивидуальное, так и общественное.



Примером взаимодействия специалистов разных областей, занимающихся проблематикой здоровья, может служить проведенная в апреле 2002 года под его руководством конференция “Здоровье как проблема гуманитарного знания”. По ее материалам был выпущен сборник статей. Там был рассмотрен широкий круг вопросов — от философского осмысления понятия здоровья до актуальных проблем отечественной системы здравоохранения и практической медицины. В сборнике впервые была опубликована статья Юдина, где он сформулировал три типа новых технологий, оказывающих влияние на здоровье человека:

“К первому типу следует относить те биомедицинские технологии, которые и направлены на то, чтобы способствовать сохранению и укреплению здоровья <...>.

Второй тип воздействия характерен для любых новых технологий, которые создаются безотносительно к проблемам человеческого здоровья, но, как обнаруживается впоследствии, уже тогда, когда эти технологии погружаются в человеческий мир, влияют, и далеко не всегда позитивно, на здоровье человека <...>.

И, наконец, имеет смысл выделять еще один тип воздействия. Это — те новые технологии, не обязательно биомедицинские, которые расширяют возможности человека. Здесь, прежде всего, можно напомнить про компьютерные технологии, которые зачастую открывают перед человеком буквально новые пространства, новые горизонты его существования. Расширение возможностей, которое дают новые технологии, имеет самое непосредственное отношение к здоровью, понимаемому в гуманитарной плоскости — не столько как соответствие каким-то нормам, сколько как спектр возможностей самореализации, которые открыты для данного человека” [16, с. 8].

По мнению Бориса Григорьевича, несмотря на то, что технологии лечения и оздоровления приобрели широкое распространение и стали одним из наиболее прибыльных видов бизнеса, не всегда интересы пациентов и потребителей оздоровительных услуг совпадают. Интересы бизнеса ориентированы на максимизацию прибыли, поэтому вопросы, например, побочных эффектов или ограничений применения не являются приоритетными. Тем не менее, появление целого рынка разнообразных оздоровительных услуг немало способствует увеличению продолжительности жизни и повышению ее качества.

В этой работе впервые Б.Г. Юдин ставит вопрос о необходимости экспертной оценки новых медицинских технологий, появляющихся на рынке, подчеркивая применимость к этому типу технологических воздействий на здоровье человека методологии *гуманитарной экспертизы* [1]. Такая экспертиза должна заниматься *систематической* оценкой *любых* новых технологий с точки зрения того, как они влияют, воздействуют на человека, на условия его проживания, существования

и возможности развития. Гуманитарная экспертиза новых технологий, таким образом, необходима не только для того, чтобы заранее можно было выявлять возможные негативные эффекты для здоровья людей. Она применима и для обнаружения новых возможностей, в том числе и для здоровья, которые и появляются только благодаря этим технологиям.

Какова процедурная сторона гуманитарной экспертизы? В научной литературе [11] представлены различные подходы к ее организации. Например, экспертиза в узком смысле, не предполагает четко определенного инструментария, так как поставленная проблема не поддается четкому измерению, “объективному” исследованию. Экспертиза в широком смысле — это исследование, направленное на получение обоснованных ответов на вопросы, поставленные экспертами. В одних случаях проведение экспертизы (жесткий вариант) строго регламентировано, начиная от состава экспертной комиссии, и заканчивая протоколом с конкретным заключением и рекомендациями. Для других характерна максимальная вариативность и отсутствие единых правил [2].

Кто может быть заказчиком гуманитарной экспертизы? Это могут быть общественные и некоммерческие организации, средства массовой информации, частные лица, профессиональные сообщества и сами разработчики. Последними в большей степени могут осознаваться последствия применения для человека разнообразных современных технологий.

Происходящие сегодня глубокие трансформации заставляют человека все в большей мере воспринимать здоровье как ценность и самому заботиться о нем. Разнообразные диеты, фитнес-центры, пищевые добавки, психопрактики и другие способы улучшения физического и психического здоровья человека рекламируются во всех СМИ. Многие из этих новых технологий оказывают негативное влияние на физическое и психическое здоровье. Причем это касается как проектов, основанных на последних достижениях химии и биологии, в частности генной инженерии, так и на использовании традиционных технологий мистического толка. Характеристики риска и возможных угроз, связанные с технологиями, направленными на сохранение и укрепление здоровья, проявляются не только в непосредственных, но и в опосредованных формах. В этой связи в задачу гуманитарной экспертизы входит выявление и оценка возможных негативных последствий применения такого рода технологий. Другая задача этой процедуры направлена на нахождение того, в какой мере и в каких направлениях они способствуют укреплению здоровья и расширению человеческих возможностей.

Под руководством Б.Г. Юдина были проведены две гуманитарные экспертизы, объектом которых стали технологии оздоровления, а также социологическое исследование поведения детей и подростков. Сразу следует оговориться, что экспертизы



имели формат круглых столов, на которых присутствовали как представители разработчиков, так и эксперты — специалисты в области философии, медицины и психологии. Это был своего рода пробный шар в отработке технологии гуманитарной экспертизы. К Борису Григорьевичу с некоторыми вопросами обратились участники конференции “Здоровье человека в гуманитарном измерении”, руководители оздоровительного общественного движения. Такого рода движения ставят своей задачей направить человека на путь укрепления здоровья собственными силами с минимальными финансовыми затратами. Участнику движения предоставляется не только информация о разных технологиях оздоровления, но и возможность их апробации. Другими словами, человек сам выбирает из предложенных вариантов укрепления здоровья, чем и как он будет заниматься и стоит ли это делать вообще. Эти люди заинтересовались не только подходом к феномену здоровья, который разрабатывался под руководством Юдина, но гуманитарной экспертизой, ее процедурной стороной и возможными результатами. Обе стороны пришли к выводу, что необходим конструктивный диалог, так как при всей позитивной направленности такие проекты содержат не лежащие на поверхности и порой не очевидные для самих организаторов проблемы этического, медицинского, социального и психологического характера. Очевидно также, что гуманитарная экспертиза должна носить комплексный и междисциплинарный характер, так как многие проблемы взаимосвязаны между собой и могут быть выявлены специалистами из разных областей.

Разработчики представили все материалы Общественного центра “ЖизниГрад”, который видит свою миссию в формировании, сохранении и укреплении здоровья каждого человека на основе осуществления жизнесохраняющей (прокреационной) функции семьи, включая проектирование и реализацию собственного здорового образа жизни. Организаторы движения проявили заинтересованность в научном обосновании и выявлении положительных и отрицательных сторон такого подхода к сохранению и укреплению здоровья [12]. При этом человек, по мнению организаторов, поднимается от понимания здоровья как отсутствия болезни, к здоровью в широком смысле — как ценности, ресурса, модуса культуры, позволяющего ему развиваться, интересно жить и быть благополучным.

Начиная с 1983 года, каждый год в Подмоскowie проводится ставший традиционным летний слет (фестиваль) оздоровительных и духовных движений. Слет продолжается неделю, в нем участвует до 5000 человек. Каждая школа, каждое движение, участвующее в слете, имеет возможность презентации и проведения бесплатных показательных занятий для всех желающих. Проходит выставка живых образцов и норм здорового образа жизни. Участники фестиваля имеют возможность использовать полученные знания и навыки для построения соб-

ственного здорового образа жизни как самостоятельно, так и при последующей поддержке участвующих в фестивале школ и движений. Лекции, семинары и практические занятия проводятся по темам: йога, тантра, аюрведа, цигун, валеология, кинезиология, суставная гимнастика, астрология, холодинамика, автодидактика, учение Кальки и т.д.

В процессе гуманитарной экспертизы движения возник ряд вопросов: «Как попадают на слеты люди? Какова их мотивация? Каков процент представляющих свои технологии оздоровления, и тех, кто впервые обращается, желая освоить ту или иную программу? Речь идет об индивидуальном подходе. Как реально происходит раскрытие индивидуальности? Приводятся данные о снижении заболеваемости после занятий в 10–20 раз. Каким образом получены эти цифры, за какой период времени? Существуют ли какие-нибудь механизмы отбора групп, предъявляющих свои программы? Предпринимают ли организаторы какие-нибудь меры для отсева тоталитарных сект? Меняется ли (и как) ценностно-смысловая организация личности у людей, осваивающих ту или иную систему? Насколько они могут реализовать свои способности и возможности, полностью приняв мировоззрение той или иной школы, которые им предлагаются в рамках движения? Что лежит за понятиями “человек, здоровый физически” и “человек, здоровый духовно”? Можно ли рассматривать любые технологии оздоровления в отрыве от представлений о человеке, на которые они опираются? Существует ли обратная связь с участниками между слетами, информация о том, как они самостоятельно, вне слетов работают над своим здоровьем?» [15, с. 61–64]. Это отнюдь не полный перечень вопросов, которые возникли у специалистов, участвовавших в обсуждении.

Далеко не на все вопросы были получены ответы. Главное, в чем состояла задача проведения гуманитарной экспертизы в такой форме — это именно поставить вопросы, выявить факторы риска для человека, его развития и реализации его возможностей.

Гуманитарная экспертиза предполагает выявление возможного позитивного влияния той или иной технологии на здоровье, развитие, реализацию возможностей и способностей человека. Результатом экспертизы является итоговый баланс, суммирующий взвешенные положительные и отрицательные оценки различных аспектов технологии и сопровождающийся представлением возможных корректирующих воздействий. Среди положительных эффектов этого оздоровительного движения экспертами выделены следующие:

- Понимание феномена здоровья как состояния физического, психического и социального благополучия (ВОЗ);
- Принятие на себя ответственности за собственное здоровье и благополучие;
- Понимание роли семьи, детей как ценности для человека;



- Предоставление свободы выбора и апробации конкретных оздоровительных практик;
- Распространение идеологии здорового образа жизни среди людей различного возраста и социального статуса.

В ходе обсуждения был также выявлен ряд возможных негативных эффектов оцениваемого проекта для здоровья, развития и самореализации человека: отсутствие

- 1) четких методов контроля психического и социального здоровья;
- 2) анализа мотивации людей, включенных в движение, а также степени их адаптированности к тем или иным оздоровительным практикам;
- 3) концептуальной проработки понятий “физически здоровый человек” и “духовно здоровый человек”;
- 4) возможность дезадаптации в реальной жизни и формирования зависимости от предлагаемых технологий;
- 5) неопределенность степени ответственности организаторов движения и лиц, представляющих конкретные оздоровительные технологии.

Рекомендации экспертов были сосредоточены на необходимости научного обоснования, исследования мотивации людей, их поведения между слетами, результатов участия в той или иной программе, возможной зависимости от той или иной технологии, поведения в реальной жизни. Они также касались обеспечения возможности максимально широкого применения различных оздоровительных практик и их результатов. И, несомненно, необходимо сотрудничество с медицинскими организациями, занимающимися проблемами общественного здоровья, изучение и учет опыта, накопленного в профилактической медицине.

Другая экспертиза, проведенная под руководством Б.Г. Юдина, касалась выявления факторов риска при проведении социологических и психологических обследований, тестирования детей и подростков, психологических технологий работы с ними. Проблемы сохранения здоровья, социализации, образования этих групп населения стоят особенно остро. Однако если взрослый сам делает выбор, решая, участвовать ли в исследовании, заниматься ли с психологом, психотерапевтом, в группе того или иного направления, то ребенок или подросток лишен такой возможности. За них принимают решения родители, педагоги, воспитатели. Именно от последних исходит “заказ” на разработку и применение таких тестов, опросников, анкет, которые обнаружат у ребенка “правильные” или “неправильные” социальные качества, а при применении специальных методик разовьют его устойчивость к рискам и высокую сопротивляемость по отношению к негативным формам поведения.

В этих ситуациях также применима методология гуманитарной экспертизы, поскольку подобного рода исследования

могут привести к нежелательным последствиям. Среди проблемных паттернов — вопросы добровольности участия ребенка или подростка в исследовании, его информированность о целях и способах проведения обследования, степень вмешательства в личную сферу ребенка, наличие провоцирующей информации при составлении опросников, подготовка интервьюеров и последствия непрофессионального проведения интервью.

Эти и другие проблемы легли в основу гуманитарно-этической экспертизы проекта НМЦ “ДАР” “Социологический мониторинг поведения подростков, связанного с риском заражения ВИЧ/СПИД”, проведенной на базе сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН. Исследования с участием человека практически всегда связаны с определенными рисками. Очень важно, чтобы здесь соблюдалось два условия. Во-первых, необходимо минимизировать риски, а во-вторых, они должны быть соизмеримы с выгодой, пользой, которую могут принести исследования. В связи с распространением среди подростков социально-обусловленных заболеваний, таких как ВИЧ/СПИД, ИППП, наркомания, сотрудниками центра была разработана программа и методика социологического исследования поведенческих рисков и социальных установок детей в возрасте 14–17 лет. Одной из целей являлось создание эффективной профилактической программы для общеобразовательных учреждений. Актуальность такого рода исследования определялась тем, что в последние годы выросло число заболеваний, передающихся половым путем, в том числе ВИЧ/СПИД, а наиболее уязвимыми для ИППП и ВИЧ-инфекции в последние десятилетия стали подростки.

Со стороны экспертов в мероприятии участвовали сотрудники ИФ РАН под председательством Б.Г. Юдина, приглашенные специалисты — психологи, социальные педагоги, специалист-валеолог, заместитель директора школы по социальной защите детей, представитель родителей. Со стороны разработчиков проекта присутствовали руководители НМЦ “ДАР” и психолог, которая проводила групповые интервью с подростками.

На экспертизу были представлены:

- Анкета социологического мониторинга поведения подростков, связанного с риском заражения ВИЧ/СПИД;
- Отчет о проведении группового интервью с родителями учеников школ Юго-Восточного округа г. Москвы;
- Отчет о проведении группового интервью с учащимися 9–11 классов общеобразовательных школ г. Москвы;
- Протокол интервью с родителями учащихся школ Юго-Восточного округа г. Москвы.

Инициатива проведения гуманитарно-этической экспертизы исходила от разработчиков. Авторы проекта осознавали воз-



можные отрицательные последствия для подростков, несовершеннолетних от такого рода опроса. В связи с этим они провели пилотажный опрос школьников того же возраста с целью апробации анкеты на понимание и корректность вопросов, их эмоциональную нагрузку. Эксперты и разработчики совместно обсуждали цели и методологию исследования, а также факторы риска, которые актуально или потенциально несет в себе практика подобных исследований.

Опыт гуманитарной экспертизы рассматриваемого проекта показал наличие определенных социальных, психологических, этических проблем при организации и проведении исследований поведения подростков. К ним в первую очередь были отнесены:

- проблемы информированного согласия ребенка, подростка на участие в обследовании (обследуемые респонденты в том возрасте, в котором их компетентного согласия получено быть не может);
- особенности информирования респондентов о целях исследования, о рисках, связанных с ним;
- провокационность некоторых пунктов анкеты (например, перечисление наркотических средств);
- вмешательство в интимную сферу жизни подростков (вопросы о начале половой жизни подростков 14–17 лет) и т.п.

Экспертная комиссия пришла к заключению о необходимости доработать проект. Разработчики согласились с большинством высказанных замечаний и приняли во внимание рекомендации экспертов.

Когда речь идет о проектах, от которых зависит здоровье и благополучие небольшого количества людей, гуманитарная экспертиза может реализовываться в форме круглых столов, публичных обсуждений и т.п. По словам Б.Г. Юдина “принципиально важно исходить из максимально широкого понимания гуманитарной экспертизы, налагая на него там и тогда, где и когда это необходимо, те или иные ограничения. В конечном счете, любой анализ, направленный на оценку всех воздействий, которые оказывает на человека новая технология, можно воспринимать именно в таком качестве” [5, с. 73].

Хотелось бы отметить еще одну область, которую Б.Г. Юдин относил к проблематике здоровья человека. В одной из последних наших совместных работ он писал: “Примерно в то же время, когда понятия человеческого потенциала, человеческого развития начинают привлекать столь большое внимание не только в научных исследованиях, но и в самых разных областях политической и практической деятельности, таких, как образование, здравоохранение и т.п., в рамках биомедицинской науки отмечаются весьма серьезные сдвиги, связанные, в частности, с тенденциями персонализации медицины” [8, с. 37]. Одной из специфических характеристик персонализированной медицины является то, что она в своих тех-

нологических решениях ориентирована непосредственно на человека. И что особенно характерно — на массового потребителя. Это, в свою очередь, позволяет привлекать разнообразные, в том числе финансовые ресурсы, что дает возможность проводить широкомасштабные исследования в области персонализированной медицины. Б.Г. Юдин подвергает сомнению сам термин “персонализированная”, отмечая лингвистические различия в его интерпретации. Возникает впечатление, что препараты, технологии лечения и т.п. создаются специально для данного пациента. На самом деле речь идет о возможности классификации индивидов по субпопуляциям, которые различаются по своей подверженности некоторому заболеванию, по биологии или прогнозу хода заболевания и их реакции на то или иное конкретное лечение. Тем не менее, здесь также важна тенденция к индивидуализации как при оказании медицинской помощи конкретному человеку, так и при организации системы здравоохранения в целом. Более подробно эта проблематика развивалась Борисом Григорьевичем и его коллегами по сектору. Основные результаты представлены в работе [17].

* * *

Здесь представлен далеко не полный перечень проблем, связанных со здоровьем человека, которые разрабатывал Б.Г. Юдин. Мной рассмотрены и проанализированы те области исследований, в которых я принимала непосредственное участие под его руководством. Борис Григорьевич внес значительный вклад в разработку проблем модификации и совершенствования человека, биоэтических проблем трансплантологии, нейронауки и др., которые разрабатывались им совместно с коллегами из сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики. Подводя итоги, можно сделать следующие выводы:

- В концепции, разработанной Б.Г. Юдиным, здоровье человека рассматривалось как важная составляющая человеческого потенциала, способствующая его сохранению, развитию и реализации. Сформулированные им подходы к исследованию здоровья оказались продуктивной методологией в области комплексного изучения человека.

- В своих исследованиях он подчеркивал междисциплинарный характер проблематики здоровья человека. Он выделил гуманитарную составляющую в понимании здоровья и показал, что представления о здоровье связаны не только с негативным пониманием как отсутствия недуга, но и с пониманием его как важнейшего ресурса, жизненно необходимого человеку, чтобы реализовать свой потенциал, свои возможности. Предложенная им междисциплинарная методология предполагает взаимное обогащение новыми знаниями, включение в исследования здоровья различных научных дисциплин.



Литература

1. *Ашмарин И.И., Юдин Б.Г.* Человеческий потенциал: основы гуманитарной экспертизы // Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода / Под ред. И.Т. Фролова. М.: Едиториал УРСС, 1999. С. 39–54.
2. *Братченко С.Л.* Мир экспертизы — попытка определения координат // Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности. М.: Смысл, 2006. С. 63–75.
3. *Женщина, мужчина, семья в России: последняя треть XX века /* Под ред. проф. Н. Римашевской. М., 2001.
4. Корпорация RAND. URL: <https://www.rand.org/randeurope/research/projects/workplace-health-wellbeing-productivity.html> (дата обращения: 15.04.2018).
5. Основы гуманитарной экспертизы: методологические и праксиологические аспекты (материалы круглого стола) // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 5. М.: Изд-во МосГУ, 2007.
6. Программа развития ООН. URL: <http://gtmarket.ru/ratings/human-development-index/human-development-index-info> (дата обращения: 28.03.2015).
7. *Степанова Г.Б.* Научные концепции и обыденные представления о здоровье // Здоровье человека: социогуманитарные и медико-биологические аспекты. М., 2003. С. 254–259.
8. *Степанова Г.Б., Юдин Б.Г.* Философия здоровья // Управление здравоохранением. № 3. 2015.
9. Устав Всемирной Организации Здравоохранения. URL: <http://www.who.int/about/mission/ru/> (дата обращения: 18.04.2018).
10. *Ушаков И.Б. и др.* Провинция: качество жизни и здоровье студентов. М.; Воронеж, 2002.
11. Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности. М.: Смысл, 2006.
12. *Фокина Е.В., Реут Д.В.* Разнотравье. Общественный центр ЖизниГрад. М.: Издатель Е. Разумова, 2002.
13. Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода. М.: Едиториал УРСС, 1999.
14. *Юдин Б.Г.* Здоровье: факт, норма и ценность // Мир психологии. 2000. № 1.
15. *Юдин Б.Г., Степанова Г.Б.* Здоровье человека: факт, норма, ценность. М.: Изд-во МосГУ, 2009.
16. *Юдин Б.Г.* Здоровье человека в эпоху новых технологий // Здоровье человека: социогуманитарные и медико-биологические аспекты. М., 2003.
17. *Беляетдинов Р.Р., Гребенщикова Е.Г., Киященко Л.П., Попова О.В., Тищенко П.Д., Юдин Б.Г.* Социогуманитарное обеспечение проектов персонализированной медицины: философский аспект // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 4. С. 12–26.

ЧЕЛОВЕК НОВОГО ВРЕМЕНИ И ЕГО КОСТЮМ В ГРАВЮРАХ XVI—XVIII ВЕКОВ

© 2018

DOI: 10.7868/S0236200718040090

А.Э. Жабрева

Одной из определяющих характеристик эпохи Возрождения, как известно, является гуманизм, пристальное внимание к человеку — его лицу и анатомии, образованию, манере поведения и образу жизни. Внешний и внутренний мир человека становятся главными объектами внимания живописцев, скульпторов и гравёров. Костюм оказывается визуальным признаком возраста, социальной и профессиональной принадлежности изображаемого, его национальности, гендерной идентичности, религиозных взглядов.

Первым, кто запечатлел себя и свои костюмы, был аугсбургский бухгалтер Маттеус Шварц (1497 — ок. 1574). На протяжении многих лет (1520—1560) он заказывал собственные портреты, которые составили целый сборник цветных акварельных рисунков с комментариями, известный ныне как “Kliivaidungsbüchlein”, или “Trachtenbuch” (“Книга одежд”)¹. Благодаря этим изображениям известно, как выглядел и что носил Шварц с рождения² до преклонного возраста и соответственно как в течение ряда десятилетий менялась мода в Германии. Вот девятнадцатилетний Шварц в черном ватсе³ с пышными рукавами, имеющими разрезы. Рисунок одной половины его обершенкельхозе⁴ — в горизонтальную белую и черную полосу, другой — в вертикальную; белая рубашка собрана на груди в мелкую складку. Наряд молодого человека завершают плоская черная шляпа с широкими полями и мягкая без каблуков обувь с расширенным носком. Облик Шварца в точности соответствует моде, которая получила распространение в первой трети XVI столетия и обычно связывалась с внешним видом ландскнехтов⁵, чьи пестрые одежды были сплошь покрыты разрезами разной длины и формы. Похожие костюмы как темных, так и ярких расцветок встречаются на нескольких портретах Шварца периода его молодости и зрелости (1520—1540-е годы). Мужчина изображен то в уличных или нарядных костюмах, то полуодетым, что позволяет лицезреть и ни-



**О ВРЕМЕНАХ,
О ПРАВАХ**



Жабрева

Анна

Эрнстовна —

кандидат педагогических наук, научный сотрудник Библиотеки Российской академии наук (Санкт-Петербург), член Союза художников России. В журнале “Человек” опубликовала статьи “Русский костюм в портретах последней четверти XVII века” (2014. № 5) и “Россия середины XVIII века глазами Жана-Батиста Лепренса” (2016. № 4). E-mail: annazhabreva@mail.ru

1–5 См. на с. 126.

125

¹ Оригинал рукописи хранится в музее герцога А. Ульриха (Брауншвейг). Две рукописные копии 1740 года находятся во Французской Национальной библиотеке (Париж) и в Библиотеке им. Г.В. Лейбница (Ганновер).

Обстоятельное исследование "Книги одежд" было опубликовано искусствоведом А. Финком в 1963 году [17]; имеются и другие исследования данной рукописи [7; 18]. В книге М.Н. Мерцаловой помещены два изображения М. Шварца, а сам источник назван "Кроильной книгой костюмов" [4].

² Изображения Шварца в детстве (есть даже в пленках) создавались, естественно, по его словесному описанию.

³ Верхняя одежда с открытым воротом [4, с. 525].

⁴ Верхняя часть штанов, подбитая ватой и конским волосом [4, с. 532].

⁵ Немецкие наемные пехотинцы эпохи Возрождения.

⁶ Юбка в складку с застежкой на боку, соединенная с лифом без рукавов или с рукавами. Носилась поверх вамса. Считалась одеждой феодалов [4, с. 538].

⁷ Широкая длинная или полудлинная одежда немецкой знати и богатых бюргеров, служившая выходным и парадным одеванием [4, с. 541].

⁸ Переводы названий книг даны по изданию "Записки о Московии" 1988 года С. Герберштейна [1].

⁹ Верхняя распашная одежда с длинными свободными рукавами.

жние, и верхние одежды — чулки-шоссы, фальтроки⁶, шаубе⁷, плащи, головные уборы и пр., — дополненные аксессуарами и украшениями разных фасонов и расцветок. Каждый рисунок точно датирован и сопровождается комментариями, когда и по какому случаю надевался изображенный наряд, который, безусловно, являлся свидетельством финансового благополучия Шварца. Любопытно, что Шварц создавал иллюстрированную историю своей жизни с рождения до преклонного возраста совершенно сознательно и даже просил сына продолжить эту работу, однако тот принял гуманное решение не изображать немощного больного старца.

Книга М. Шварца была рукописной. Первым же, кто опубликовал свои портреты, был выдающийся дипломат Священной Римской империи барон Сигизмунд фон Герберштейн (1486—1566). В 1560 году в Вене вышли в свет одновременно два издания: "Gratae posteritati..." ("Благодарному потомству..."), впервые опубликовано в 1558 году) [20] и "Picturae variae quae... Sigismundum liberum baronem in Herberstein ... Varias legationes obeuntem exprimunt" ("Различные картины, которые изображают... Сигизмунда Герберштейна, исполняющего различные посольства")⁸ [21], посвященные описанию дипломатической деятельности автора. Оба издания содержат по шесть одинаковых гравюр, на которых барон представлен в тех одеждах, которые носил или получил в качестве дипломатических подарков: два немецких шаубе (длинное и короткое, входившие в моду в разное время); пожалованные московским князем опашень⁹ и две шубы; халат — дар турецкого султана. Костюмы показаны детально, включая орнамент тканей, мех, размер пуговиц, фасон обуви, и свидетельствуют о высоком статусе¹⁰ их обладателя.

Гравированные изображения костюмов разных стран и народов

Для европейца эпохи Ренессанса представляет интерес не только он сам. Его внимание привлекают представители разных сословий и жители разных местностей собственной страны, а также обитатели ближних и дальних¹¹ стран, сведения о которых сообщают путешественники, купцы и дипломаты. Благодаря усилиям иллюстраторов изображения человека в присущих своей эпохе нарядах попадают на страницы печатных изданий самой разнообразной тематики: путешествия, врачевание, верховая езда, гадание на картах и пр. Более того, формируется жанр изданий, демонстрирующих собрания гравированных изображений отдельных исторических персон, обобщенных образов представителей разных сословий и разных видов деятельности, типажей различных стран и народов¹². На гравюрах показаны присущие им костюмы, позы и прически, аксессуары, регалии, оружие и доспехи, бытовые предметы, средства передвижения и конская упряжь. Собранные в альбомы гравюры

имели краткие подписи и раскрашивались от руки, видимо, только по заказам владельцев или покупателей.

Типичным изданием с изображениями костюмов жителей отдельных городов и стран является небольшое собрание гравюр (около 50) “*Omnium ferè gentium nostrae aetatis habitus...*” (“Почти все люди нашего времени...”), выпущенное на латинском языке в 1569 году в Венеции гравером Фердинандо Бертелли [31]. Наиболее полные “костюмные” альбомы и серии гравюр XVI–XVII веков — творения А. де Брюна, Х. Вайгеля, Й. Аммана, Ч. Вечеллио, В. Холлара — сохранились до наших дней в единичных экземплярах и составляют особую гордость обладающих ими библиотек.

Волею судеб самым известным уже в свое время стал альбом гравюр 1577 года “*Habitus praecipuorum populorum...*” (“Одеяния¹³ основных народов...”) [19], представляющий собой собрание изображений костюмов европейских, азиатских и африканских народов. Крупные четкие рисунки всевозможных костюмов, бытовавших в разных странах, сопровождают названия и краткие комментарии в стихотворной форме. Зрителю показаны важные “мелочи” не только аристократического костюма, но и особенности внешнего облика горожан, а также некоторые орудия труда и принадлежности крестьянского и военного быта. Создателем гравюр был выдающийся мастер своей эпохи нюрнбергский гравер Йост Амман (1539–1591), а другой крупный немецкий гравер, Ханс Вайгель (1549–1578?), выступил издателем альбома.

В 1581 году французским антикваром, писателем и поэтом Жан-Жаком Буассаром (1528–1602) был издан альбом “*Habitus variarum orbis gentium*” (“Одеяния разных народов мира”) [8]; над иллюстрациями трудился голландский гравер Юлиус Гольциус (ум. 1595). В книге показаны около 200 фигур в костюмах разных стран мира: жители городов и должностные лица Италии и Германии, кавалеры из Бургундии, представители всех сословий Франции, городов и провинций Греции, Сирии, Македонии. Турция представлена высокими сановниками Османской империи в многослойных платьях и огромных головных уборах, знатными горожанками. Ориентальные типажи знати Анатолии, Армении, Персии и других стран Востока в разнообразных одеяниях кажутся скорее вымышленными, чем реальными. Наиболее достоверными представляются наряды жителей Индии и Африки, помещенные на заключительных листах альбома. Большинству фигур приданы галантные позы. Тонкий рисунок, тщательная проработка самых мелких деталей, высокое качество гравюр сделали этот альбом важным изобразительным источником по истории костюма. Краткие подписи даны на трех языках: латинском, французском и немецком.

Создатель нескольких “костюмных” альбомов бельгиец Абрахам де Брюн (1540–1587) в своей книге “*Omnium rene Europae, Asiae...*” (“Почти во всей Европе и Азии...”, 1581¹⁴) [10] также обращается к читателям на латыни, французском и немецком. Многие исследователи, отмечает де Брюн, заняты изу-

А. Жабрева
Человек Нового
времени и его
костюм
в гравюрах
XVI–XVIII веков

¹⁰ Журнал уже обращался к теме влияния социального статуса на одежду (см.: Гурьянова М.В. Придворная мода. Статус как основное определяющее костюма // Человек. 2017.

№ 3). — *Примеч. ред.*

¹¹ Интерес к обитателям дальних стран особенно ярко проявляется в эпоху Великих географических открытий.

¹² Подобные альбомы невероятно ценны для историков костюма, их “репертуар” уже частично изучен и представлен в специальной литературе [см., напр.: 3; 9; 24; 25].

¹³ Латинское “*habitus*”, английское “*habits*”, итальянское “*habiti*” и т.д. буквально переводятся как “привычки”, “обычай”, но означают также и “костюм”, “одеяния”.

¹⁴ Первое издание книги “*Omnium rene Europae, Asiae...*” увидело свет в 1577 году [11].



чением и описанием четырех частей света, происхождения, обычаев и образа жизни населяющих их народов, в том числе форм и фасонов одежд этих народов, и он сделал все возможное, чтобы с помощью гравировального искусства представить некоторое число редких и малоизвестных образов.

Среди “костюмных” альбомов последней трети XVI века можно назвать такие издания, как немецкое “Im Frauenzimmer” (“В комнате женщины”, 1586) [6] и французское “Recueil de la diversité des habits...” (“Коллекция разнообразия одежд...”, 1567) [14]. Наиболее известными заслуженно считаются две фундаментальные книги итальянского художника Чезаре Вечеллио (ок. 1521–1601) — “De gli habiti antichi et moderni...” (“Одеяния древние и современные...”, 1590) [38] и “Habiti antichi et moderni di tutto il mondo” (“Древние и современные одеяния во всем мире”, 1598) [39], — включившие более 400 иллюстраций и охватившие весь известный тогда мир¹⁵.

К началу XVII века “костюмные” альбомы словно бы исчерпали себя; известно лишь переиздание первой книги Ч. Вечеллио, предпринятое неким С. Пьебичи [33]. Изображения людей разных стран переместились на страницы описаний путешествий, исторических сочинений, географических атласов. Однако при ближайшем рассмотрении хорошо видны частичные заимствования и даже полные повторения изображений из упомянутых выше изданий.

Помимо “костюмных” альбомов, более или менее реалистичные изображения современных своей эпохе одежд содержат отдельные гравюры и книжные иллюстрации. Й. Амман, Х. Вайгель, А. де Брюн и многие другие художники и граверы XVI–XVII веков в своих работах запечатлели внешность многочисленных правителей и собирательные образы рыцарей, но также неоднократно обращались к повседневной жизни рыцарей, горожан и крестьян. Например, альбом де Брюна “Diversarium gentium armature equestris...” (“Различные вооруженные всадники...”, 1600) [15] представляет особый интерес для историков военного костюма XVI века.

Работы чешского графика и рисовальщика Вацлава (Венцеслава) Холлара (1607–1677)¹⁶ служат прекрасными иллюстрациями к истории костюма середины XVII века. В серии из 100 подписанных на латыни гравюр “Theatrum Mulierum” (“Женский театр”, 1643) [23], которые Холлар выполнил во время поездки по Европе (между 1644 и 1649), показаны модные наряды, прически и аксессуары горожанок и дворянок Англии, Германии, Испании, Франции, Голландии. Тут и каркасные испанские, и мягкие французские платья на фижмах; воротники в виде мельничного жернова и отложные “шведские”, обшитые широким кружевом; муфты; зимние маски; маленькие чепцы, накладки и широкополые шляпы; длинные передники женщин среднего класса; дорогие украшения аристократок. Рисунки позволяют увидеть, насколько варьировались в пределах одного стиля костюмы разных

¹⁵ Подробнее о перечисленных изданиях см. в статье А.Э. Жабревой [3].

¹⁶ Подробнее о В. Холларе, его гравюрах и изображенных на них костюмах см. у М.Н. Мерцаловой [4, с. 147–149, 334–335 и др.].

стран и даже отдельных городов и сколь глубоки были сословные различия. Так, оригинальный головной убор “хюке”, или “гойке”, в виде длинного черного покрывала и маленькой шапочки с помпоном, крепившейся надо лбом, указывал на знатное происхождение изображенной женщины из Брабанта.

Резцу Холлара принадлежит и серия из 26 модных картинок “Ornatus muliebris anglicanus or the severall habits of English women” (“Украшения англичанок или некоторые одеяния английских женщин”, 1640) [22], запечатлевшая представительниц разных социальных слоев туманного Альбиона.

Таким образом, особенностью перечисленных альбомов XVI—XVII веков был интерес к костюму разных стран и народов своего времени. В центре внимания французских, немецких, итальянских, фламандских граверов и издателей находились образы как своего отечества, так и иностранных государств (в том числе экзотические). Прошлое тогда не интересовало европейское общество, и лишь некоторые альбомы, в частности книги Ч. Вечеллио, включали многочисленные “исторические” типажи: античных воинов, средневековых кавалеров и дам. Создатели подобных изданий не стремились передать этнические и возрастные особенности изображаемых лиц, а сосредотачивали внимание на их одеждах и головных уборах. Вероятно, в создаваемых гравюрах отразилось представление того времени об идеальном облике современника: женщины в основном молоды и привлекательны, а мужчины достигли среднего и более зрелого возраста, что подчеркивалось наличием усов и бороды, дородностью фигуры, гордой осанкой.

Описания путешествий, карты и атласы

Появление первых печатных книг с описаниями путешествий относится к 1480-м годам; десятки подобных изданий увидели свет в XVI веке. Однако наибольшее развитие указанный жанр изданий получил в XVII—XVIII веках, о чем свидетельствует обстоятельный библиографический указатель американского лингвиста и мореплавателя Эдварда Годфри Кокса (1876—1963) [13]. Книги, посвященные морским и сухопутным путешествиям, содержали пространные описания географических, климатических и других особенностей той или иной страны, а также краткие сведения о жителях. Многие из таких книг, изданные в разных странах и на разных языках, оригинальные и переводные, написанные очевидцами или являющиеся компиляциями чужих трудов, имели карты и иллюстрации, в том числе изображения людей в присущих тому или иному народу одеждах. При этом наличествовали как достоверные, сделанные с натуры изображения, так и совершенно фантастические образы.

Уже с XVI века географические карты украшались планами городов, изображениями животных и типажей жителей. Карты издавались отдельными листами и целыми атласами (собрания-



ми карт), а также клеивались в книги. Подобные карты, сложенные в несколько раз под формат книжного издания, имели, например, “Записки” С. Герберштейна [1], А. Олеария [29] и других путешественников.

Наиболее авторитетные карты и фундаментальные географические атласы рассматриваемого периода были составлены Джоном Спидом (1552? – 1629) [36]. Первоначально английский историк и картограф занимался изготовлением карт своей страны и даже в 1598 году преподнес некоторые из них королеве Елизавете. В 1607–1610 годах Спид издал серию из 54 карт Англии и Уэльса, карты Корнуэла, Эссекса и других графств. Все эти карты с описаниями были собраны им в издании “The theatre of the Empire of Great Britaine” (“Театр империи Великобритании”, 1611–1612) [37], которое стало первым комплексным английским атласом, включившим карты отдельных местностей и планы городов.

Уже в 1614 году атлас Дж. Спида был переиздан, а в 1627 году вошел составной частью (как второй том с отдельным заглавием) в его труд “A Prospect of the most famous parts of the world” (“Обозрение самых известных частей света”) [35], который ко всему прочему содержал карты государств Азии, Европы, Африки и Америки. Карты этого атласа дополнены изображениями главных городов, их достопримечательностей и жителей в современных автору костюмах. С левого и правого края каждого листа карты, как правило, награвировано по две — пять пар изображений представителей разных сословий (аристократы, дворяне, горожане, крестьяне) или национальностей. Так, на листе карты Венгрии подобным образом запечатлены восемь типажей этой страны (дворяне, горожане и крестьяне), а на карте многонациональной Турции — десять представителей разных народов (ассирийцы, персы и др.). Присутствуют у Спида и изображения исторических персон. Например, на листе карты Шотландии нарисованы король Иаков I, его супруга, королева Анна, и сыновья Генрих и Карл. Изображения людей на картах не превышают пяти сантиметров и в отдельных экземплярах раскрашены от руки. Все фигуры показаны в рост, многие с атрибутами, указывающими на их положение или род деятельности. Некоторые из фигур столь явно напоминают рисунки из альбомов Х. Вайгеля, Ж.-Ж. Буассара и Ч. Вечеллио, что заставляют предположить использование Дж. Спидом этих книг в качестве источников.

Европейцы стремились проникнуть в неведомые, а потому кажущиеся им особенно загадочными земли. Одно из ранних сочинений, содержащих сведения об Османской империи, владычество которой в XVI–XVII веках простиралось на многие земли, известно как “Путешествие Николаса де Николаи”. Оно издавалось в 1568, 1577 годах [27; 28] и в дальнейшем под разными заглавиями с похожими иллюстрациями. Николас де Николаи, или Николас Дофинэ (1517–1583), уроженец французской провинции Дофинэ (за что и получил такое прозвище), много

путешествовал по разным странам, воевал, по возвращении во Францию удостоился звания ординарного географа. В 1551 году Николаи по приказу Генриха II сопровождал посольство Габриэля д'Арамона к султану Сулейману Великолепному и действительно видел большинство типов, затем представленных им на 60 гравюрах его "Путешествия", которые были раскрашены в отдельных экземплярах. Все фигуры автор брал "из жизни", лишь на точность изображения турецких женщин он не претендовал, поскольку воспользовался информацией некоего евнуха, поведавшего о разнообразии нарядов гаремных красавиц.

Экзотическая Турция вновь и вновь привлекала внимание европейцев. Посол Людовика XIV в Османской империи в 1692–1711 годах Шарль де Феррьоль (1652–1722) в своей книге "Wahreste und neueste Abbildung des türckischen Hofes" ("Самая достоверная и новейшая картина турецкого двора", 1719) [16] поместил не только подробные описания жизни османской столицы, но и рисунки, сделанные франко-фламандским художником Жаном-Батистом Ванмуром (1671–1737), сопровождавшим посольство. Сто два офорта представляли костюмы разных народов Востока и сопровождались комментариями. Это образы турецкой знати (визирь, эмир, жены султана), евнухов, янычар, имамов, жителей Албании, Болгарии, Греции, Персии, а также послов Китая, Сиамы, Персии, империи Великих Моголов в султанате. Первое издание гравюр вышло в Париже в 1714 году под названием "Recueil de cent estampes représentant différentes nations du Levant" ("Коллекция из 100 гравюр, представляющих разные народы Леванта") [34] и затем было переведено на другие языки. Впоследствии гравюры Ванмура заимствовались издателями по всей Европе и сделались основным пособием для создания "турецких" театральных костюмов. В 1748 году пансионерами Французской академии искусств в Риме был дан так называемый Турецкий маскарад, участники которого, вероятно, настолько добросовестно воспроизвели одежды с гравюр Ванмура, что имели большой успех. По следам этого события в том же году была издана серия из 32 офортов под названием "Caravane du sultan á la Mecque" ("Караван султана в Мекке") [40], созданных французским художником Жозефом-Мари Вьеном (1716–1809). Каждый офорт имел подпись; отдельные комплекты были раскрашены. Вскоре эти гравюры с изображениями фигур в маскарадных костюмах стали восприниматься в качестве источников, равноправных оригинальным рисункам Ванмура.

Энциклопедическое издание на латинском языке немецкого иезуита Атанасиуса Кирхера (1602–1680) "China Illustrata" ("Китай в иллюстрациях", 1667) [26] надолго стало источником получения сведений о далекой азиатской стране. Книга неоднократно переиздавалась в XVII веке, став широко известной. Никогда не бывавший в Китае автор сумел собрать многочисленные сведения о географии и климате, флоре и фауне, истории и религии, литературе и искусстве этой страны. Кирхер опирался на



известия от иезуитских миссионеров и уже опубликованные издания. Книга имеет роскошный фронтиспис и большое число иллюстраций (изображения императора и императрицы, мандарина и его жены, китайок и других персонажей).

Не менее загадочной страной для европейца XVII века оставалась Московия. Познакомиться с ней позволили записки Адама Олеария (1599–1671), уроженца Саксонии, путешественника и ученого, который в 1634 и 1636–1639 годах посетил Россию. Олеарий оставил подробное поденное описание путешествий, впервые изданное в Шлезвиге в 1647 году [29]. Отдельные издания записок Олеария включают портрет царя Михаила Федоровича и рисунки с изображением фигур в разнообразных одеждах и жанровых сенок, сделанные с натуры (прием иностранного посольства царем Алексеем Михайловичем, торговая лавка, образы бояр, дворян, горожан и крестьян, священнослужителей). Самый полный набор гравюр содержит издание 1656 года [30]. В противоположность общепринятым (европейским) представлениям, на рисунках Олеария одежды русских не кажутся громоздкими и неуклюжими: простой люд одет преимущественно в рубахи, порты и короткие кафтаны, а дворяне и бояре — в длинные, но неширокие распашные одежды, застегнутые на множество пуговиц с накладными петлицами. Среди изображенных много женщин в различных одеяниях.

Описания разных стран и путешествий, созданные в XVI–XVII веках, содержали наиболее ранние изображения обитателей Восточной Европы, Азии и даже Америки и отражали представление о них европейцев. Основное внимание художники обращали на необычные костюмы, прически, головные уборы, предметы интерьера и обстановки, которые существенно отличались от европейских, соответствуя иным климатическим условиям, религиозным и эстетическим взглядам. Эти иллюстрации и описания на многие десятилетия сделали источником сведений о дальних странах, образцами для подражания и творчества.

“Коллекция одежд разных народов”

Компиляцией изображений XVI–XVIII веков, в том числе из рассмотренных выше книг и гравюр, стало четырехтомное издание 1757–1772 годов “A Collection of the Dresses of Different Nations...” (“Коллекция одежд разных народов...”, далее в тексте “Коллекция”) [5]. Его издателем был английский географ и картограф Томас Джефферис (1719? – 1771?)¹⁷.

Иллюстрации “Коллекции” представляют типаж обитателей всего известного европейцу на тот момент мира. Гравюры сгруппированы по странам и народам, причем внутри групп предпринята попытка хронологического их расположения.

Первый том открывают изображения турецких типажей, в основном заимствованных из серии гравюр “Караван султана в Мекке” (1748). Просторные шаровары, долгополые кафтаны,

¹⁷ Подробнее об издании см. [2].

турбаны и узорчатые ткани, широкие, с драгоценными камнями пояса и восточное оружие представлены на гравюрах, изображающих визирей, пашей, муфтиев, янычар, военачальников и простых солдат, прекрасных султанш и послов к султану из разных стран. За ними следуют изображения жителей Ближнего Востока (Леванта), женщин и девушек из Болгарии, Македонии, Валахии, разных городов и островов Греции, облаченных в традиционные костюмы, сложившиеся к XVIII веку на разных территориях Балканского полуострова и в южнославянских землях. Источники данных изображений — книги Ш. де Феррьоля и Н. де Николаи. Индии посвящены пять гравюр, запечатлевших вождя, жителей Восточной Индии и дервиша, а Персии — три, в их числе — женское изображение с подлинного портрета местного художника. Африканский континент, еще малоизвестный в середине XVIII века, представлен пашой из Египта, знатной дамой из Александрии и несколькими национальными типажам. Своеобразным “мостиком” между гравюрами с изображениями восточных и западных народов в томе служит группа гравюр, демонстрирующая типичные образы Польши и Венгрии. Последние 20 гравюр первого тома посвящены жителям Италии. Заимствованные из изданий XVI века, от оригиналов они отличаются лишь деталями: женские фигуры более стройны, некоторые повернуты в противоположную сторону, чуть иначе держат веер и т.д.

На гравюрах второго тома “Коллекции” — типажы разных эпох и сословий Англии, Германии, Дании, Испании, Нидерландов, Фландрии, Франции, Польши, России, Силезии, Швейцарии, Швеции, Шотландии, большое число исторических персонажей: французский король Генрих IV и его супруга Мария Медичи, целая галерея других королей, военачальников и герцогинь, придворных, рыцарей, купцов и т.д. Источниками изображений послужили альбомы Х. Вайгеля и Ж.-Ж. Буассара, гравюры из серии “Женский театр” В. Холлара, а также живописные портреты, созданные А. Рубенсом, Ф. Халсом, Г. Терборхом.

Конечно же, английский костюм представлен в “Коллекции” наиболее полно. Во второй том включены изображения коронованных особ, выполненные по работам Г. Гольбейна, С. Жанэ, Ж.Ф. Ле Пети, А. Ван Дейка. Английские типажы XVI—XVIII веков заимствованы из упоминавшихся нами “костюмных” альбомов, произведений В. Холлара, Г. Неллера и Э. Уокера. “Коллекция” раскрывает подробную историю английского костюма конца XV — середины XVIII века, демонстрируя смену эпох и стилей от Средних веков до Нового времени. Так, король Генрих VII одет в традиционные для позднего Средневековья длинную мантию с рукавами и типичной формы головной убор, а его сын и преемник на престоле Генрих VIII предстает уже в наряде эпохи Возрождения¹⁸. На нем глухой дублет, джеркин с глубоким вырезом и широкой баской, а также парадный гаун¹⁹. Карл I (с картины А. Ван Дейка) запечатлен в костюме эпохи барокко, представляющем собой дублет с ши-

¹⁸ Источником изображений обоих королей послужила копия с группового портрета, написанного Г. Гольбейном в личных покоях Генриха VIII в Уайтхолле (1537), что указано в комментариях к гравюрам, предваряющим второй том “Коллекции” [5, vol. 2, p. 75].

¹⁹ Дублет — узкая одежда на подкладке, носившаяся поверх рубашки; джеркин — верхняя мужская одежда англичан. Фасоны дублета и джеркина время от времени менялись. Гаун — широкая, с откидными рукавами полудлинная верхняя одежда без застежки [4, с. 526–527].



рокими манжетами, эполетами и продольными разрезами на рукавах. Составителем “Коллекции” не обойдены вниманием и костюмы среднего класса. Например, знатный лондонский купец показан в длинной одежде с узким лифом, откидными рукавами и воротником-рафом и в маленьком берете. Несколько листов демонстрируют модные женские городские костюмы 1640-х годов: платья с тяжелыми юбками, коротким лифом, пышными рукавами и широкими отложными воротниками, отделанными кружевами (у аристократок) или старомодными фрезами (у горожанок).

В третий том “Коллекции”, изданный через полтора десятилетия, в 1772 году, вошли гравюры с изображениями костюмов европейских и азиатских народов, которые были мало представлены в предыдущих книгах. Это жители Турции, Персии, России, Индостана, Африки, Дании, Швеции, Голландии, Германии и Польши, Италии, причем особое внимание уделено национальным типажам. Источниками изображений послужили в том числе гравюры французского художника Ж.-Б. Лепренса и оригинальные рисунки Ж.-Б. Греза.

Четвертый том “Коллекции” открывается подборкой изображений церковнослужителей разных конфессий и монахов орденских союзов. Образы русских православных священников заимствованы с оригиналов Лепренса [изданная в Париже в 1770-х годах серия гравюр “Divers Habillements des prêtres de Russie” (“Различные облачения духовенства в России”)], а изображения монахинь — базилианки²⁰, капуцианки, францисканки, цистерцианки, иезуитки и др. — почерпнуты из второго тома сочинения Ф. Буонанни о религиозных орденах [12].

Костюмы Франции разных эпох демонстрируются в четвертом томе в хронологической последовательности. Это и изображения исторических деятелей XIV–XVIII веков, и модные картинки. Здесь же дополнительные подборки гравюр с изображениями (также заимствованными с оригинальных рисунков) испанских, итальянских, английских, датских типажей, а также типажей других народов: гренландцев, эскимосов, американских индейцев, мексиканцев. Так, в томе в точности воспроизведена гравюра из описания путешествия графа Л.А. Бугенвиля к Мальвинским островам [32], представляющая великана-патагонца, которому европеец не достигает даже плеча. В конце второго и четвертого томов “Коллекции” помещены изображения мифологических, аллегорических театральных и маскарадных костюмов.

Составитель “Коллекции” Т. Джефферис совершенно иначе понимал задачу демонстрации костюмов разных стран и народов мира, чем это делалось в XVI веке. Он попытался показать эволюцию одежды с древних времен. Опираясь на богатейший материал из “костюмных” альбомов XVI века, научной литературы и иллюстрированных изданий XVI–XVIII веков, на графические и живописные произведения художников разных эпох, Джефферис подобрал около 500 иллюстраций. Издатель смог показать смену мод

²⁰ Монахиня греческого Ордена св. Василия.

в разных европейских странах на протяжении трех столетий и глубокое социальное различие костюмов каждой эпохи, формирование оригинальных форм национальных костюмов в отдельных странах и городах. Большое место в “Коллекции” Джефферис отведено изображению народных типов, причем некоторые использованные им гравюры датированы 1765 или 1768 годом, то есть созданы всего за несколько лет до издания третьего и четвертого томов. В попытке скомпилировать исторические, этнографические и сценические образы проявилась, на наш взгляд, попытка издателя показать развитие костюма во всех его проявлениях.

Способ подачи материала в книгах “Коллекции” роднит их с “костюмными” альбомами XVI века, однако подписи и пояснительные тексты даны уже не на латыни, а на родных европейскому читателю XVIII века английском и французском языках. Иными стали и ссылки на источники иллюстраций: при первом упоминании сообщается либо имя автора, художника или гравера, либо название произведения в произвольной форме, приводятся место и дата публикации, размеры. Вобщем все лучшее, что было накоплено за предыдущие столетия, “Коллекция” в какой-то мере завершила тот этап в эволюции изданий по истории костюма, когда иллюстрация доминировала над текстом.

Рассмотренные издания демонстрируют облик человека, как мужчины, так и женщины, преимущественно молодого и среднего возраста, привлекательного внешне даже в том случае, если показан простолюдин. Персонажи “костюмных” альбомов в основном идеальны, хотя среди них встречаются и грубые и даже страшные на вид “варвары”. Пожалуй, наиболее реалистичный портрет своей эпохи содержит лишь книга М. Шварца, позволяющая увидеть и детские одежды, и одежды человека преклонного возраста. С. Герберштейн на своих портретах хотя и запечатлен в преклонном возрасте, но его облик благороден, а одежды роскошны.

Благодаря усилиям художников, граверов и издателей трех столетий (XVI–XVIII века) современный читатель и исследователь может получить богатую разностороннюю информацию о бесконечном многообразии форм исторических, национальных и профессиональных костюмов, бытовавших в Европе, Азии, Северной Африке и частично в Америке. Достоверность изображений, разумеется, не абсолютна и явно уменьшается по мере отдаления изображаемых типажей от Европы. Однако востребованность в свое время и в дальнейшем рассмотренных нами изданий показывает, насколько велик общегуманитарный интерес к внешнему облику человека как отражению многообразного и разнопланового мира людей.

Литература

1. *Герберштейн С.* Записки о Московии: [пер. с лат. и нем.] / вступ. ст. А.Л. Хорошкевич; примеч. С.В. Думина и др. М.: Изд-во МГУ, 1988.
2. *Жабрева А.Э.* Неизвестная коллекция // Теория моды: одежда, тело, культура. М., 2012. Вып. 23. С. 331–342.



3. *Жабрера А.Э.* Русский костюм в западноевропейской гравюре XVI в.: правда и вымысел // *Stratum plus* (Кишинев). 2014. № 5. С. 177–199.
4. *Мерцалова М.Н.* Костюм разных времен и народов: [в 4 т.]. М.: Акад. моды. 2001. Т. 1.
5. A Collection of the Dresses of Different Nations, ancient and modern = *Recueil des habillemens de differentes nations, anciens et modernes: particularly old English dresses: after the designs of the authorities, from which the figures are taken; and some short historical remarks on the subject, to which are added the habits of the principal characters on the English stage.* L.: Th. Jefferys, 1757–1772. Vol. 1–4.
6. *Amman J.* Im Frauenzimmer wirtvermeldt von allerley schönen Kleidungen und Trachten <...> Frankfurt a. Main: Feyrabend, 1586.
7. *Becker A.* The first book of fashion: The book of clothes of Matthaus & veit Konrad Schwarz of Augsburg // *Fashion style & popular culture.* 2017. Vol. 4, is. 2. P. 255–258.
8. *Boissard J.J.* Habitus variarum orbis gentium = Habits de nations estranges = Trachten nancherley Völker des Erdskreys. [Mecheln: Caspar Rutz, 1581].
9. *Bridgman J.* The origins of dress history and Cesare Vecellio's 'pourtaits of attire' // *Costume: the journal of the Costume society.* 2010. N 44. P. 37–45.
10. *Bruyn A.* Omnium pene Europae, Asiae, Aphricae alque Americae gentium habitus = Habits de diverses nations de l'Europe, Asie, Afrique et Amerique. Antwerpia: A. de Bruyn, 1581.
11. *Bruyn A.* Omnium pene gentium imagines, ubi oris totiusque corporis a. vestium habitus, in ordinis cuiuscunque loci hominibus diligentissinè exprimuntar... / sculpsit Abrah. Bruynus his styli auxilium attalit H. Dassian. [Cologne], 1577.
12. *Buonanni F.* Ordinum religiosorum in ecclesia militanti catalogus, eorumque indumenta in iconibus expressa, & oblata Clementi XI. Pont. Max. Romæ: Typis Georgii Plachi, 1706–1707. Vol. 1–2.
13. *Cox E.G.* A reference guide to the literature of travel: including voyages, geographical descriptions, adventures, shipwrecks and expeditions: in 3 vol. Seattle: Univ. of Wash., 1935–1949.
14. *Deserps F.* Recueil de la diversité des habits qui sont de present usage tant es pays d'Europe, Asie, Afrique et isles sauvages / aut. de text F. Deserps. [P.]: De l'imprimerie de Richard Breton, rue S. Jaques, a l'Escrevisse d'argent, 1567.
15. *Diversarum gentium armature equestris. Ubi fere Europae, Asiae atque Africae equitandi ratio propria expressa est. Abrahamus Bruynus excude, [cum praefatione H. Dammani et A. de Bruyno].* S.l., [1600?].
16. *Ferriol Ch.* Wahreste und neueste Abbildung des Türckischen Hofes: welche nach denen Gemählden, so <...> M. de Ferriol, seit seiner Gesandtschaft in Constantinopel im Jahr 1707 und 1708 <...> hat verfertigen lassen, in fünfß und sechzig Kupffer-Blatten gebracht worden. Nebst einer aus dem Französichen ins Teutsche übersetzten Beschreibung. Nürnberg: A.J. Felssecker, 1719.
17. *Fink A.* Die schwarzschen Trachtenbücher. B.: Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, 1963.
18. *Groebner V.* Inside out: clothes, dissimulation, and the arts of accounting in the autobiography of Matthaus Schwarz, 1496–1574 // *Representations.* 1999. Is. 66. P. 100–121.
19. *Habitus præcipuorum populorum tam virorum quam fæminarum singulari arte depicti.* Nurnberg: Hans Weigel, 1577.
20. *Herberstein S.* Gratae posteritati Sigismundus Liber Baro in Herberstain, neiperget Guetenhag <...> actions suas à puero as annum us[que] actatis suae septuagesimum quartem, brevi commentariolo notas reliquit. Viennae, Austriae: R. Hofhalter. 1560.
21. *Herberstein S.* Picturae variae quae generosium ac magnificum Domi. Dominum Sigismundum liberum baronem in Herberstain Neyperg et Guttenhag etc. Varias legationes obeuntem exprimunt. Viennae: R. Hofhalter. 1560.

22. *Hollar W.* Ornatus muliebris Anglicanus, or, The severall habits of English women: from the nobilitie to the country woman, as they are in these times. L.: P. Stent, 1640.

23. *Hollar W.* Theatrum Mulierum sive varietas atquedifferentia Habituum Fæminini sexus diversarum Europæ nationum hodierno tempore vulgo in ufu, a Wen-ceslao Hollar, Bohemo, delineatæ & aqua forti æri sculpt. L.: H. Overton, 1644.

24. *Jones A.R.* “Worn in Venice and throughout Italy”: the impossible present in Cesare Vecellio’s costume books // *J. of Medieval and Early Modern studies.* 2009. Vol. 39, N 3. P. 511–544.

25. *Jones A.R.* Habits, holdings, heterologies: populations in print in a 1562 costume book // *Yale French Studies.* 2006. N 110: meaning and its objects: material culture in Medieval and Renaissance France. P. 92–121.

26. *Kircher A.* China monumentis, qua sacris qua profanes, nec non variis naturæ & artis cpectulis <...>. Amstelodami: J.F. à Waessbberge & E. Weyerstraet, 1667.

27. *Nicolay N. de.* Les navigations, pérégrinations et voyages faicts en la Turquie par Nicolas de Nicolay <...> seigneur d’Arfeville <...>: en 4 livres. Anvers: par G. Silvius, 1577.

28. *Nicolay N. de.* Les quatre premier livres des navigations et peregrinations orientales de N. de Nicolay. Lyon: G. Roville, 1568.

29. *Olearius A.* Oftt beehrte Beschreibung der newen Orientalischen Reise: so durch Gelegenheit einer Holsteinischen Legation an den König in Persien geschehen: Worinnen derer Orte und Lander durch welche die Reise gangen als funemblich Russland, Tatarien und Persien... Schlezwig: J. Zur Glocken, 1647.

30. *Olearius A.* Relation du voyage de Moscovie, Tartarie et de Perse, fait à l’occasion d’une embassy <...>. P.: G. Clouzier, 1656.

31. *Omnium feré gentium nostrae aetatis habitus, nunquam ante hac aediti. Venetiis: Ferdinando Bertelli Aeneis Typis Excudebat,* 1569.

32. *Pernety A.J.* Histoire d’un voyage aux îles Malouines, fait en 1763 et 1764, avec ses observations sur le détroit de Magellan et sur les Patagons / par Dom Pernetty <...> nouvelle édition refondue et augmentée d’un Discours préliminaire (par Delisle de Sales) <...>. P.: Saillant et Nyon, 1770. Vol. 1–2.

33. *Piobbici D.S.* Habiti antichi ouero raccolta di figure delineate dal gran Titiano et da Cesare Vecellio <...>. Venetia: per Combi et La Noù, 1664.

34. *Recueil de cent estampes représentant différentes nations du Levant = Explication des cent estampes qui représentent les costumes des différentes nations du Levant: avec de nouvelles estampes de ceremonies turques qui ont aussi leurs explications.* P.: Le Hay and Duchange, 1714; Jacques Collombat, 1714–1715.

35. *Speed J.* A prospect of the most famous parts of the world <...> together with all the provinces, counties and shires, contained in <...> Great Brittaines empire: (a description of the Civill warres <...> in England, etc.) / performed by I. Speed. L.: J. Dawson, for G. Humble, 1627–1631. Pt. 1–2.

36. *Speed John* // *The dictionary of national biography founded in 1882 by George Smith: from the earliest times to 1900* / ed. by L. Stephen and S. Lee. L., 1921–1922. Vol. 18. P. 726–728.

37. *The Theatre of the Empire of Great Britaine: presenting an exact geography of <...> England, Scotland, Ireland, etc.* L.: J. Sudbury & G. Humble, 1611–1612.

38. *Vecellio C.* De gli habiti antichi et moderni di divers parti del Mondo. Venetia: presso Damian Zenaro, 1590.

39. *Vecellio C.* Habiti antichi et moderni di tutto il mondo; di nuovo accresciuti di multe figure. Vestitus antiquorum recentiorumque totius orbis, per S. Gratilianum Latine declarati. Venetia: presso Damian Zenaro, 1598.

40. *Vien J.-M.* Caravanne du sultan á la Mecque: mascarade turque donnée a Rome par Messieurs les pensionnaires de l’Academie de France et leurs amis au Carnaval de l’année 1748. [P.], [1749?].



СУДЬБА

ПРОРОЧЕСКОЕ ПРИЗВАНИЕ ВЛ.С. СОЛОВЬЕВА В ОЦЕНКЕ С.Л. ФРАНКА

© 2018

DOI: 10.7868/S0236200718040107

А.А. Гапоненков



**Алексей
Алексеевич
Гапоненков** —
доктор филологических наук, профессор
кафедры русской
и зарубежной литературы Саратовского
государственного
университета
им. Н.Г. Чернышев-
ского. В журнале
“Человек” публику-
ется впервые. E-mail:
GaponenkovAA
@info.sgu.ru

Тема “С.Л. Франк и Вл. С. Соловьев” многоаспектна и нуждается в кропотливом обнаружении и исследовании новых источников, не исключая традиционного сопоставления философских систем и мотивов (как в работах В.В. Зеньковского, П.П. Гайденко, И.И. Евлампиева, В.К. Кантора, Н.В. Мотрошиловой, Г.Е. Аляева, Т. Оболевич, Е.Н. Долгих). Франк в разные годы то проявлял поразительную солидарность с идеями Соловьева, то расходился с ними, но всегда особенно пристально вникал в его философские интуиции. Под конец жизни это сложное “сродство” было отмечено Франком в “Предисловии” к книге “Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия” (1949) в «оправдании идеи “Богочеловечности”» [18], христианского гуманизма, неразрывной связи веры в Иисуса Христа с верой в человека. “Бессознательность” “влияния”, подмеченная философом, на самом деле парадоксально определялась систематическим изучением соловьевского творческого наследия в разные периоды жизни Франка, критическим настроем.

Явление самостоятельной *русской философии* относится к 1880-м годам, когда Вл.С. Соловьев, братья С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Л.М. Лопатин и другие мыслители занялись философским оформлением сложившейся в России религиозно-общественной мысли, богословских и философско-исторических идей, духовного содержания русской литературы. Соловьев в этом наметившемся философском синтезе накопленных учений и интуиций был фигурой универсальной, соединив прошлое и настоящее русской мысли. Для Франка важно, что Соловьев не может быть назван *чистым философом*: в его натуре сочетались религиозно-мистические элементы, способность творить поэтические образы, общественные устремления и только лишь отчасти присутствовала теоретическая философская мысль. Соловьев пытался систематически осмыслить религиозное мировоззрение, “догматы веры”, но в полной мере сделать всего не успел, оставив после себя множество идей, прозрений, которые еще предстояло теоретически развить и систематизировать. Франк, как и другие русские

философы первой половины XX века, взялся за эту работу, стремясь преодолеть образовавшийся зазор между исповеданием веры и философским достоинством человеческого разума.

Первый период увлечения Франка Соловьевым прошел, как известно, под знаком работы над магистерской диссертацией “Предмет знания” (1915): “Говоря словами самого Соловьева: быть философом — значит иметь *систему цельного знания, т.е.* обладать своей собственной *верой* и уметь оправдать ее как *знание*” [19, с. 387].

Франк идет, казалось бы, соловьевской дорогой, соединяя мистику, религию, науку, искусство в религиозную философию и признавая *живое знание* (традиция “живознания” славянофилов), “конкретное всеединство”. Он выбирает самый трудный и почти неосуществимый путь философствования, объединяющий философское умозрение и религиозную веру. Продолжая традицию платонизма в философии, мыслитель все больше занимается апологетикой христианства.

Словами из стихотворения Соловьева “Имману-Эль” (1892) Франк называет свою книгу 1941 года — “С нами Бог. Три размышления”. Вот один из эпиграфов к ней:

...среди суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло; мы вечны; с нами Бог.

Насколько были близки мироощущению Франка как религиозного мыслителя данные строки, свидетельствует тот факт, что они приводились им и в книге “Крушение кумиров” (1924). Сочинения написаны с разницей в 17 лет.

Сегодня, конечно, трудно в полной мере восстановить духовный диалог двух крупнейших русских философов, мало документированный. Однако с уверенностью можно говорить, что наиболее интенсивными в этом плане для Франка были 1921 и 1946—1950 годы. В одном случае более углубленное постижение рукописей, неизвестных текстов Соловьева, в другом — подведение итогов личной соловьевьяны, принятие умом и сердцем идеи “Богочеловечности”.

Не так давно стало известно, что в 1921 году Франк, будучи профессором Саратовского университета, инициировал покупку историко-филологическим факультетом большей части архива Соловьева [3]. Как это стало возможным?

С.М. Соловьеву после смерти отца, Михаила Сергеевича, принадлежали по наследству почти все рукописи дяди-философа. Находясь в Саратове в годы Гражданской войны, С.М. Соловьев договаривается с руководством Саратовского университета о продаже части архива Вл.С. Соловьева историко-филологическому факультету. “Акт о продаже...” подписан в Москве 3 февраля 1921 года, рукописи приняты 8 мая в Саратове “семинаристкой” Франка — Надеждой Юрьевной Крупянской (по мужу Фиолетовой).



После отъезда С.Л. Франка из Саратова в сентябре 1921 года местные “держатели” бумаг Вл.С. Соловьева из числа “новых” бюрократов пытались обвинить профессора в “присвоении” части рукописей, над которыми ученый продолжал работать в Москве, — и тот вскоре возвратил их обратно. Приложенный к “Акту” “Список рукописей” дает представление о том, что читал, просматривал Франк: “Несколько слов о наших светских ересях”; “Историческое дело философии”; “Мнимая борьба с Западом”; “О духовной власти в России”; “Талмуд”; “Двоязычие и двоеверие наших лжепатриотов”; “История теократии”; “Смерть христианства в Истории”; “Оккультические фрагменты”; “Еврейство и христианский вопрос”; “Смысл любви”; “Фрагменты по метафизике” и многие другие автографы, в том числе неопубликованные. Обратим внимание (вслед за Н.В. Котрелевым) на эсхатологический текст “Смерть христианства в Истории”, который непосредственно связан с пророчествами из “Трех разговоров”.

Неослабевающий интерес к Вл.С. Соловьеву под конец жизни С.Л. Франка роднит последнего с аналогичным устремлением А.Ф. Лосева написать итоговые для себя труды о самом знаменитом русском философе.

В 1946 году Франк впервые выступает на лондонском радио с темой “Der religiöse Universalismus bei Solowjew” (“Религиозный универсализм Соловьева”). Это первая из цикла передач для немцев “Russland und Abendland im Russischen Denken” (“Россия и Запад в русской мысли”). Ученый составляет антологию по Соловьеву для англоязычного читателя [22], а статьей “Духовное наследие Владимира Соловьева” [19, с. 392–399] завершает свое философское творчество.

Важным свидетельством рецепции соловьевского наследия для послевоенного мира стала публикация в журнале “Вопросы философии” <“Трех бесед о Владимире Соловьеве”> Франка [4]. Они были впервые напечатаны по-английски в еженедельном журнале британской радиовещательной корпорации BBC “The Listener” (“Слушатель”) за 1949 год [23]. Каждая из бесед Франка имеет тематический заголовок, раскрывающий смысл личности Соловьева: “Духовный и социальный пророк”; “Традиционалист и свободный мыслитель”; “Видение наступающей катастрофы”. Ценность данного материала заключается в акцентах, которые сделал Франк, сосредоточившись на пророческом призвании Соловьева как свободного мыслителя, его отношении к основным течениям русской философской мысли, эсхатологизме, соотнесенном с историческими событиями и ближайшим будущим. Вопросы теоретической философии отходят в беседах на второй план — Франка прежде всего интересуют “религиозные выводы” из соловьевских предвидений.

Беседы состоялись после написания вступления к “Антологии Соловьева” (русский текст, с которого делался перевод на английский, опубликован Г.Е. Аляевым [см.: 17]), и Франк в какой-то мере опирался на уже сделанную работу (можно оты-

скать почти дословные совпадения). Однако эти радиовыступления в большей степени несут в себе активное публицистическое начало, во всяком случае далеки от строгого академизма. Франк усилил в материалах для британского радио тему пророческого призвания Соловьева.

В антологии Соловьев назван Франком «человеком “пророческого” типа» [там же, с. 18], причем слово “пророческий”, как видим, взято в кавычки. То же самое повторяется, когда автор вступления затрагивает соловьевскую идею теократии, упоминая о свободном “пророческом служении” как необходимом начале наряду со служением “священническим” и “царским”. Во второй беседе о Соловьеве Франк высказывается еще более определенно: “Бок о бок с представителями церковной и царской власти должны быть новые теократические представители абсолютной свободы — люди с пророческим даром” [4, с. 114].

Франк имеет в виду авторское наставление от имени “пророческого духа” в мистико-теософском трактате Соловьева “La Russie et l’Église universelle” (“Россия и вселенская церковь”): “Он только засвидетельствовал этим, что был мистиком и пророком [без кавычек!], а не правоверным богословом и рассудительным церковным деятелем” [17, с. 27]. Близкую к приведенной оценке находим в беседах: “Мы должны помнить, что Соловьев был не хладнокровным церковным политиком и даже не светским теологом, но мистиком и пророком” [4, с. 114].

В <“Трех беседах о Владимире Соловьеве”> Франк больше говорит о современности, переживая за тот мир, который стоит перед угрозой ядерной катастрофы, — 1949 год! Напомним, заголовок первой беседы — “Духовный и социальный пророк”. Пророческое призвание Соловьева становится центральной темой, с этого начинается разговор и этим заканчивается. «Но тем более поражает то, что в своих базовых концепциях он пророчески предвидит духовные и социальные проблемы настоящего. <...> ...Его религиозная интуиция открыла ему основной источник нравственной болезни, от которой страдает человечество; а также позволила ему предвидеть губительные последствия этой болезни. В этом смысле Соловьев является истинно пророческой натурой. Словом “пророк” впоследствии крайне злоупотребляли, но оно действительно применимо к Соловьеву почти в ветхозаветном понимании данного термина; он предвидел в мирном XIX веке бедствия нашего ужасного времени» [там же, с. 109].

Пророческое призвание питается религиозным началом мысли. Первичность его в философском творчестве Соловьева для Франка не вызывает сомнений. Более того, он это постоянно подчеркивает. Несмотря на то, что Соловьев в истории русской мысли был первым философским гением, “...мысль Соловьева, как и других великих русских мыслителей, определена религиозным интересом, направлена не на бесстрастное описание мира, а на его религиозное осмысление и спасение. Но эта религиозная мысль нераздельно связана у него с *постижением* бытия, опреде-



СУДЬБА



лена оригинальной независимой интеллектуальной интуицией и потому осуществляется средствами разума” [19, с. 392]. Сильное религиозное чувство вдохновляет “видение *божественной первоосновы мира*” — “нетленную порфиру Божества” [там же, с. 393].

В философской системе Соловьева главным для Франка было учение о “всеединстве”, “об органическом единстве бытия ввиду его утвержденности в Боге, и о гибельности, во всех областях жизни, распадаения бытия на обособленные части или элементы” [16]. Веру Соловьева в открывшийся ему *образ Софии* Франк не соглашался принять для своей философии как неотъемлемую часть учения о “всеединстве”. Женственный образ идеального мира в Боге философ не признавал основой тварного мира: “Признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо” [19, с. 393].

Когда Франк характеризует последний период творчества Соловьева — *трагически-эсхатологический*, — то напоминает его пророчество о крушении Третьего Рима, о том, что произошло с рухнувшей православной русской монархией в 1917 году. На радио ВВС он цитирует последнюю строфу из стихотворения Соловьева “Панмонголизм” (1894) как “зловещее пророчество” [4, с. 116] в ответ славянофилам. Кстати, впервые это предсказание было опубликовано в журнале “Вопросы Жизни”:

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть,
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть [10].

Заметно колебание мысли Франка относительно такого сценария для России. Если в антологии философ еще сомневается: “Хотя пророчество С-ва в этой его форме доселе не оправдалось...” [17, с. 33], — то слушателям по радио он говорит прямо: “Предсказание Соловьева не так давно в точности сбылось” [4, с. 116]. Помимо того, что Франк пишет во вступлении к антологии, есть еще важное дополнение: “Соловьев не дождался вырождения социализма в тиранию тоталитаризма и коммунизма, но он четко обозначил эту роковую угрозу” [там же, с. 112]. Имеются в виду и национал-социализм, и коммунизм как выход демонических страстей и разложение человеческого духа. И наконец, “пророческим предчувствием надвигающейся мировой катастрофы” [17, с. 33] называет Франк эсхатологическую тему в “Трех разговорах”.

“Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории” — последнее и самое загадочное сочинение Соловьева, написано в форме философских диалогов — “случайного светского разговора” [13, с. 636] — с включением повести как “исторической драмы”, которые дополняют несколько приложений. Окончательный состав указанного произведения был определен автором при жизни только для отдельного книжного издания [ср.: 11; 12; 13]. В качестве приложений были даны четыре статьи и семь

Пасхальных писем¹. Художественно-философская концепция и структура книги мало изучены, поскольку все ее переиздания с начала XX века нарушали авторскую волю [см.: 14].

По авторитетному мнению Н.В. Котрелева, работавшему с рукописями философа, «“Три разговора” относятся к тому типу произведений, понимать которые необходимо не только и не столько как замкнутый в себе текст и смысл, но как жест автора, во всей сложности его внетекстовых мотиваций и проекций (в том числе биографических и автобиографических, отражающих ауторефлексию всего жизненного и творческого пути создателя)» [7]. Это произведение выстрадано автором, всей его жизнью, а не только последним “трагически-эсхатологическим” периодом — он давно размышлял о “смерти христианства в Истории” (см. заглавие упомянутой выше рукописи).

“Три разговора” стали трагической самооценкой, “покаянием” Соловьева, вызванным религиозным измерением собственных философских идей, убеждением, что смысл истории сводится к Апокалипсису. Полемика с толстовством, его крайними формами, усилила эсхатологизм Соловьева. По мнению К.В. Мочульского, философ “казнил” в себе “соблазны натурализма, эволюционизма и гуманизма”, освобождался от “романтики славянофильства” [2, т. 1, с. 816]. В то же время автор дистанцировался от западничества и прокатолических иллюзий.

В “Крушении кумиров” (1924) Франк напомнил о сложном восприятии Соловьева в общественном сознании — его глубочайшая религиозность вступала в противоречие с революционными лозунгами, идеалами “освободительного движения”, безрелигиозным либерализмом: «Так, Владимира Соловьева терпели и даже немного уважали за его речь о помиловании террористов, за статьи о национализме и за сотрудничество в “Вестнике Европы”. За это ему прощали, как странное личное чудачество, наивную и зловредную веру в Бога и церковь» [20, с. 117–118].

В “Предисловии” к “Трем разговорам” Соловьев подчеркивал, что это не “научно-философское исследование” и не “религиозная проповедь”, он называл свое произведение polemическим касательно вопросов борьбы против зла и смысла истории и одновременно апологетическим в отношении христианской веры. Персонажи “Трех разговоров” — старый боевой генерал, политик, светская “дама средних лет”, молодой князь — “моралист и народник”, г[-н] Z — на лазурном берегу Средиземного моря ведут неспешные беседы о смысле войны, культурном прогрессе, русских европейцах, панмонголизме, идее “антихриста”, *тяжбе* между добром и злом в истории. Соловьев предвидел отчасти “эпоху мира и мирного распространения европейской культуры повсюду” [13, с. 697]. Современники прекрасно усвоили пафос философа в том, чтобы каждый человек обрел для себя “кроме совести и ума” еще и “*вдохновение добра*” [там же, с. 730]. Жанр платоновского диалога предполагал, что автор в поисках истины поочередно становится на точку зрения

А. Гапоненков
Пророческое
призвание
Вл.С. Соловьева
в оценке
С.Л. Франка

¹ Статьи: “Немезида”, “Россия через сто лет”, “О соблазнах”, “Словесность или истина?”. Пасхальные письма: “Христос Воскрес!”, “О добросовестном неверии”, “Женский вопрос”, “Восточный вопрос”, “Два потока”, “Слепота и ослепление”, “Значение догмата”.



СУДЬБА



каждого из своих персонажей. В процессе создания “Трех разговоров” Соловьеву, как он считал, было трудно совместить шуточный тон житейского разговора и “религиозное значение предмета” [там же, с. 641].

В репликах генерала звучит “религиозно-бытовой” взгляд на войну и мир. Политик отстаивает “культурно-прогрессивную”, по сути либеральную, точку зрения. Подлинно религиозную позицию представляет г[-н] Z. “Хотя сам я окончательно стою на последней точке зрения, но признаю относительную правду и за двумя первыми...” [там же, с. 640] — писал Соловьев в “Предисловии”. Третий разговор включает “Краткую повесть об антихристе” вымышленного отца Пансофия о “явлении, прославлении и крушении антихриста” [там же, с. 761]. Беседующие слушают чтение “рукописи умершего монаха”, которую принес г[-н] Z.

Интерпретаторы “Трех разговоров” приписывали Соловьеву многие реплики вымышленных персонажей, выдавая желаемое за действительное. Особенно это касалось речей политика. Идейная полемика о духовном наследстве позднего Соловьева идет и по сей день, в том числе между католическими теологами и историками русской мысли, близкими православной церкви. Периодически возникает хрестоматийный вопрос: “Был ли Вл.С. Соловьев католиком?” (как и в текстах Франка, выложенных в приложении к антологии: “Перешел ли Соловьев в католицизм”; “В каком смысле Соловьев был католиком?” [17, с. 40, 44]). Был ли он действительно христианским философом или создателем “вселенской религии”, насквозь еретической по отношению к христианству? Не прекращаются также попытки прописать Соловьева “по ведомству” эзотерики. Все перечисленное отдаляет современного читателя от насущных смыслов его религиозно-философских сочинений. “Быть может, самый большой урок соловьевского творчества, — напоминает В.К. Кантор, — в нашем осознании того факта, что эсхатология много ближе к трезвому пониманию жизни, чем самая распрекрасная и уютная утопия...” [6]. *Реально* близкими и *трезвыми* мысли Соловьева, причем в отношении послевоенного времени, осознавал в беседах на радио BBC Франк.

Эсхатологические ожидания в русской истории проявлялись не раз, особенно сильно в расколе и в связи с реформами Петра Великого. Мистический аспект православной эсхатологии прежде всего отразился в пророчествах Серафима Саровского. Эсхатологические “предчувствия” были свойственны и концу XIX века, и началу XX. И, как оказалось, не случайно перед Первой мировой войной, русской революцией, нацизмом, бомбардировками целых городов, послевоенной угрозой ядерного апокалипсиса. Андрей Белый экспрессивно запечатлел последний год жизни русского гения: «Стояла весна 1900 года. Темное крыло грядущего затенило дни, и в душе поднялись тревожные сновидения. <...> Лекция Соловьева “О конце всемирной истории” поразила громом. Но великий мистик был прав. <...> ...Виденья, им вызванные, грозились в весенних окнах золоты-

ми зарницами» [1, с. 408–409]. Событие это состоялось 26 февраля в зале городской думы. Соловьев вместо заявленных в программе тезисов читал свою “Краткую повесть об антихристе”. Франк ссылается на Андрея Белого как на свидетеля этого чтения (в пересказе С.М. Соловьева) [см.: 17, с. 33].

“Три разговора” — произведение о конце мира, картина явления антихриста, последнего из нечестивых земных правителей. Мрачное прозрение Вл.С. Соловьева было словом религиозного мыслителя: “Двадцатый век по Р.Х. был эпохой последних великих войн, междоусобий и переворотов” [13, с. 736]. Андрей Белый указал на слова светской дамы из “третьего разговора”, которые многое прояснили в личных переживаниях Соловьева: “Все какая-то тревога и как будто предчувствие какое-то зловещее” [1, с. 409; 13, с. 735]. “Предчувствие” было вызвано дальнейшим чтением “Краткой повести об антихристе”. На это сочинение в 1906 году отозвался Д.С. Мережковский, продолживший мысль Соловьева о грядущем князе мира сего — апокалиптическом явлении *Грядущего Хама* из рабства и европейского мешанства.

Первый из “Трех разговоров” сосредоточен на уяснении *смысла войны*. Войны, по Соловьеву, идут до тех пор, пока не произойдет полная катастрофа. Идеал генерала — “*христолюбивое и достославное российское воинство*” [13, с. 645]. Раздаются голоса сомнения в нужности “окаянной” военной службы. Генерал защищает “*боевой дух*” солдата: “война есть дело святое” [там же, с. 647]. Политик исходит от противного: “неизбежное зло, бедствие, терпимое в крайних случаях” [там же, с. 648]. Г[-н] Z не соглашается ни с политиком, ни с генералом: “Да, в том, что война *не* есть безусловное зло и что мир не есть безусловное добро, или, говоря проще, что возможна и бывает *хорошая война*, возможен и бывает *дурной мир*” [там же, с. 651].

В “Разговоре втором” обмен репликами о *вежливых людях* (те, кто планировали операции в Крыму и Сирии, вероятно, читали Соловьева или опосредованно восприняли данный эпитет) как непременно атрибуте *общественной нравственности* продолжает дискуссию о *смысле войны*: “*Политик*. ...Ну а попробуйте-ка прожить в таком обществе, где не было бы ни одного вежливого человека. *Генерал*. Не знаю, про какие кампании вы изволите говорить, но вот в хивинской кампании или в турецкой едва ли можно было обойтись без некоторых других добродетелей, помимо вежливости” [там же, с. 670]. Посредством войны создаются государства. Для политика “военный период истории кончился” [там же, с. 679], тем более среди европейцев. Г[-н] Z предвидит новую европейскую войну из-за франко-русского союза: “...присоединяясь к одному из двух враждебных лагерей на континенте Европы, мы теряем выгоду своего свободного положения как третьего беспристрастного судьи... Ведь одна Франция не могла бы воевать против Тройственного союза, а вместе с Россией — может” [там же, с. 686]. Это и предугадывание расклада сил в Первой мировой войне.



Мотив *панмонголизма*, — один из излюбленных в творчестве позднего Соловьева — конечно же, связан исторически с событиями в Японии, Китае, Тибете, Корее и Монголии и выражается в предсказании “азиатского нашествия” на Европу. “Краткая повесть об антихристе” начинается повествованием о завоевании России и Европы. Что предшествует такому исходу? “Мне кажется, что успех панмонголизма будет заранее облегчен тою упорною и изнурительною борьбою, которую некоторым европейским государствам придется выдержать против пробудившегося Ислама в Западной Азии, Северной и Средней Африке” [там же, с. 643]. Возможно ли остановить поглощение России? Политик в разговоре склоняет к ответственному выбору: “Или вы, может быть, думаете, что мы более *свои* желтолицым китайцам, нежели соотечественникам Шекспира и Байрона?” [там же, с. 693].

Что касается судеб Европы, европейского христианства, то прогноз Соловьева истолкован Франком так: “...не являемся ли мы свидетелями завоевания Европы с помощью антихристианских сил Востока?” [4, с. 117].

В “Трех разговорах” Вл.С. Соловьев продолжает полемику с теорией культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского. Один из персонажей, политик, прямо заявляет: “Я хотел сказать, что настоящее существительное к прилагательному русский есть европеец. Мы р у с с к и е е в р о п е й ц ы, как есть европейцы английские, французские, немецкие” [13, с. 697]. Безобидный спор о том, что считать существительным и прилагательным в национальном вопросе, превращается в глобальный замысел: “Теперь наступает эпоха мира и мирного распространения европейской культуры повсюду. Все должны стать европейцами. Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира — с понятием человечества. В этом смысл истории” [там же]. Европа ассоциируется с культурным прогрессом, которому должны быть подвластны другие народы. Но это прекраснотдушная утопия, подвергнутая сомнению русскими пророками — Ф.М. Достоевским и Вл.С. Соловьевым.

Вл.С. Соловьев размышлял об идее прогресса. Идея эта является не чем иным, как секулярным вариантом эсхатологии. Близкий автору “Трех разговоров” персонаж г[-н] Z утверждает: «Я думаю, что прогресс, то есть заметный, ускоренный прогресс, есть всегда *симптом конца*. <...> Ведь мы толковали об истории человечества, о том историческом “процессе”, который несомненно стал идти ускоренным темпом и, как я убежден, приближается к своей развязке» [там же, с. 705]. Слова “Прогресс — это симптом!” восходят к роману И.С. Тургенева “Дым”. Русская литература подозрительно относилась к прогрессистам. С.Л. Франк относит веру в прогресс к Новому времени и особенно к XIX веку. В первой половине XX века “кумир” прогресса окончательно рухнул. “Прогресса не существует” [20, с. 142] — таково выстраданное признание Франка в его книге “Крушение кумиров”. Насту-

пила эпоха “нового варварства”, вера в прогресс утеряна, а само это понятие стало произвольным и ложным.

Помимо коллективной эсхатологии, религиозного мыслителя и художника всегда интересовали “конечные судьбы”, судьба личности после физической смерти, “жизнь вечная”, или “мука вечная”. О “личной эсхатологии” Вл.С. Соловьева писал Н.А. Бердяев, отмечая ее пассивный характер, в отличие от активной апокалиптичности Н.Ф. Федорова [см.: 2, т. 2, с. 181]. Отец Г. Флоровский в “*апокалиптической тревоге*” Соловьева находил “остроту личного опыта” и “*мистический испуг*” от ощущения конца всемирной истории и “соблазнительности зла”, *прельстительности* “обмирщенной культуры” [15]. По Франку, Соловьев активно призывает человечество подготовиться к борьбе со злом.

“Три разговора” в жанровом смысле — сочинение синтетическое, в котором философский диалог переходит в “краткую повесть”; и в том и в другом присутствуют жанровые признаки откровения. Наряду с сократическим диалогом жанр откровения о последних временах живуч для философско-литературного сознания: литература не может обойтись без эсхатологических ожиданий, символов, религиозных мотивов. А они восходят к библейско-христианским текстам: “Книге Даниила” — иудейским пророчествам о конце истории; “Откровению Иоанна Богослова” — христианскому варианту апокалиптических ожиданий, связанных с чередой событий (явление Антихриста, всеобщая апостасия, второе пришествие Христа во славе и Страшный суд). Нельзя не упомянуть и древнерусские эсхатологические тексты, и более поздние, мистерии об антихристе.

Жанр откровения — пророческий. Л. Шестов напоминал, что такого рода сочинения, как “Три разговора”, создаются пророками и апостолами: «В противоположность тому, чему он [Соловьев] учил прежде, он теперь словно хочет сказать: пути эллинского “мышления” приводят совсем не к тому, что открывается пророческому вдохновению, и всякая попытка оправдать эллинское умозрение ссылками на Св. Писание есть величайшее преступление, смертный грех, о котором повествуется в Библии» [21]. Жанровая архаика “Трех разговоров” восстанавливается в синтезе умозрения, сократического диалога и откровения. С точки зрения современного литературоведческого представления о жанрах “Три разговора” “совмещают в себе черты историософского трактата, приуроченного к злобе дня, антиутопии с пророческим финалом и покаянной исповеди, объективированной художественным вымыслом” [9].

Н.В. Гоголь и Ф.М. Достоевский сотворили свои варианты апокалиптических прозрений. Н.Ф. Федоров увидел в конце истории воскресение мертвых. Русская мысль как таковая развивалась в рефлексии о конце и целях истории. Об этом писали и Н.А. Бердяев, и отец Г. Флоровский. Отец С. Булгаков настаивал на возможности преображения мира уже в истории перед торжеством Царства Божия.



В иконописи Страшного Суда Второе пришествие изображали по аналогии со Входом Господним в Иерусалим. Народ встречал Христа с криками “осанна”, что по-еврейски означает “спасай нас”. Отец Пансофий в “Краткой повести об антихристе” рисует это так: “И они увидели Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках. В то же время от Синая к Сиону двигалась толпа христиан, предводимых Петром, Иоанном и Павлом, а с разных сторон бежали еще иные восторженные толпы: то были все казненные антихристом евреи и христиане. Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет” [13, с. 761].

Мессианские чаяния также имеют исток в апокалипсисе и просматриваются сегодня в различных секулярных вариантах поиска спасения (идея коммунизма, Декларация прав человека, призывание США нести миру демократию, новый глобальный проект корпораций). Для чистых философов эсхатологическая проблематика выражается в том, что “бытие времени возможно только в его стремлении к небытию” [8]. Есть даже такой термин — “апокалиптическое время”. Е.Н. Трубецкой справедливо различал в “Трех разговорах” рухнувшую мессианскую утопию о “первенстве русского народа во Христе” и национальное призывание России — “*мистическое христианство, которое олицетворяется образом неумирающего апостола Иоанна — христианство апокалиптических откровений с его прозрениями в тайну воплощенного Слова, в тайну человека, обоженного во Христе и потому уже не могущего умереть*” [2, т. 2, с. 409].

Публика слышала “Краткую повесть об антихристе” в исполнении самого автора. Эта повесть, с сожалением констатировал Соловьев, “вызвала и в обществе, и в печати немало недомыслий и перетолкований, главная причина которых очень проста: недостаточное знакомство у нас с показаниями Слова Божия и церковного предания об антихристе” [13, с. 641]. Образованная часть общества не откликнулась на предсказанные события мировой войны, гибели старой Европы и русской революции, “желтой опасности”.

Вл.С. Соловьев создал образ антихриста — сверхчеловека, обладающего “огромным самолюбием”, филантропа, автора книги “Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию”, осуществившего “*равенство всеобщей сытости*” [там же, с. 747] с помощью “*религиозного самозванства*” [там же, с. 708]. Вслед за Ф.М. Достоевским (“*Легенда о Великом инквизиторе*”) мыслитель разоблачает образ последнего земного правителя именем Христа, твердой верой в его воскресение и “второе пришествие”². Трагическая ошибка заключается в том, что человечество не услышало призыв Соловьева из “Трех разговоров”: “После всего, что мы пережили в последние десятилетия, нельзя перестать думать о том, каких катастроф человечество могло бы избежать, если бы пятьдесят лет назад оно обратило внимание на пророческий призыв Соловьева взглянуть в лицо злу и подгото-

² Ср.: «И он [Соловьев] нарочито противопоставляет своего “сказочного” Христа... Христу Достоевского, который, отвергнув соблазны чуда, авторитета и власти, тихо уходит в темную ночь из темницы Великого инквизитора, оставляя людям только одно — надежду на то, что они сами спасут себя и свой бренный земной мир» [5]. Вечный вопрос человеческого бытия: сами спасутся или (и) с Божией помощью? Соловьев исходит из *Божественной первоосновы мира*.

виться к активному противодействию ему» [4, с. 116]. Мыслитель призывал к социально активному христианству.

Из учения Соловьева о всеединстве бытия для Франка вытекала практическая установка социального мыслителя: «...неустанная борьба против всяческого обособления и эгоизма — против раздробляющего человеческую жизнь культа ограниченных ценностей, “отвлеченных начал”, и против обособления и эгоизма в области религиозной, национальной, культурной, политической и социальной. Цель его борьбы есть всечеловеческая солидарность» [19, с. 394]. В эмиграции Франк наполнял конкретным смыслом когда-то высказанную им в “Вехах” абстрактную формулу *религиозного гуманизма*. Философ стал приверженцем идеи *христианского гуманизма*, которую обосновал когда-то Соловьев в учении о Богочеловечестве: «Самые дерзновенные упования и творческие замыслы человеческого духа — бессмысленные и гибельные в отрыве от Бога, в самосознании человека, как “плешивой обезьяны” — оправданы, более того — обязательны для него, как существа, укорененного в Боге, как участника все-ленского дела обожения человечества и мира» [там же, с. 395].

Вывод Франка в заключительной беседе на радио ВВС доказывает, что лично для него Соловьев был наделен пророческим даром, способным предсказывать события близкого и отдаленного будущего: “Главное значение истории заключается в ожидании надвигающейся мировой катастрофы, в ощущении обманчивости внешнего прогресса и в убеждении, что человечество может спастись только борьбой подлинного духа Христа с силами зла. В этой последней интуиции, пришедшей незадолго до смерти, Соловьев пророчески предвидел мировую трагедию нашего времени. Поэтому сейчас он может помочь нам понять ее подлинное значение и найти выход” [4, с. 117]. Приведенными словами завершается последняя беседа 1949 года.

И по поводу “не так уже далекого образа бледной смерти” — приближающейся кончины самого Соловьева — Франк замечает: “Он и тут оказался пророком” [17, с. 33].

Духовные прозрения Соловьева исходят от гения, провозвестника, наставника — все упомянутые черты Франк видит в личности философа: “А когда этот гений есть не только одинокий для своего времени провозвестник новых истин, но и дух пророческого типа, каким-то таинственным религиозным восприятием чующий грядущее — конечно, не в его конкретных деталях, а в его общем духовном существе — он видит это грядущее глубже, чем мы теперь воспринимаем его нашим трезвым сознанием, и остается духовным наставником и позднейших поколений” [там же, с. 34]. Пророк выступает воспитателем человечества, посланником Божиим с вестью о конце истории.

Как уже было сказано, эсхатологические мотивы Вл.С. Соловьева последних лет нашли особый отклик у С.Л. Франка. Мыслитель называл это “изумительным предвидением катастрофической эпохи, в которой мы теперь живем” [19, с. 397]. Приведенные слова следует отнести и к нашему времени.



Литература

1. *Белый А.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994.
2. Вл. Соловьев: pro et contra: Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследований: антология: в 2 т. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1; 2002. Т. 2. (Ссылки на том приведены в тексте статьи.)
3. *Гапоненков А.А.* Архив Вл. С. Соловьева в Саратове // Н.Г. Чернышевский. Статьи, исследования и материалы: сб. науч. тр. Саратов: ТехноДекор, 2015. Вып. 20. С. 109.
4. *Гапоненков А.А.* Религиозная философия Вл.С. Соловьева в рецепции С.Л. Франка. Франк С.Л. <Три беседы о Владимире Соловьеве> // *Вопр. философии.* 2017. № 6. С. 105–121.
5. *Евлампиев И.И.* Жизненная драма Владимира Соловьева // *Вопр. философии.* 2011. № 2. С. 138.
6. *Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М.: РОССПЭН, 2009. С. 397.
7. *Котрелев Н.В.* Эсхатология у Владимира Соловьева (К истории “Трех разговоров”) // Эсхатологический сборник. СПб.: Алетейя, 2006. URL : www.intelros.ru/subject/eshatalog/185nikolajj_kotreljov_jeskhatologija_u_vladimira_soloveva.html
8. *Лобье П. де.* Эсхатология / пер. с фр. Н. Зубкова. М.: Астрель; Аст, 2004. С. 133.
9. *Роднянская И.* Конец истории и “окончательный взгляд на церковный вопрос”: К строению “Трех разговоров” // *Гальцева Р., Роднянская И.* К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 193.
10. *Соловьев Вл.* Панмонголизм // *Вопр. Жизни.* 1905. № 8. С. 27–28.
11. *Соловьев Вл.* Под пальмами: Три разговора о мирных и военных делах // *Книжки Недели.* 1899. № 10–11; 1900. № 1–2.
12. *Соловьев В.С.* Три разговора. СПб.: Труд, 1900.
13. *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2.
14. *Степанов А.Н.* “Три разговора” Вл. Соловьева: вопросы публикации, жанрового своеобразия и композиционной целостности // *Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. 14–15 февр. 2003 г. Сер. “Symposium”.* Вып. 32. СПб.: Санкт-Петерб. филос. о-во, 2003. С. 378–383.
15. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Р.: Умса-press, 1983. С. 466.
16. *Франк С.Л.* Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология / посмерт. ред. В.С. Франка. Wash.: Inter-Language Literary Associates, 1965. С. 65.
17. *Франк С.Л.* [Материалы о Вл. Соловьеве, написанные в связи с подготовкой “Антологии Соловьева”] / подг. текста и примеч. Г.А. Аляева // *Соловьевские исследования.* Иваново, 2017. Вып. 1(53).
18. *Франк С.Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 208.
19. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996.
20. *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990.
21. *Шестов Л.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 383.
22. A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank / transl. from the Rus. by N. Duddington. L.: S.C.M. Press, 1950.
23. *Frank S.* <Talks about Vladimir Solovyov> // *The Listener.* 1949. Apr. 28; May 5; May 12.

Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ: ДЕНЬГИ, ВЕРА, БУНТ



ИЗ ФОНДОВ
КУЛЬТУРЫ

Предлагаемая вниманию читателя статья американской славистки Сьюзен МакРейнолдс посвящена тому, как Ф.М. Достоевский использует язык коммерческих отношений при отображении нравственного и религиозного сознания персонажей и, шире, в нравственной и религиозной рефлексии. Но, разумеется, реальная проблематика статьи гораздо шире. Среди прочего, исследовательнице удалось обнажить скрытые противоречия тогдашнего религиозного сознания и даже в какой-то мере его “провал” как регулятива духовной и социальной жизни.

В российском гуманитарном знании представления о “сердцеведе” Достоевском традиционно завязаны на дихотомию “Бог—человек”, на особый антиномический статус человека, стоящего “меж двух бездн”, на подход, исключающий рациональное исследование дихотомичности человеческой души. Безусловно, писатель дал для такого подхода самые серьезные основания: он демонстративно отказывается четко различать положительных и отрицательных персонажей, противопоставлять доброго негодяю, верующего — атеисту и нигилисту, постоянно обращается к трансцендентному миру, чтобы усилить мотив “непознаваемой сути” человека “здесь и сейчас”. И многие русские мыслители конца XIX—начала XX века, с горечью констатирующие усиливающуюся секуляризацию и рационализацию идеологий, нарастающую оппозицию православному клерикализму [14], буквально ухватились за эту особенность его письма как за единственно приемлемый способ разговора о России, о русских, о вере. Постепенно антиномизм художественного мира Достоевского стал восприниматься как универсальный способ описания русского народа, русской души, русского менталитета в целом. С легкой руки Н. Бердяева русский народ стал представляться, в том числе и в западной мысли [13], то как пассивный и богобоязненный, то как буйный “анархист” с революционными интенциями в душе, причем так, что обе эти ипостаси не слишком противоречили друг другу [3].

Современная российская гуманитаристика, особенно филология, с успехом продолжает эту тенденцию, перескакивая в своих оценках и пристрастиях от одного полюса к другому, от Достоевского “социального” и “политического” — защитника униженных и оскорбленных к Достоевскому-богослову, демонстрирующему миру чуть ли не “механизм спасения, алгоритм процесса спасения человека и человечества, построенный и основанный на фундаментальном свойстве природы Христа” [7, с. 156].



Обратившись к опыту прочтения Достоевского такими его выдающимися учениками и поклонниками, как Н. Бердяев, С. Булгаков, В. Розанов, Д. Мережковский, В. Вересаев и множество других, мы найдем не только схожий с нынешним достоевковедением апологетический “православный словарь”, но и вполне конструктивную критику, а также попытку объективного, научного анализа наиболее трудных мест, понимания образов и символов романских миров писателя. Но есть нечто, что роднит русских философов рубежа веков с современными гуманитариями. Это взгляд на писателя из глубины *собственной* веры, *собственных* идеалов, *собственной* религиозности.

МакРейнолдс цитирует замечание В. Свительского, что многие современные исследователи ищут в интерпретации Достоевского лишь способ самовыражения, декларации собственных религиозных чувств, а творчество писателя превращают в “повод” к самоидентификации. Это мнение не только верно само по себе, но и достаточно точно подмечает имманентную близость современного гуманитарного дискурса традициям дореволюционного философствования.

Между тем анализ, претендующий на научность (пусть даже в том особом смысле, в каком данное понятие применимо к гуманитарному исследованию), должен учитывать не только идейные предпочтения писателя — с этим у исследователей все в порядке, но и специфику художественного текста как результата сознательного конструирования, как некоей данности, фиксирующей события и факты и подчиняющейся законам и требованиям построения сюжетов. Русские читатели привыкли за фактами непременно видеть мифо-религиозные установки писателя, “похищение фактов” (Р. Барт) и представлять писательскую идею, миф (разумеется, не в расхожем смысле мифотворчества, а в смысле наиболее глубинного, дорефлективного представления, на котором и основываются все и всяческие рефлексии) за нечто естественное — за природный субстрат нации, культуры или религии.

Между тем творчество Достоевского дает возможности и для вполне рационального и научного анализа. Так, почти все его крупные произведения, начиная с “Записок из подполья” (1864), основаны на вполне прочитываемой полемике с мировоззренческими интерпретациями достижений естественных наук, чей язык был ему хорошо известен. Эта полемика тянется вплоть до последнего романа, где Дмитрий Карамазов яростно клеймит “бернардов презренных” и всю физиологи ощущений и восприятия как возможную альтернативу его представлениям о душе. (Но не будем спешить с обвинениями писателя в косности и обскурантизме: похоже, что сходная проблема стояла и перед И.П. Павловым — он, как известно, решительно отказывался связывать физиологию высшей нервной деятельности, которой занимался, с “психологией”, предметом которой является “душа”.) Достоевский вполне реалистичен в описании текущих событий. Многие его герои неплохо образованы и вполне прагматичны. Они говорят о вещах современных, в том числе об экономическом неравенстве, эксплуатации, богатстве и нищете, власти и деньгах, и делают это на вполне современном языке. Так, одним из центральных предметов обсуждения становится ньютоновское пространство, отсылающее нас к образу и к евклидовой логике Ивана Карамазова. Это ньютоново новоевропейское пространство может быть и интуитивно, но настойчиво критикуется и автором, и его героем как бездуховное по сути: однородное, изотропное, безличное, чисто количественное — то есть чуждое “грече-

ским идеалам” одушевленного и насыщенного духовностью качественного пространства Аристотеля.

Рациональный анализ позволяет эксплицировать не только научные, социально-политические или религиозно-мифологические концепты, метафоры, образы, но и идеи, связанные с языком экономических отношений. Такой анализ вполне релевантен для художественных текстов Достоевского, но примеров его в современном достоевковедении немного¹. Корни подобного “невнимания” можно искать и в особенностях приобретения капиталов на Руси², и в отсутствии в православии интереса к этическим проблемам труда и положительной оценки наживания “честного капитала”. Пожалуй, единственным серьезным методическим подспорьем в понимании этой темы в отечественной литературе могла бы стать работа С.Н. Булгакова “Философия хозяйства” (1912), написанная всего семью годами позже “Протестантской этики” М. Вебера. Булгаков исследует аксиологию и эсхатологию хозяйственной деятельности через соотношение понятий плоти и духа и раскрытие трудового смысла истории и культуры. Причем свой интерес к этой весьма нетрадиционной для православного богословия теме и подход к ней оправдывает именно строками “Братьев Карамазовых”: «В напутствие к этой книге, как выражение ее пафоса и устремления, да будет позволено вспомнить вещие слова Ф. М. Достоевского: “Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите! Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах»» (из поучений старца Зосимы) [4, с. 52].

Западная славистика подходит к этому аспекту творчества Достоевского исходя из совсем другого “мифа” (см. выше), и опыт ее может быть весьма полезен русскому читателю. С. Макрейнолдс, в частности, как раз и показывает, каким образом “любовь к вещам” становится не только абстрактно-пантеистической, но и вполне утилитарной. Расшифровка практического аспекта такой любви демонстрирует амбивалентность чувств многих героев Достоевского, совершенно незаметно переходящих с пафоса высокого и идеального на платформу расчета, низменных чувств и отвратительных поступков. И зачастую нелегко понять, где ими движет божественное и духовное начало, жажда справедливости, а где — стяжательство. Тем более что, добившись искомого экономического результата (например, денег), они могут странным образом отказать от него и чудесно преобразиться (положительный пример Мити Карамазова и отрицательный — Смердякова).

Взгляд американской славистики позволяет критически переосмыслить спровоцированную самим Достоевским и подхваченную современным религиозным литературоведением тенденцию оправдывать все безобразное, что есть в человеке, скрытым в нем “образом” Бога, его абстрактным правом на моральную вседозволенность: “хотя сказали одно, но имели в виду другое, ... убили, но ведь не хотели же” [10, с. 561].

В XXI веке накопилось слишком много печальных аргументов против традиционной мифологизации/христианизации национальных особенностей и обоснования какого-то морального права “божьих людей” на терпимость к их преступлениям (Константин Леонтьев как-то заметил, что в России легче найти святого человека, чем честного). Дело науки — “исследовать литературные и исторические факты, которые необходимы для определения художественной ценности работы” [9, с. 205–228], а не идеологизировать реальность в очередном сотворении кумиров “из грехов нашей Родины вечной”. Оставаться на “почве факта” предлагал ус-

С. Климова
Достоевский:
деньги, вера,
бунт

¹ С. Макрейнолдс дает подробный обзор исследований данной темы. Отдельно следует упомянуть русский перевод книги итальянского ученого Г. Карпи [6] и статью Б. Криста (Университет Квинсленда) «Семиотическое описание распада личности в “Двойнике” Достоевского» и Х. Геригк (Университет Гейдельберг) “Достоевский и Хайдеггер: эсхатологический писатель и эсхатологический мыслитель” [12].

² «В России вся собственность выросла из “выпросил” или “подарил” или когонибудь “обобрал”. Труд собственности очень мало. И от этого она не крепка и не уважается», — справедливо замечает В.В. Розанов [8, с. 79].



тами одного из Карамазовых и сам Достоевский. Совет не праздный, более того, единственно возможный для имманентного анализа текста.

В этом месте хотелось бы напомнить слова Ханны Арендт по поводу бесконечных толкований исходно гегелевского, а вовсе не ницшеанского утверждения “Бог умер”. Она справедливо заметила, что об “этом событии” мы ничего точно не знаем, поэтому спор априори бессмыслен и обречен, но вот что для нас сегодня бесспорно — это неубедительность *способа* говорить о Боге, существовавшего на протяжении тысячи лет. “Если уж что и может быть мертвым, так это *традиционный способ мыслить* о Боге” [1, с. 18]. Иван Карамазов одним из первых понял этот “нигилистический призыв”, не желая говорить о страданиях, любви и прощении на языке торговли и обмена, “в логике” Книги Иова. Именно это и становится “точной зрения” в исследовательской оптике С. МакРейнолдс.

Американский автор предлагает нам демифологизированный язык разговора о вере, Боге, преступлении и наказании, обнажающий *другой способ* говорения, целиком опирающийся при этом на классическую методологию: мыслить о тексте, исходя из него самого. Она оставляет за скобками всякие контекстуальные, биографические, исторические элементы, безусловно, важные, но требующие осторожного обращения, если мы хотим прочесть художественный текст именно как художественный текст, а не как богословский трактат, мифоконструкцию или политическое завещание писателя.

Исследовательница рассматривает идеи Достоевского под углом реальных процессов, происходивших в культуре в 70-е годы позапрошлого века. Это было время, когда научный, позитивный анализ процессов и явлений природы и человеческой деятельности порой не отделялся от литературного и религиозного дискурса. Эксплицируя язык и логику экономических отношений в рассуждениях персонажей Достоевского, в том числе персонажей самых глубоких, самых близких и дорогих их создателю, она демонстрирует девальвацию религиозных идей в обществе независимо от характера и глубины веры самого писателя.

Романы Достоевского можно рассмотреть, как “области неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пищевого” [2, с. 384]. В этом плане Достоевский стал пионером в литературе, поколебав абсолютную “власть автора”. Он не властен над временем и своими героями. Ему хотелось бы создать идеальный образ (Алешу, Зосиму), наказать порок (Федора Павловича Карамазова), доказать все преимущества веры перед безверием (Иван, Митя), говорить о божественном на языке “ангельском”. Но правда в том, что такой язык уже не позволял мыслить о Боге; что идеальных героев нет и почти всеми в романном мире (как и реальном) движет стяжательство, страсть к деньгам, которая гораздо сильнее, чем идеальная вера и примеры из жизни праведного Иова. Поэтому истину он вкладывает в уста мало-симпатичного карьериста Ракитина: “В этом весь ваш карамазовский вопрос заключается: сладострастники, стяжатели, юродивые” [5; т. 14, 75]. Карамазовский вопрос, как мы видим, схватывает все аспекты человеческого мира, включая одновременно и страсть, и святость, и экономический, и этический факторы бытования человека. Языки святости и стяжательства оказываются легко проницаемы друг для друга и взаимозаменяемы. Как показала МакРейнолдс, деньги у Достоевского играют роль не только самодостаточного основания для благополучия, но и духовного символа “надежды на правосудие”.

Весьма актуально для современной аналитической философии и этики звучат размышления по поводу обменной логики “одного человека на другого” — то есть покупка жизни одного смертью другого. Разве не о том же написана знаменитая книга Дэвида Эдмонса [11], переводящая проблемы бесценности человеческой жизни и смерти в плоскость прагматической и утилитарной аксиологии и этики? В большинстве случаев в основе его аргументации лежит все тот же принцип экономического обмена, вполне достаточный для оправдания преступных действий вплоть до убийства. Наука, учащая убивать, и этика, учащая не страдать после совершенного убийства. Разве это ново для читателей Достоевского? “Пикантность” мысленным экспериментам русского писателя придает вопрос о жертвах, в частности о детях, чьи жизни забраны во имя других, например во имя их отцов.

“Коммерческий” язык персонажей вычитывается прямо из текста и требует не игнорирования, не символизации и метафоризации, но прямого и честного понимания: и Бога как *купца*; и Иова — любящего праведного отца, в конечном итоге *меняющего* смерть собственных детей на “компенсирующие” блага и благоволение Господа; и любви к вещам как *разменной монеты*; и оправдания стяжательства в обмен на “самопожертвования” и много другого.

Язык коммерческого обмена и денег как универсального общего знаменателя — это и универсальный язык нашего времени, в том числе и в разговоре о Высшем и нравственном. Впрочем, как и о дьявольском и циничском. Деньги есть зло и символ дьявольского искушения — это характерная максима многих культур. Но ведь деньги — это и “добро”, то, на что *покупается* любовь, уважение, власть, прощение — “весь мир” и многое другое; и слова эти наполнены не только материальным, но и вполне идеальным содержанием. Если зло экономично, то расплата (идея обмена) носит аксиологический и этический характер.

Об этом стоит помнить российскому человеку, погруженному в современную буржуазную реальность, но так и не нашедшему язык для ее адекватного описания-понимания. Отсюда такие странные смещения и разломы в нашем религиозном достоевсковедении: между трогательным воспеванием христологического мира Достоевского и игнорированием сонма смертей, стяжательства, подлостей и деструктивных действий его романских миров.

Безусловно, в этой теме слишком многое связано с религиозным опытом не только одного человека, но и целых народов и культур. Рефлексия о неправомерности безвинной жертвы невольно становится угрозой христианству, положившему идею безвинной жертвы в основание веры и оправдания страдающих Бога и человека. Жертва Христа кажется тождественной жертвам невинных детей в романе. Недаром в протестантском мирозерцании появилась идея оставленности мира Богом в момент его физической смерти на земле. Пусть на мгновение, но оставленности. Об этом с ужасом рассуждает главный герой “Идиота”, вглядываясь в мертвое лицо Христа на знаменитой картине Гольбейна.

Страдание как путь духовного рождения и укрепления личности — эта константная библейская мысль очень ценна для Достоевского. И в ней нет ничего от обмена или экономического расчета. То, что Бог возвращает Иову богатства и дает “новых” детей, не тождественно логике обмена, так как здесь как раз отсутствует чудесность равноценности обмена. Иову дана новая жизнь, и мы понимаем, что прежний Иов умер (фигурально, как ветхий Адам) вместе со своими первыми детьми, по-



добно тому, как сошел с ума на картине Батиста Караччоло “Жертвоприношение Авраама” (1610-е) отец, поднявший нож на сына. И тогда библейский сюжет оказывается вовсе не про обмен. Новая жизнь – это неожиданный пример “воскресения” при жизни. Подобное прочтение также возможно. Но это не прочтение Зосимы, который напрямую провоцирует Ивана к бунту против логики обмена.

Но вернемся к значимости представляемой статьи. Очень важно показать не только культурный смысл веры, но и саму реальность верующих умов в России. Магизм религиозного словаря продолжает питать мифотворческий подход в российской науке в отношении многих культурных фигур, в том числе Достоевского. Мифотворчество остается стержневой основой идеологизированного интеллигентского сознания, будь то век XIX или XXI. Но именно поэтому статья С. МакРейнолдс может оказаться прорывной в обретении адекватного языка, позволяющего “в едином дыхании” говорить о капитализме и вере в стране, до сих пор считающей себя богоизбранной и “всемирно-отзывчивой”.

О России как поле битве добра и зла лучше всех высказался сам Достоевский. XX век реализовал уникальное прозрение о Богоносце, который может одновременно оказаться носителем апокалиптической угрозы. Все зависит от *способа и языка* говорения о самом важном для человека.

Литература

1. Арендт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013.
2. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955; Москва: Наука, 1990.
4. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993.
5. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 30 т. Л.: Наука, 1973–1990.
6. Карпи Г. Достоевский-экономист. Очерки по социологии литературы. М.: Фаланстер, 2012.
7. Касаткина Т.А. Христология Достоевского // Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский: задачи христианства и христианство как задача. Международная научная конференция (2–5 октября 2011). Ясная Поляна, 2011. С. 155–174.
8. Розанов В.В. Уединенное. М.: Русский Путь, 2002. С. 79.
9. Свительский В. “Сбились мы, что делать нам” (К сегодняшним прочтениям романа “Идиот”) // Достоевский и мировая культура 15 (2000).
10. Страхов Н.Н. Наблюдения / Н.Н. Страхов о Достоевском // Литературное наследство. Ф.М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. М.: Наука, 1973.
11. Эдмонс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо. М.: Институт экономической политики им. Гайдара, 2016.
12. XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Материалы международной конференции, состоявшейся в Университете Тиба, Япония, 2000. М., 2002.
13. Billington J.N. The Icon and the Exe. An Interpretive History of Russian Culture. New York: Vintage books, 1970.
14. Taylor C. Western Secularity // Rethinking Secularism. New York: Oxford University Press, 2011.

С.М. КЛИМОВА, профессор Школы философии, ФГН,
Национальный исследовательский университет
“Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)

DOI: 10.7868/S0236200718040119

ВЕСЬ МИР КУПИТЬ МОЖЕШЬ: ВОПРОС ОБ ИСКУПЛЕНИИ В РОМАНЕ “БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ”*

© 2018

С. Макрейнолдс

Деньги, как напоминал нам Достоевский, — это, воистину, “чеканенная свобода”.

Дэниел Акст, “Нью-Йорк Таймс”

Упоминание о Достоевском в экономическом разделе “Нью-Йорк Таймс” выглядит вполне естественным — ведь “в его художественном мире главенствуют деньги” [14, р. 94]. Дж. Катто утверждает, что деньги — это один из конституирующих принципов в творчестве писателя: “В целом его сочинения говорят нам, что деньги — категория, подобная пространству, позволяющая *познавать наше социальное и даже духовное бытие*” [14, р. 153]. Но если деньги “как посредник, идея и послание” действительно становятся “одним из фундаментальных строительных блоков” творческого универсума писателя, то стоит глубже осмыслить их значение и роль в романах Достоевского¹.

В полном согласии с процитированными авторами я утверждаю, что деньги играли для русского писателя важнейшую роль в формулировании важнейших волновавших его духовных дилемм. Такие глубины духовного опыта, как достижение счастья, воскресение к новой жизни или обретение веры, он зачастую описывает языком торговых сделок. Например, Наташа Ихменева (“Униженные и оскорбленные”) верит, что счастье покупается страданием. “Надо как-нибудь выстрадать вновь наше будущее счастье; купить его какими-нибудь новыми муками” [5, т. 3, с. 230]. Для рассказчика в “Преступлении и наказании” воскресение можно в буквальном смысле слова купить страданиями и борьбой. Раскольникову пришлось понять, что “зарю обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь” должно купить себе [5, т. 6, с. 421]: “Он даже и не знал того, что новая жизнь не даром же ему достается, что ее надо еще дорого купить, заплатить за нее великим, будущим



**ИЗ ФОНДОВ
КУЛЬТУРЫ**



**Макрейнолдс
Сьюзан** —

доктор философии (Pd), доцент факультета славистских языков и литературы Северо-Западного университета (США). В журнале “Человек” публикуется впервые. E-mail: s-mcreynolds@northwestern.edu

* Susan McReynolds, “You Can Buy The Whole World”: The Problem of Redemption In The Brothers Karamazov // *Slavic and East European Journal*. 2008. Vol. 52. P. 87–11.

¹ Роль денег в прозе Достоевского рассматривается также в работе С. Оливье [28].



подвигом” [5, т. 6, с. 422], — комментирует рассказчик. Те же мотивы звучат в “Бесах”: “Дайте себе обет, и сею великою жертвой купите всё, чего жаждете и даже чего не ожидаете, ибо и понять теперь не можете, что получите!” — восклицает Тихон [там же, т. 11, с. 29].

Проблема христианского искупления у Достоевского тесно связана с темой денег. Его, судя по всему, не оставляет мысль, что искупление — это нечто такое, что может быть выставлено на продажу. “Бог как купец”, — таинственно произносит Великий инквизитор [там же, т. 15, с. 230]. Два выдающихся православных героя Достоевского — старцы Зосима и Тихон, как и Великий инквизитор, говорят о Боге как о некоем надмирном бухгалтере. “Сделайте, что можете, — говорит Зосима госпоже Хохлаковой, — и сочтется Вам” [там же, т. 14, с. 53]. “Постарайтесь исполнить свой обет, — увещевает Тихон Ставрогина, — и ваши усилия вам будут зачтены. Всё сочтется: ни одно слово, ни одно движение душевное, ни одна полумысль не пропадут даром”, — заверяет Тихон [там же, т. 11, с. 29].

Не приходится удивляться, что о событиях внутренней духовной жизни Достоевский говорит в терминах денежных расчетов. Здесь можно вспомнить как о мучительных финансовых проблемах, всю жизнь его сопровождавших, так и о глубоком знании Евангелия, в котором он постоянно наталкивался на использование языка купли-продажи для описания духовных предметов. Хотя, как напоминает Малколм Джонс, одного лишь наличия подобных образов в Библии еще недостаточно, чтобы понять в полной мере роль этого языка для Достоевского, — ведь «связь любого конкретного художественного текста Достоевского с его библейским “прообразом” крайне проблематична» [21, р. 124]. «Можно в подробностях показать, — считает Джонс, — что, как бы ни был текст “Братьев Карамазовых” наполнен библейскими аллюзиями, он глух к важнейшему посланию Нового Завета, и лишь выявляя одно за другим отклонения и искажения, можем мы проследить связь содержащегося в нем религиозного дискурса с предполагаемым источником в сердце христианского Благовещения» [idid, р. 124].

I

В статье анализируется поразительная насыщенность художественного мира “Братьев Карамазовых” понятиями, заимствованными из торговли и денежных расчетов. В чем же может состоять смысл такого тесного переплетения экономического и духовного в ткани романа? Здесь речь идет о самой природе христианского искупления, как ее понимал Достоевский.

Постоянное использование языка коммерции для структурирования духовного опыта, составляющее существенную черту творчества Достоевского, до сих пор мало исследовано. Ког-

да его герои говорят о “покупке” личной связи с Богом или воскресения, они актуализируют, оживляют этимологию слова “искупление” (англ. “redemption”). В русском языке, как и в английском и некоторых других индоевропейских языках, слова, обозначающие экономический выкуп и духовное искупление имеют общее происхождение. Наиболее наглядно это видно в английском языке, где для обозначения как возвышенных, так и самых приземленных видов обмена и трансформации существует только одно слово — “redemption”². Выкупить можно как души, так и бутылки с кока-колой; о наиболее сакральных вещах говорят на том же языке, что и о самых заурядных и бытовых.

В отличие от английского, в русском языке существуют два различных слова для выражения различных значений слова “redemption”: *выкупать* и *искупать*. Однако связь между ними весьма тесная. У слов “покупать”, “выкупать” и “искупать” один и тот же корень “куп” [9, с. 420]. Согласно словарю Даля, во времена Достоевского слово “искупать” имело смысл как коммерческой операции, так и христианского искупления. В этом словаре статья “искупать” начинается экономическим толкованием смысла этого слова: “покупать разные потребности, закупать” [3, с. 122]. Фразы, которыми словарь иллюстрирует его значение, показывают, что в XIX веке оно имело одновременно и экономическое, и духовное значение: “А где у вас искупаются пуховые платочки? Где их покупают? Грехи его искупились покаянием” [там же, с. 122]. Термин “Искупитель” у Даля относится к Христу Спасителю. “Искупителем зовем мы Спасителя, Господа Иисуса Христа” [там же, с. 122]. В “Словаре современного русского языка” Виноградова 1956 года слово “искупать” все еще сохраняет двойное — экономическое и духовное — значение. Это и “приобретать за деньги, заплатив какую-либо цену”, и “избавлять, спасать”, и “заглаживать чью-либо вину, поступок и т.п.” [2, т. 5, 465]. Академический словарь русского языка 1956 года также определяет слово “искупать” как “то же, что выкупать”. Даже в 1989 году “Словарь синонимов русского языка” представляет слова “искупать” и “выкупать” как тождественные по смыслу [1, с. 143].

Романы Достоевского акцентируют внимание на этом единстве этимологии и ставят нас лицом к лицу с глубинным смыслом использования столь тесно связанных между собой слов применительно как к операциям купли-продажи, так и к спасению души. В них борьба за веру — тяжкий поиск искупления, ведущий от грехов и сомнений к вере и безусловности, — нередко превращается в исследование самой сути искупления как идеи столь же духовной, сколь и экономической. Так, в “Преступлении и наказании” представление о выкупе Раскольников из финансовых долгов непосредственно связывается с идеей христианского искупления его греха. В самом

² В немецком языке также есть лишь одно слово *erlösen*, обозначающее как экономический, так и духовный выкуп.



начале романа запутанность героя в нравственных заблуждениях, помрачающих его душу, как бы зеркально отражается в его опутанности целой сетью долгов, делающей его больным и физически, и духовно. Он должен своей квартирной хозяйке, матери, сестре, из-за чего неизмеримо страдает. “Он был должен кругом хозяйке”, измучен надоедливыми “приставаниями о платеже, угрозами и жалобами”, рождавшими “какое-то болезненное и трусливое ощущение” [5, т. 6, с. 5]. Он тяжело страдает оттого, что мать и сестра из-за него погрязли в долгах, — мать взяла ссуду под свою пенсию, сестра забрала авансом жалованье — и все лишь для того, чтобы отправлять деньги ему.

На первой же странице “Преступления и наказания” подчеркивается ужасный долг “некоей женской фигуре” — речь идет о квартирной хозяйке, которая “попадает в связку” с матерью Раскольникова и старухой-процентщицей как источник нищеты, которую необходимо искупить и от которой необходимо откупиться. “Впрочем, на этот раз страх встречи со своею кредиторшей даже его самого поразил по выходе на улицу”, — читаем мы у Достоевского [там же, с. 6]. Этот существенный момент упускается в английском переводе романа [16]. Переводчица романа Гарнетт необъяснимым образом подменяет вполне конкретный страх Раскольникова перед его “кредиторшей” неким общим беспредметным беспокойством: “этим вечером, однако, выйдя на улицу, он отчетливо осознал (became acutely aware) свои страхи” [idid, p. 1].

История обретения Раскольниковым утраченной веры в Христа Искупителя зеркально отражается в истории его освобождения от старухи, у которой он должен в буквальном смысле выкупить себя и отцовское наследие. “Я выкуплю”, — говорит он об отцовских часах, которые заложил старухе-процентщице. Вскоре после визита к процентщице он получает письмо от матери с наставлением: “Молишься ли ты Богу, Родя, по-прежнему и веришь ли в благость творца и искупителя нашего?” [5, т. 6, с. 34]. Искупление Раскольниковым греха станет возможным только после “успешного выкупа” себя у старухи. Приятие им сониной веры в эпилоге может совершиться только после того, как он отдаст свои долги — квартирной хозяйке, матери и сестре.

Достоевский, кажется, вообще не может думать о взаимоотношениях между человечеством и божественным началом, не обращаясь к образу денег и к психологии денежных расчетов; к тому же в его произведениях у денег есть два взаимоисключающих смысла³. Как “чеканенная свобода”, бережно хранящаяся заключенными в “Записках из мертвого дома” [там же, т. 4, с. 17], деньги — это одновременно и свобода как таковая, средство трансцендирования и самоопределения, и коварный фантом. “Свобода или хоть какая-нибудь мечта о свободе”, — это то, чего заключенные жаждут более всего [там же, с. 95].

³ Двойственность денег у Достоевского отмечает и Христа: “Деньги и их способность творить добро и зло — главная тема величайших романов Достоевского” [15, p. 100].

Деньги дают им возможность как-то проявлять свободную волю, но это лишь усиливает аморальность их поступков, делая свободу иллюзорной. “К деньгам арестант жаден до судорог”, поскольку, “если действительно бросает их, как щепки, когда кутит, то бросает за то, что считает еще одной степенью выше денег” [там же]. “Если их нет, — заметил Горянчиков о типичном воре, — тогда он готов и на воровство и на что попало, только бы их добыть” [там же, с. 43].

Эти два аспекта денег — их важность для размышлений об искуплении и их способность содержать в себе несовместимые противоположности — играют особенно большую роль в “Братьях Карамазовых”. Если подробно рассмотреть взаимоотношения между деньгами и искуплением, то можно пролить новый свет на духовную сердцевину романа — выбор между Иваном и Зосимой, бунтом и верой. Достоевский сознательно наделил Ивана великой силой протеста и глубоким вызовом вере; он понимал, что опровергнуть вызов такой силы — дело крайне сложное. Он понимал, что противостоят вызову такой силы крайне сложно и воспринимал весь роман как один целостный ответ Ивану. В “Дневнике писателя” и “Записных книжках” 1881 года есть страстная запись: *Мерзавцы дразнили меня необразованною и ретроградною верою в бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицание бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман. ... Ив<ан> Ф<едорови>ч глубок, это не современные атеисты, доказывающие в своем неверии лишь узость своего мировоззрения да тупость тупеньких своих способностей* [там же, т. 27, с. 48].

В мае 1879 года в письме к Н.А. Любимову писатель замечает, что “кульминационной точкой романа” являются рассуждения Ивана и Зосимы в пятой и шестой книгах [там же, т. 30/1, с. 63]. Следуя за Достоевским, исследователи сфокусировали внимание на проблеме бунта Ивана и продолжают спорить о том, насколько успешно поучения Зосимы опровергают бунтаря. Как замечает Джексон, «в чем бы еще ни состояло критическое толкование “Братьев Карамазовых”, оно, в конечном счете, не может не быть связано с вопросом о том, каким образом весь роман, по выражению самого Достоевского, пытается “ответить” на Иваново отрицание» [20, р. 234].

Долгие годы сам Зосима и его ответ Ивану получали весьма уничижительную оценку от множества авторов. Отвечая на утверждение Достоевского об опровержении бунта Ивана как главной цели романа, Рудольф Нойхаузер пишет: «Трудно удержаться от утверждения, что роман потерпел едва ли не полное фиаско ... Жизнь и Поучения Зосимы обычно признаются весьма слабым возражением против идей Ивана и еще одной попыткой заявить собственную “консервативную позицию” писателя, в особенности его веру в мессианское предназначение русского народа, вызывавшую недоумение у многих



его читателей» [27, р. 137]⁴. Джон Джонс пишет, что главу «“Русский инок”, нельзя считать ни ответом Ивану или Великому Инквизитору, ни, тем более, их опровержением» [21, р. 330]. По мнению А.С. Долинина, в образе Зосимы “художник превращается в пророка и терпит свое величайшее творческое поражение” [4, с. 304]. Гарольд Блум и вовсе считает Зосиму религиозно несостоятельной фигурой: *Его интерпретация Книги Иова — величайшая неудача во всей истории теодицеи. Самый неприемлемый момент во всей Книге Иова — ее совершенно искусственное завершение, где Бог наделяет Иова новым семейством прекрасных сыновей и дочерей, ни в чем не уступающих прежним, — старец Зосима восхваляет как вершину божественной мудрости. Сложно представить подобную возвышенную глупость в качестве ответа Великому инквизитору* [11, р. 4].

II

В последние годы под влиянием новой ориентации на религиозное прочтение текстов (новое направление получило название “религиозное литературоведение” — *примеч. перев.*) российское литературоведение стало оценивать образ Зосимы и его поучения куда выше [7]. В. Террас, обсуждая то, что он назвал “христианской революцией в русской литературной критике”, указывает на “переоткрытие русского религиозного наследия и, в особенности, религиозного наследия литературы” как на “примечательный феномен русской интеллектуальной жизни после крушения советского режима” [36, р. 769]. И главным объектом новой литературной критики, вдохновляемой христианством, стало творчество Достоевского. “Достоевский стал центральной фигурой в продвижении религиозных идей... Сегодня русские авторы радостно заявляют о христианском смысле жизни и творчества Достоевского” [ibid, р. 770].

Тенденция к подобному религиозному достоевсковедению встречает порой серьезную критику. Оппоненты полагают, что стремление к религиозному прочтению Достоевского превращает исследование литературы из анализа текстов в площадку для самовыражения. Как пример критики религиозного литературоведения, все шире распространяющегося в постсоветской России, Террас приводит мнение профессора Воронежского университета В. Свительского. В своей статье «“Сбились мы, что делать нам!”» (к сегодняшним прочтениям романа “Идиот”»)», он утверждает, что религиозное литературоведение приобрело такую популярность потому, что позволяет выразить собственные религиозные чувства и собственное разочарование в рационалистическом гуманизме. Террас цитирует утверждение воронежского профессора, что “ученый в своем подходе должен руководствоваться не стремлением к самовы-

⁴ Интереснейшее обсуждение националистического аспекта веры Зосимы можно найти у Кэссиди [13, р. 159–162].

ражению, а желанием исследовать литературные и исторические факты, сообщающие произведению художественную ценность” [ibid, p. 771].

Но, может быть, “Братья Карамазовы” “сработаны” таким образом, что невозможно найти ключ к решению спора между верой и бунтом, между Зосимой и Иваном, опираясь исключительно на текст романа? По словам М. Джонса, одна из отличительных особенностей творчества Достоевского может заключаться в неразрешимости поставленных им духовных вопросов:

Одной из характерных черт “Братьев Карамазовых” как раз и является множественность возможных читательских трактовок. Они могут кардинально различаться, основываясь и на атеистической поэтике, как у Камю, и на христианской, как у Бердяева. Как впервые показал Бахтин, невозможно рассудить спор между противоречащими друг другу толкованиями, объявив какое-то одно истинным, а другое — ложным. Хотя одни прочтения кажутся более уместными, чем другие, сосуществование равно обоснованных конкурирующих интерпретаций вытекает из самой диалогической природы повествования Достоевского, причем каждая такая интерпретация при внимательном рассмотрении может быть подвержена успешной деконструкции [21, p. 124].

В тексте может просто не быть прямого ответа на вопрос: “атеизм или вера?”, и аргументы в пользу той или иной позиции приходится отыскивать во внетекстовых источниках. Иногда утверждают, что вера, воплощенная в фигуре Зосимы, может выглядеть убедительной только для читателя, который веровал еще до прочтения книги.

Горе от смерти ребенка, пишет Л. Нэпп, представляет собой испытание для веры, у которой может не оказаться ответа на вопрос “за что?”. Перенося этот вопрос на личную трагедию семьи Достоевских (смерть их сына Алеши в 1878 году), Л. Нэпп показывает, что слова утешения, предлагаемые такими авторитетами православия, как реальный старец Амвросий или литературный старец Зосима, могут утешить лишь тех, кто верил в Бога еще до встречи с утешителями.

Здесь вопрос, заданный Амвросием Достоевскому, имеет существенное значение. По всей видимости, когда Достоевский сообщил Амвросию о том, как его жена поддалась горю из-за смерти Алеши [...], старец спросил у него: является ли она верующей. Когда Достоевский ответил утвердительно, Амвросий вручил ему молитву для жены о материнской скорби, в конечном счете превращающейся в тихую радость о сыне, смотрящем на нее с Небес. Амвросий, судя по всему, понимал, что его слова будут бессмысленны для неверующего [23, p. 47–48].

Дж. Паттисон и Д. Томпсон недавно высказали предположение, что неверующий читатель, возможно, в принципе не способен понять романы Достоевского [29, p.11]. “Нельзя просто отбросить утверждение, что есть вещи, понять которые способен лишь верующий” [ibid]. Сторонники религиоз-



ного прочтения, которое, по формулировке Терраса, “провождает христианскую идею основным смыслом романов Достоевского”, часто при обсуждении этих романов обращаются к внетекстовым реалиям — другим текстам, биографическим материалам, разного рода предположениям и умозрениям. В отличие от тех авторов, которые, как М. Джонс, акцентируют внимание на творческой переработке Достоевским библейских текстов и сюжетов, такие литературоведы нередко утверждают доминирующую роль Библии по отношению к содержанию его романов. “Для некоторых постсоветских авторов, — отмечает Г. Мурав, — возвращение к религии и к литературоведению как одной из форм религиозной философии означает прочтение Достоевского как фундаменталиста, чьи работы — лишь простая адаптация Евангелия” [26, р. 758]⁵.

Террас считает, что исследователи, придерживающиеся религиозного направления, нередко строят произвольные догадки о намерениях автора, уверяя, например, что «единственная возможность понять “Преступление и наказание” так, как того хотел сам Достоевский, — это прочесть роман как произведение христианского реализма» [36, р. 770]. Вычитывание из “Братьев Карамазовых” победы Зосимы над Иваном часто обусловлено неявным или явным приравнением Достоевского к его герою. Зосима, пишет Г. Уолш, “акцентирует внимание на непостижимой природе божественного суда” — взгляд, предположительно разделяемый и самим Достоевским. «“Восприятие божественной тайны, присущей всем вещам”, должно, с точки зрения Зосимы-Достоевского, вытекать не из разума, но из Откровения» [37, р. 164].

Прочтения, утверждающие торжество веры Зосимы (а если смотреть шире, то и Алеши) над сомнениями Ивана, могут находить себе подтверждение в намерениях автора. Достоевский действительно стремился представить Зосиму как образец христианина. “Если удастся”, — пишет он о шестой книге, посвященной фигуре Зосимы, — то сделаю дело хорошее: заставляю сознаться, что чистый, идеальный христианин — дело не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее, и что христианство есть единственное убежище Русской Земли ото всех ее зол” (письмо от 11 июня, 1879 года Н.А. Любимову) [5, т. 30/1, с. 68]. Достоевский мечтал о торжестве веры Зосимы над скептицизмом Ивана. Для него суть романа — в победе веры над сомнением: “Смысл книги, — пишет Достоевский Победоносцеву в мае 1879 года, — богохульство и опровержение богохульства” [5, т. 30/1, с. 66]. “Богохульство же моего героя, — пишет он в письме Любимову от 10 мая 1879 года, — будет торжественно опровергнуто в следующей (июньской) книге, для которой и работаю теперь со страхом, трепетом и благоговением, считая задачу мою (разбитие анархизма) гражданским подвигом” [5, т. 30/1, с. 64].

⁵ В качестве ведущих представителей этой тенденции Террас называет ученых, связанных с Обществом Достоевского и Мемориальным музеем Ф.М. Достоевского в Санкт-Петербурге и ученых из Петрозаводского государственного университета в Карелии. Общество Достоевского публикует альманах “Достоевский и мировая культура”, большая часть которого посвящена теме Достоевского и религии. В.Н. Захаров из Петрозаводска выступил редактором сборника “Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков”. Характерным примером этой тенденции могут служить работы Т. А. Касаткиной.

Детальный анализ языка торговли и денежных расчетов в “Братьях Карамазовых” может быть одним из способов исследовать роман, не выходя за рамки его текста. Исследуя использование этого языка, мы неожиданно обнаруживаем, что образ Зосимы противоречит намерениям его создателя. Последовательный дискурсивный анализ рассуждений старца об искуплении показывает, что отстаиваемые им взгляды заметно отличаются от библейских моделей или учений официальной православной, да и любой другой церкви⁶. Точно так же если исключить из обсуждения любые внетекстовые моменты и целиком сосредоточиться на анализе словесного выражения бунта Ивана, в особенности на дискурсе денег, то и этот образ предстанет в новом свете.

Скрупулезный анализ некоторых “сильных утверждений” показывает, что оба героя понимают искупление как сделку: язык денег структурирует и веру Зосимы, и нападки Ивана на нее. Исследователи не раз отмечали немаловажную роль экономической метафоры в речи Ивана. Как указывал Джексон, Иван верит, что спасение требуется купить, причем платить за него нужно странной “монетой” — детскими страданиями. “В искусно выстроенной схеме Ивана злой Бог — тот, кто допускает недопустимое, кто продает Спасение, получая плату слезами и страданиями детей, — это вообще не Бог; коммерческая метафора, к которой Иван прибегает в своем рассуждении о религиозном искуплении, поистине жжет огнем” [20, р. 235]. “Послушай, — призывает Иван Алешу, — если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста?” [5, т. 14, с. 222].

Но, отмечая роль коммерческого дискурса в ивановых обвинениях в адрес Бога, исследователи не заметили, что тем же языком пользуется и Зосима для утверждения веры; он с радостью принимает то, что Иван отвергает. К тому времени, когда Достоевский писал “Братьев Карамазовых”, понятие *Бога как Купца* настолько утвердилось в его художественном мире, что принимается им без рассуждений как отправная точка для дальнейших рассуждений; выбор между Иваном и Зосимой — это выбор не между двумя различными пониманиями Бога и Спасения, но между приятием или отвержением Бога как Купца и искупления как предмета купли-продажи за “правильную” цену⁷.

Подобно Ивану, Зосима признает, что спасение может быть куплено, но утверждает, что платеж осуществляется не страданиями детей, а любовью: “Любовью всё покупается, всё спасается”, — говорит он крестьянке, просящей его благословения [там же, с. 48]. Гарнетт в переводе романа допускает ошибку, убирая коммерческую лексику. В ее переводе “всё искупается, всё спасается любовью” (All things are atoned for, all things are

⁶ Таким образом, приводимый анализ подтверждает наше представление о том, что учение Зосимы в ряде отношений не согласуется с христианской доктриной, как полагают многие исследователи.

⁷ Это не единственное важное пересечение, объединяющее Ивана и Зосиму. В. Ветловская отмечает, что они оба согласны с необходимостью как можно скорее покончить со страданиями детей: на эту тему “оба персонажа-антитета высказывают одно и то же мнение” [см.: 25, 223-233]. “Читатель “Братьев Карамазовых” не преминет заметить, что “антагонисты” Иван Карамазов и отец Зосима в одном важном отношении не различаются — они оба любят землю и земное, — замечает Кэсси-ди. — Удивительно, на что шел Достоевский, чтобы обозначить это сходство” [13, р. 157].



⁸ В своем переводе “Евгений Гранде” Достоевский демонстративно опускает слова о христианстве как о “религии скупцов”, показывая, насколько его не устраивает такой взгляд. Бальзак сопровождает предсмертные слова старика Гранде, обращенные к дочери, следующим комментарием: “Береги золото, береги! Ты дашь мне отчет на том свете! — сказал он, доказывая этим последним словом, что христианство должно быть религией скупцов”. Достоевский переводит этот пассаж в усеченном виде: “— Батюшка! Благодарите меня, — сказала она. — Старайся, заботься обо всем, береги золото! Береги золото! Я потребую у тебя отчета на том свете” [6, т. 1, с. 559].

saved by love). Напомним, что паломница признается старцу, что убила мужа и теперь боится кары в загробной жизни. Однако Зосима уверяет ее, что любовь между Богом и человеком неисчерпаема. Любви божьей столько, утверждает он, что ее вполне достаточно, чтобы заплатить даже за столь великий грех, как убийство. “Любовь такое бесценное сокровище, что на нее весь мир купить можешь, и не только свои, но и чужие грехи еще выкупишь” [там же]. Переводчица и в этом пассаже снимает налет коммерческой лексики: “Любовь — это такое бесценное сокровище, что с ее помощью вы можете *выкупить* весь мир ею и *искупить* не только свои грехи, но и чужие (*купсив наш — перев.*)” (Love is such a priceless treasure that you can *redeem* the whole peace by it, and *expiate* not only your sins, but the sins of others) [16, p. 44].

Почему же обе стороны спора о христианской вере (“pro et contra”, как характеризуются они в романе) описаны языком рыночной торговли? Какой “валютой” расплачиваются с Богом: любовью или деньгами? В какой степени христианство, описанное Достоевским в его последнем романе, искажено коммерческим контекстом? Все, что мы знаем о Достоевском, говорит о его убежденности в непримиримом противоречии христианства и экономической реальности. Для него христианство — это выход за пределы материализма, личного интереса, всего того, за чем стоят деньги⁸. Демонстрация принципиального отличия русского христианства от всего, что, по его мнению, отравлено стяжательской, экономической психологией, например, социализма или католицизма, было одной из приоритетных задач в его литературном творчестве. И при всем том Зосима в своих поучениях не меньше Ивана и Великого Инквизитора готов трактовать Бога как купца.

Роман полон стремления изгнать экономические отношения из христианства. Федор Павлович Карамазов проблематизирует экономический аспект восприятия Бога, приписывая такое восприятие монахам. “Вы здесь на капусте спасаетесь и думаете, что праведники! Пескариков кушаете, в день по пескарику, и думаете пескариками бога купить!” [5, т. 14, с. 69] “Покупка бога” в данном эпизоде выступает мерзостью, какая могла прийти в голову лишь Федору Павловичу. Предположение, что православные монахи способны на такие пошлые купеческие расчеты, может опровергаться уже тем, что исходит от столь непристойного персонажа. Но мы знаем, что один из излюбленных литературных приемов Достоевского — вкладывать самые серьезные идеи в уста самых непривлекательных персонажей.

В “Братьях Карамазовых” мнение о какой-либо связи между Воскресением и деньгами горячо отрицается. Яростное желание Дмитрия Карамазова убить отца обусловлено его ошибочным представлением, что его собственное возрождение к новой жизни может зависеть от денег. Он “жаждал этого вос-

кресения и обновления”, и полагал, что оно может начаться только тогда, когда он вернет себе три тысячи рублей, незаконно присвоенные его отцом. Смердяков, подлинный убийца отца, тоже верит, что деньги станут фундаментом для его возрождения. Я мог бы изменить свою жизнь, хвалится он, если бы у меня были деньги. “Если бы я имел столько в своем кармане, я бы давно ушел”, — презрительно говорит он о городке, не дающем простора его амбициям.

Важнейшую роль денег в подходе к проблеме веры в “Братьях Карамазовых” можно обнаружить в связи со специфическим духовным заблуждением: деньги символизируют желание двустороннего обмена, надежду на специфическую справедливость или правосудие. Духовную жизнь многих персонажей буквально пронизывает своего рода “экономическое сознание”, убежденность в том, что все взаимоотношения, включая взаимоотношения между Богом и человеком, подчиняются рациональной логике взаимного обмена⁹.

Возможность воспринимать христианство как веру, основанную на экономическом сознании, Достоевский признавал еще до написания “Братьев Карамазовых”. В “Бесах” он приписывает такое видение нигилистам. На собрании в доме Виргинских сестра Виргинского, студентка-радикалка, приехавшая из Петербурга, сводит пятую библейскую заповедь к системе двустороннего обмена: «Нас всех учили по катехизису: “если будешь почитать своего отца и своих родителей, то будешь долголетним и тебе дано будет богатство”. Это в десяти заповедях. Если Бог нашел необходимым за любовь предлагать награду, значит, ваш Бог безнравственен» [5, т. 10, с. 307]. При этом Достоевский всеми силами стремится показать, что верующий должен быть выше любых расчетов на взаимность в отношениях с другими людьми или с Богом.

О важности темы экономического сознания в “Братьях Карамазовых” свидетельствует пристальное внимание к ней со стороны повествователя. В кратких вступительных описаниях каждого из братьев делается упор на их отношение к деньгам и на то, как оно влияет на отношения братьев с другими людьми, в особенности с отцом. Из всего широчайшего спектра человеческих качеств, которые можно было выбрать для характеристики героев, рассказчик предпочитает сообщить, что Дмитрий — легкомысленный расточитель, которого приводят в ярость финансовые махинации отца; что искушенность Ивана в денежных вопросах вызывает у него неприязнь к отцу, оставившему своих детей на милость посторонних людей; Алеша же не думает о деньгах и потому искренне любит отца. Для Алеши было характерно безразличие к тому, за чей счет он жил. В этом он был полной противоположностью своему старшему брату, Ивану Федоровичу, “... с самого детства горько почуствовавшему, что живет он на чужих хлебах у благодетеля” [там же, т. 14, с. 20]. В противоположность своим братьям,

⁹ Э. Уасиолек обнаружил, что та же логика обменов стоит и за трагическими циклами перераспределения в самой сердцевине романов Достоевского [38].



чья злость на долги, в которые, вероятно, залез отец, не позволяет им относиться к тому с любовью, Алеша испытывает “совершенное отсутствие презрения к нему, старику, напротив — всегдашнюю ласковость и совершенно натуральную, прямодушную привязанность к нему, столь мало ее заслужившему” [там же].

Самый яркий пример важности денег для моральной характеристики персонажа являет собой Федор Павлович. Он деньгами заменил Бога: старик “поклонялся деньгам, как если бы они были Богом”, — отмечает адвокат Дмитрия в суде. “Все в жизни зависит от денег”, — говорит он младшему сыну. “Я, милейший Алексей Федорович, как можно дольше на свете намерен прожить, было бы вам это известно, а потому мне каждая копейка нужна, и чем дольше буду жить, тем она будет нужнее” [там же, с. 157]. Он рассказывает Алеше, что без денег не стоит ничего желать на этом свете: “Потому что с деньгами стоит только захотеть-с, Алексей Федорович, всё и будет”. Убежденность в том, что всеми делами человеческими правит логика купли-продажи, тесно связана у него с отрицанием бессмертия. “По-моему, заснул и не проснулся, и нет ничего, поминайте меня, коли хотите, а не хотите, так и черт вас дери”, — заявляет Федор Павлович в той же сцене [там же, с. 158].

Экономическое сознание, то есть вера в логику обмена денег на блага как в доминирующий принцип, управляющий делами людей и взаимоотношениями между Богом и человечеством, — определяющая черта, поклоняющегося деньгам старика. Подобно госпоже Виргинской, он воспринимает христианство как вероучение, базирующееся на принципе взаимности. “В ту же меру мерится, в ту же и возмерится, или как это там” [там же, с. 122]. Он верит, что Бог-“счетовод” осуществляет в мире принцип взаимовыгодного обмена; что же касается его самого, Федор Павлович верит, что за плохое поведение Бог его накажет. “А коли нет крючьев, стало быть, и всё побоку, значит, опять невероятно: кто же меня тогда крючьями-то потащит, потому что если уж меня не потащат, то что ж тогда будет, где же правда на свете? И faudrait les inventer, эти крючья, для меня нарочно, для меня одного, потому что, если бы ты знал, Алеша, какой я срамник!..” [там же, с. 23–24].

В обращении с детьми Федор Павлович также практикует “экономический” подход. Это обстоятельство может как подкрепить, так и ослабить представление, что подобный подход оскверняет отношение небесного Отца к *Ego* детям, — все зависит от того, считать ли, что представления об этих двух отцах в романе как-то связаны между собой. Федор Павлович, воспринимает своих детей как экономический “пассив”. “Почему я должен что-либо ему оставлять?” — спрашивает Федор Павлович про Ивана, а затем восклицает о Дмитрии: “Я не дам ему ничего, ни копейки, мне самому нужны деньги”. Свои отно-

шения с детьми отец-счетовод относит целиком к сфере компетентности бухгалтеров и судей. “Обвиняют в том, что я детские деньги за сапог спрятал и взял баш на баш; но позвольте, разве не существует суда? Там вам сочтут, Дмитрий Федорович, по самым же распискам вашим, письмам и договорам, сколько у вас было, сколько вы истребили и сколько у вас остается!” [там же, с. 66].

Власть экономического сознания может принимать разные формы: и возвышенные, как в рассуждениях Ивана и Зосимы, и зловещие и пагубные, как в действиях Дмитрия и Смердякова, и даже комичные. Госпожа Хохлакова, может быть, и глупа, но она понимает, что ее ожидания взаимного обмена не позволяют ей любить ближнего. “Видите, я так люблю человечество, что, верите ли, мечтаю иногда бросить всё, всё, что имею, оставить Лise и идти в сестры милосердия, — изливает она свои чувства Зосиме. — Никакие раны, никакие гнойные язвы не могли бы меня испугать” [там же, с. 52]. А вот духовная болезнь экономического сознания ее пугает. “И если большой, язвы которого ты обмываешь, не ответит тебе тотчас же благодарностью, а, напротив, станет тебя же мучить капризами, не ценя и не замечая твоего человеколюбивого служения, станет кричать на тебя, грубо требовать, даже жаловаться какому-нибудь начальству (как и часто случается с очень страдающими) — что тогда? Продолжится твоя любовь или нет? И вот — представьте, я с содроганием это уже решила: если есть что-нибудь, что могло бы расхолодить мою “деятельную” любовь к человечеству тотчас же, то это единственно неблагоприятность. Одним словом, я работница за плату, я требую тотчас же платы, то есть похвалы себе и платы за любовь любовью. Иначе я никого не способна любить!” [там же, с. 52–53].

Паясничество Миусова и Федора Павловича в монастыре — тоже отчасти следствие их бухгалтерского подхода друг к другу. “Федор Павлович, в последний раз я предлагаю вам свои условия, слышите? Ведите себя хорошо, не то я вам отплачу”, — угрожает Миусов. Федор Павлович, со своей стороны, “давно уже собирался отплатить ему кое за что и теперь не хотел упустить случая” [там же, с. 55]. Презумпция, что Бог следует логике обмена, вера в то, что Бог — это некий надмирный купец, гарантирующий честную торговлю наградами и наказаниями, буквально пропитывает весь роман. Софья Ивановна, вторая жена Федора Павловича, сбежала с ним, чтобы избавиться от деспотизма властной благодетельницы. Капризная старуха, жадно собирающая сплетни о несчастьях и страданиях бывшей подопечной, радуется каждой вести о несчастьях Софьи как еще одному свидетельству божьего правосудия. «Все это время, все те восемь лет, она не забывала раны, ей нанесенной ... Слыша, как она (Софья Ивановна) была больна и в каком возмутительном окружении, она вслух высказала два или три раза своим компаньонкам: “Так ей и надо, это ей Бог за неблагоприят-



ность послал» [там же, с. 14]. Даже слуга Григорий Кутузов, проявивший христианское милосердие, взяв под свою опеку отверженных детей Федора Павловича, верит, что Бог следует правилам человеческих взаимных расчетов. Когда старуха приходит забрать маленьких Ивана и Алешу, он напыщенно заявляет, что ей “за сирот Бог заплатит” [там же].

У Григория и старой благодетельницы идея подчинения отцов, в том числе и Отца небесного, строгой логике обмена выглядит вполне безобидной, однако в ней заложен опасный потенциал. Дмитрий временами испытывает порывы к преобразению, но истинное покаяние ему недоступно все из-за той же уверенности, что его взаимоотношения с обоими отцами, биологическим и небесным, подчинены принципу обмена и взаимности. Он не собирается ни прощать, ни раскаиваться в одностороннем порядке, но требует справедливой платы за свое хорошее поведение. “Я пошел с тем, чтобы простить, — говорит он собравшимся в келье старца Зосимы, — если б он [Федор Павлович] протянул мне руку, простить и прощения просить!” [5, т. 14, с. 68]. Дмитрий уверен, что Федор Павлович либо заплатит ему долг, либо непременно будет наказан. Бог, с точки зрения Дмитрия, гарантирует погашение долга. “Богу известно мое сердце, он видит все мое отчаяние. Он всю эту картину видит. Неужели он попустит совершиться ужасу?” [там же, с. 112]. Согласно его расчетам, Бог этого допустить не может. В противном случае Дмитрий угрожает бунтом. “А я буду сидеть и чуда ждать. Но если не свершится... Может быть и не убью, а может, убью” [там же].

В романе, где Иов провозглашается идеальным образцом веры, убежденность Дмитрия, что Бог обязан действовать в рамках рациональной экономической логики, так, чтобы добро вознаграждалось, а за зло грешнику приходилось платить, определенно должна быть опровергнута. И старец Зосима, скорее всего, это хорошо понимает, хотя и пользуется языком экономических отношений при описании взаимоотношений между Богом и людьми. Иов был “благочестивым праведником”, — возвещает он, но, несмотря на это «предал бог своего праведника, столь им любимого, диаволу, и поразил диавол детей его, и скот его, и разметал богатство его, всё вдруг, как божьим громом, и разодрал Иов одежды свои, и бросился на землю, и возопил: “Наг вышел из чрева матери, наг и возвращусь в землю, бог дал, бог и взял. Буди имя господне благословенно отныне и до века!”» [там же, с. 264].

Казалось бы, Зосима преодолевает рассудочную логику обмена, присущую экономическому сознанию, — ведь он учит о “любви без ожидания благодарности, урезая правила симметрии и взаимности” [26, р. 132]. И действительно, он любит именно тех, кто в наименьшей степени этого достоин, — грешников. Это кажется прямым нарушением правил обмена, которыми обычно руководствуется Федор Павлович. “Я знаю, что

ты меня не любишь, — говорит старик Ивану, — не за что меня и любить-то” [5, т. 14, с. 125]. Насколько же значимо в таком случае обращение Зосимы к языку торговли в беседе об искуплении? Является ли использование таких языковых средств случайностью или, напротив, указывает на нечто значительное в характере его веры?

(Окончание следует)

Литература

1. *Александрова З.Е.* Словарь синонимов русского языка. Практический справочник. М.: Русский язык, 1989.
2. *Виноградов В.В.* Словарь современного русского литературного языка. М; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
3. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М.; СПб., 1903.
4. *Долинин А.С.* Последние романы Достоевского. Как создавались “Подросток” и “Братья Карамазовы”. М.: Сов. писатель, 1963.
5. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука, 1973–1990.
6. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Канонические тексты: В 16 т. Т. 1 / Под ред. В.Н. Захарова. Петрозаводск: ПетрГУ, 1995.
7. *Касаткина Т.* Характерология Достоевского: типология эмоционально-ценностных ориентаций. М.: Наследие, 1996.
8. *Мочульский К.* Достоевский: Жизнь и творчество. Р.: YMCA Press, 1980. С. 505.
9. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1986.
10. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1936.
11. *Bloom H.* Introduction // *Fyodor Dostoevsky’s The Brothers Karamazov. Modern Critical Interpretations* / Ed. by H. Bloom New York, 1988. P. 1–5.
12. *Carr E.H.* *Dostoevsky: A New Biography.* New York: Houghton Mifflin, 1931.
13. *Cassedy S.* *Dostoevsky’s Religion.* Stanford CA: Stanford, Stanford UP, 2005.
14. *Catteau J.* *Dostoevsky and the of Literary Creation* / Transl. by A. Littlewood. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
15. *Christa B.* *Dostoevskii and Money* // *The Cambridge Companion to Dostoevsky* / Ed. by W.J. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge UP, 2002. P. 93–110.
16. *Dostoevsky F.M.* *The Brothers Karamazov* / Transl. by C. Garnett. New York, W.W. Norton, 1976.
17. *Emerson C.* *Zosima’s ‘Mysterious Visitors’: Again Bakhtin on Dostoevsky and Dostoevsky on Heaven and Hell* // *A New World on The Brothers Karamazov.* Evanston: Northwestern UP, 2004. P. 155–179.
18. *Fusso S.* *Dostoevskii and the Family.* In W.J. Leatherbarrow, ed. *The Cambridge Companion to Dostoevskii.* Cambridge UP, 2002. P. 172–190.
19. *Hruska A.* *The sins of children in The Brothers Karamazov: Serfdom, Hierarchy and Transcendence* // *Christianity and Literature* 54, 4 (Summer 2005). P. 479–495.
20. *Jackson R.L.* *Alyoshina’s Speech at the Stone: “The Whole Picture”* // *A New World on The Brothers Karamazov.* Evanston: Northwestern UP, 2004. P. 234–253.

С. Макрейнолдс
Весь мир
купить можешь



21. *Jones M. V.* The Legend about the Grand Inquisitor: The Suppression of the Second Temptation and Dialogue with God // *Dostoevsky Studies*. 1986. № 7. P. 124–135.
22. *Kantor V.* Pavel Smerdiakov and Ivan Karamazov: The Problem of Temptation// *Dostoevsky and the Christian Tradition* /Ed. by Pattison G., Thompson D. Cambridge: Cambridge UP, 2001. P. 189–225.
23. *Knapp L.* Mothers and Sons in The Brothers Karamazov: Our Ladies of Scotoprigonevsk// *A New World on The Brothers Karamazov*. Evanston: Northwestern UP, 2004. P. 31–52.
24. *Magarshak D.* Dostoevsky. London: Secker and Warburg, 1962.
25. *Miller R. F.* The Brothers Karamazov: Worlds of the Novel. Twayne's Masterwork Studies № 83. New York, Twayne, 1992.
26. *Murav H.* From Skandalon to Scandal: Ivan's Rebellion Reconsidered // *Slavic Review*. 2004. N 63(4). P. 756–770.
27. *Neuhäuser R.* The Brothers Karamazov, A Contemporary Reading of Book VI, 'Russian Monk' // *Dostoevsky Studies*. 1986. N. 7. P. 136–151.
28. *Ollivier S.* Argent et révolution dans 'Les Demons' de Dostoevskij // *Linguistique et slavistique: Mélanges offerts à Poul Garde, II*. Paris / Aix-en-Provence: Institut d'Etudes Slaves, 1992. P. 763–772.
29. *Pattison G., Thompson D.* Introduction // *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.
30. *Rosen N.* Style and Structure in The Brothers Karamazov: the Grand Inquisitor and the Russian Monk // *Dostoevsky F. The Brothers Karamazov* / Ed. By R. Matlaw. Norton Critical Editions. New York, W.W. Norton, 1976. P. 841–851.
31. *Rowe W.W.* Dostoevsky: Child and Man in his Works. New York UP, 1967.
32. *Schrag C. O.* God as Otherwise As Being: Towards a Semantics of the Gift. Evanston (IL): Northwestern UP, 2002.
33. *Silbajoris R.* The Children in The Brothers Karamazov// *Slavic and Eastern European Journal*. 1963. № 7 (1). P. 26–37.
34. *Simmel G.* Metropolis and Mental Life // *The Sociology of Georg Simmel* / Transl. and ed. by K. H. Wolff. New York—London, 1964. P. 409–426.
35. *Terras V.* A Christian Revolution in Russian Literary Criticism // *Slavic and Eastern European Journal*. 2002. Vol. 46. № 4. P. 769–776.
36. *Terras V.* Reading Dostoevsky. Madison: University of Wisconsin. P., 1999.
37. *Walsh H.H.* The Book of Job and the Dialectic of Theodicy in 'The Brothers Karamazov' // *The South Central Bulletin*. 1977. Vol. 37. № 4. P. 161–164.
38. *Wasiolok E.* Dostoevsky: The Major Fiction. Cambridge, MA: MIT Press, 1964.

(Пер. с английского)

М.В. ФЕДОРОВА, студентка Школы философии ФГН,
Национальный исследовательский университет
"Высшая школа экономики" (НИУ ВШЭ)

С.М. КЛИМОВА, профессор Школы философии, ФГН,
Национальный исследовательский университет
"Высшая школа экономики" (НИУ ВШЭ)

SENTENTIA SENSА В ЖАНРЕ ФИЛОСОФСКОГО КВЕСТА

(Кантор В.К. ИЗОБРАЖАЯ, ПОНИМАТЬ, ИЛИ SENTENTIA SENSА: ФИЛОСОФИЯ В ЛИТЕРАТУРНОМ ТЕКСТЕ. М.; СПб.: ЦГИ Принт, 2017. 832 с.)

У книги этой не один — три заголовка, по сути — три дискурса.

Первый — дискурс практической деятельности: она, деятельность, многообразна, как это свойственно самому автору, философу и писателю, исследователю (понимателю, наблюдателю) и созидателю новой, интеллектуальной и художественной, реальности. Это обозначено словами “изображая, понимать”.

Второй — дискурс философствования, то есть деятельности, как принято считать, эфемерной и неосязаемой. Автор не случайно прибегает к латыни, как, впрочем, многократно делает это и с другими языками. Прибегает к чужому языку не от бедности русского, а от богатства собственных возможностей и пониманий, от стремления к вариативности мысли и путей ее движения. “*Sententia sensa*” — мнение, взгляд, образ мыслей? вид? смысл? чего? Заголовок вопросителен, а значит, философичен по определению. Это обусловлено, в числе прочего, еще и тем, что, имея опыт размышлений и собственный взгляд на проблемы, людей, идеи, автор книги считает, что задавать вопросы куда интереснее или, с точки зрения интеллектуальных интенций, продуктивнее, чем предлагать готовые ответы, которые всегда и почти любой собеседник может опровергнуть. Но может, что



особенно существенно, задать еще и другие вопросы.

Третий — дискурс интеграции тех сфер, которые и сами-то по себе не чужды друг другу (литература и философия), а в жизни автора данной книги соединены неотрывно: “*философия в литературном тексте*”. Сразу скажу, что это объемное и не просто обязывающее, но пугающе категоричное словосочетание: оно наводит на мысль о том, что в любом литературном тексте философичность существует как атмосфера интеллектуальной

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (грант № 14-18-01833-II).



**ЛИСТАЯ
НОВЫЕ
СТРАНИЦЫ**

жизни; а еще — присутствуют философские концепции. И это же словосочетание полно ироничности, особенно заметной при воспоминании о реплике персонажа чеховских “Трех сестер”: “Если не дают чаю, то давайте хоть пофилософствуем”. То есть, проявляя готовность видеть, обнаруживать философию в литературном тексте, автор книги то ли низводит философию до обычного “предмета”, то ли возвышает ее до состояния воздуха, который незаметен, ибо присутствует везде.

Как это часто бывает у В. Кантора, жанр его многостраничной книги определить непросто. Вернее, определить жанр можно по-разному.

Вот вариант академический: *монография*. Это будет верно, хотя и не очень честно. Для соответствия жанру монографии здесь многое есть, начиная с объема и заканчивая единым стержнем, без которого монография существовать не может. Правда, если считать, что генетически значимый признак монографии — это не столько наличие стержня, сколько единичность предмета, то здесь возникнут вопросы. Ибо рядом с произведениями российских авторов у В. Кантора фигурируют произведения авторов европейских и (немного) латиноамериканских, рядом с веком XVI — век XXI. И все же физический масштаб текста и соотношение частей и глав с масштабом обозначаемых в них имен, названий и проблем — это “тянет” на монографию о мироздании литературы и литературе как мироздании, в основе которого — философичность как способ конструирования и одновременно формирования представлений об этом мироздании.

Вот и другой вариант, можно сказать, постмодернистский (хотя в мироздании Кантора постмодернизм как самостоятельная культурная ценность, полагаю, отсутствует): *научный квест*. Слагающие конструкцию книги фрагменты лишь на

первый взгляд имеют линейное, хронологическое устройство: от средневековья с его рецепцией (300 с лишним страниц, на которых фигурируют “Гамлет” и “Божественная комедия”, а рядом — “Человеческая комедия”, Древняя Русь и Серебряный век, магическое и карнавальное в их непрямых календарных связях) к XIX веку с его выходом в начало XX (200 с лишним страниц, от Пушкина и Гоголя до Замятина и Кафки) и далее к веку XXI, с его политизированностью и растерянностью перед влияниями со стороны классики (еще 200 страниц с Достоевским, ибо как же в любое прошедшее после него время — без него, с Фрейдом и Толкиеном, с Лемом и Лениным).

Как во всяком квесте, конструирование пути может осуществляться в силу разных потребностей и умений “путешественника”, а создатель квеста демонстрирует полную собственную и мнимую чужую свободу “передвижения”. Можно идти “по прямой”, от страницы к странице, и, как я знаю, так читают книги Кантора неопиты, студенты и аспиранты, которым кажется, что по завершении пути они встретятся с автором и смогут задать ему вопросы и высказать сомнения. Можно идти по ступенькам, от более “простых”, буквально монографических глав, к проблемно построенным и ассоциативно прилегающим или отстраняемым друг от друга. Так читают те, кто пытается угадать ход мысли автора, при этом, не всегда угадав несовпадения с привычными или ожидаемыми поворотами, раздражаются и сетуют на сложное сочетание публицистичности, эссеистичности и той самой философичности, о которой ни в коем случае нельзя забывать, читая тексты В. Кантора.

Наконец, при чтении книги В. Кантора как квеста можно идти по собственной логике читателя, который уже не впервые встречается с текстами этого автора и знает круг его излюбленных проблем и

концептов (вроде русского европейца, неисчерпаемости человека, разума, христианской этики). В этом случае становится понятно, почему, к примеру, в книге нет привычной нумерации — частей, заголовки которых выделены шрифтом, глав. Как читатель В. Кантора-писателя и В. Кантора-философа, могу отметить его принципиальный уход от иерархизации явлений культуры, а следовательно, уход от привычных для массового сознания шагов или ступенек, с помощью которых отмеряется уровень значимости чего бы то ни было. Антииерархичность — это, если угодно “*sententia sensa*” Кантора, вполне проявившаяся в рецензируемой книге. Изучая фигуры философов, писателей, литературных персонажей, В. Кантор последовательно и принципиально уходит от привычки, столь характерной для составителей учебных пособий и разного рода разрядок, — определять первых и вторых, раздавать оценки и строить кого бы то ни было “в затылок”. Достаточно вспомнить Чернышевского, которому посвящена недавно изданная книга В. Кантора [3] и который предстает у него не как писатель “второго ряда”, не как критик социальных и нравственных основ современной российской жизни, а как оригинальный христианский мыслитель и трагическая жертва мифологизации его личности. Очевидно, что как *знаток* (культуры, в частности, литературы или философии) В. Кантор владеет представлениями о существующей иерархии, но как *мыслитель* — он принципиальный противник установления или использования этой самой иерархии. Поэтому построение книги в очередной раз, а вовсе не впервые у этого автора — выглядит свободным, почти что необязательным, вызывая к диалогу и, если повезет, пониманию.

В построенном В. Кантором литературно-философском квесте читатель (и рецензент, которого, по традиции, можно счесть вниматель-

ным и обязательно доброжелательным читателем) имеет право выбрать свой путь, который хотя бы отчасти совпадет с путем, по которому прошел автор. Поэтому в качестве попутчика по квесту позволим себе отойти от рецензентской манеры писать обо всем понемногу и остановимся на тех фрагментах и авторских построениях, которые наиболее близки — или, напротив, не близки — читателю-рецензенту. И начнем с Достоевского как самого философичного писателя, по мнению многих исследователей, главное же — как с автора, ставшего для В. Кантора своего рода собеседником по многим поводам (о чем говорит фрагмент, одно название которого вызывает восхищение и мгновенную готовность согласиться с тем, что иначе и невозможно воспринимать двух литературных персонажей — “Крошка Цахес и Павел Смердяков”, и в бахтинском духе представленный в другом фрагменте вопрос “Карнавал или бесовщина?”, изначальным ассоциативным рядом привлекающий по-новому сфокусированное внимание к воспринимаемому сегодня лишь в его политической значимости роману “Бесы”).

То, что в книге В. Кантора, наряду с “Братьями Карамазовыми” и “Бесами”, возникает небольшое и мало известное массовой публике сочинение Достоевского “Бобок”, значимо в том плане, о котором только что было сказано: для автора книги формально установленная иерархия значимости художественных текстов не существенна. Но это уже — во-вторых. А во-первых отметим внимание к удивительному абсурдистскому сочинению Достоевского, которое отрефлектировано в художественном сознании и в художественной прозе философствующего писателя Кантора. Практически одновременно с научной книгой, о которой идет речь, была опубликована повесть [2], которую автор назвал “странной повестью, фантазией в духе Босха”, но которая, особенно в самом ее начале,

читается как выражение прямого диалога с Достоевским, написавшим “Бобок”. Если у писателя поза-прошлого века мертвецы ссорятся, оставаясь по своим могилам, и их бытие активно и очевидно гнилостно, то у В. Кантора, в его современной повести, первая фраза отсылает именно к Достоевскому: “Гроб, в котором я лежал...” И уже потом, лежа “под крышкой гроба”, повествователь описывает, как “хотелось повернуться, пошевелиться, приподняться”. И там, на третьей странице повести В. Кантора, выстроилась традиционная для философского дискурса русской литературы линия от Гоголя к Достоевскому, от “Мертвых душ” (которые упоминаются в главе, посвященной капитализму в освещении Пушкина и Гоголя как первое в России произведение о власти денег, “русского хозяйствования, накопительства и предпринимательства” (с. 411) с весьма живыми и бодрыми стяжателями и хищниками — к живым мертвецам Достоевского, болтающим от нечего делать на кладбище, причем без всякого намека на мистику. В главе квеста, где рассматривается “Бобок”, казалось бы, не просто парадоксальной, но неуместной выглядит фраза-заголовок из монолога Гамлета: “Какие сны приснятся в смертном сне”. Где философически возвышенная шекспировская история духовных разочарований в исканиях и пониманиях — и где ничтожный кладбищенский сброд Достоевского? Однако В. Кантор выводит свою главу на “литературно-философский контекст” (с. 290), в котором существует смерть и тени у Платона, обитатели Дантова ада, Л. Толстой с его “арзамасским ужасом” и переживанием потребности в жизни и страха перед смертью, лицеист Пушкин, Шпенглер, сравнивавший, как и другие, Достоевского с Данте, потом и Гоголь, причем не с “Мертвыми душами”, а с намеком на “Записки сумасшедшего” (с. 297), где “шишка” на лице вызывает в памя-

ти Кантора неизменно важного для него Сократа. Наконец, добирается до ернического и потому абсурдного (отметим, это слово принадлежит не Кантору, а является отражением нашего параллельного понимания природы психологического и социального гротеска Достоевского) пассажи Достоевского, по мотивам которого не раз дает реплики в своей прозе: “Ходил развлекаться, попал на похороны” (с. 294). Чтение главы, посвященной странной прозе Достоевского, как, впрочем, всех текстов В. Кантора по литературе или философии, и это не важно, какому конкретно предмету, но предмету более или менее любимому, точно и проникновенно “знаемому”, — это чтение убеждает в том, что говорить о литературе или философии возможно только при условии глубокого и детального знания. Читая книгу В. Кантора, в очередной раз убеждаемся не то чтобы в энциклопедичности (которую почитаем собиранием формально накопившихся и случайно оставшихся в памяти сведений), но в погруженности человека в ту сферу, которой занимается, в которой живет и о которой пишет.

В главе, центр которой составил “Бобок” Достоевского, едва ли не мельком, по ходу речи возникает поистине философский мотив “жизни в смерти”, ее В. Кантор связывает с временной смертью, “которую прошел в России не один Достоевский” (с. 296), отсылая к другим своим “персонажам”, начиная с Чернышевского, но даже не называя последнего, ибо — само собой разумеется, видимо. Концепт стыда, важный и в христианском мироощущении, и в русском нравственном самосознании, В. Кантор видит через ужас физиологичности, особенно значимой потому, что на огромном кладбище, захватившем всю страну (инверсия чеховского “вся Россия наш сад” не артикулируется, но явно предполагается), “жизнь разложилась, но смертью не стала” (с. 302). Более того, опять-таки, ав-

тор не артикулирует важную для него мысль, проявленную и в его повести “Смерть пенсионера”, а не только в философских сочинениях: мысль о банальности человеческого страха перед смертью и странном бесстрашии по отношению к не-жизни. И здесь вполне логично смыкаются “возвышенный” Шекспир и “низменный” Достоевский, противоречащая религиозным и философским постулатам неотрывность грязных тел от погрязших в пошлости душ.

Среди “предрассудков любимой мысли” В. Кантора-исследователя, наблюдателя интеллектуальных движений и национально-культурных пересечений есть мотив, который автор, видимо, во избежание школярской банальности, но, возможно, и в виде дани одному из первоисточников метафоры (переросшей в культурный концепт) называет не по-русски, а по-немецки: “Ewig-Weibliche” (заголовок стихотворения Вл. Соловьева, приводимого в книге на с. 138). Это “вечно женственное” звучит здесь иронично потому, что за немецким словосочетанием следует русской продолжение: “...как проблема русской культуры”. Отсюда сразу и неоспоримо решительно у читателя квеста возникает мысль о том, что это самое, *вечно женственное*, не является органичным для России, оно привнесено и предложено, а уж воспринято или лишь примерено, — можно догадываться. Так у продолжателя мыслей Вл. Соловьева относительно *русского европейца*, В. Кантора, возникает рефлексия того, что можно было бы назвать “философией женского образа в русской культуре” (понимая образ в широком, эстетическом смысле). Однако внимание к женскому началу и женскому образу у В. Кантора Россией не ограничивается, возникающая уже в самом начале книги, где представлен фрагмент “Женщина как искушение” (с. 36).

Гамлет между Гертрудой и Офелией (с ее рассматриваемой в

истории литературы и театра береженностью), гетевская Гретхен, трактовка шекспировских представлений о женщине Л. Шестовым и В. Шкловским (как известно, вовсе не шекспироведами и не медиэвистами, потому и любопытно обращение к ним В. Кантора), — это своего рода интеллектуальная разминка автора, который далее подходит к известной, хотя и мало обсуждаемой версии об извечной отечественной дихотомии “сильная женщина — слабый мужчина”. Отметим с удовлетворением, что, вопреки привычке возводить литературные персонажи на пьедестал, В. Кантор именно при характеристике женского начала и женских действий подчеркивает названный выше контраст и позволяет себе назвать “восковой фигуркой” Мастера (с. 148). В упомянутой части о вечной женственности решительно прозвучат реплики о том, что Феврония “сильнее Петра, как Джульетта сильнее Ромео, а Беатриче Данте” (с. 115), и эти реминисценции элегантно перейдут в упоминание о Прекрасной Даме уже в связи с женщинами Достоевского, причем не только Аглаей, но и Грушенькой, и с неприятием женского начала у Гоголя (где бы вы думали? в “Тарасе Бульбе”).

Жаль, что в этом ряду не оказалась Марина Мнишек, в связи с которой рождено блестящее в своей странности пушкинское выражение “обольстить ее надменный ум”. Однако Пушкин все же нужен В. Кантору, чтобы отметить своеобразие его “уездных барышень”, к числу которых, впрочем, совершенно без иронии и потому вполне справедливо относит Наталию Гончарову, а уж потом Татьяну Ларину (с. 125–126). Можно дискутировать о правоте или даже некоторой прямолинейности понимания вечной женственности в одном из фрагментов текста В. Кантора, но нельзя не увидеть в то же время органичности вполне мужского восприятия своего рода тернарной оппозиции,

которая обозначена автором уже не в философском, а художественно-образном дискурсе: *вечная женственность* (которая “в европах” может и должна быть скорее платонически-бестелесной субстанцией, в средневековой традиции) — *любовь* (как чувство и как концепт, не всегда различаемые женщинами и именно в своей антиномичности значимые для мужчин) — *ведьма* (в частности, булгаковская Маргарита). Любопытно, что в этом фрагменте книги не представлен такой нетривиальный жизненный опыт воплощения вечной женственности, о котором Кантор написал в других своих работах, в частности, в упомянутой выше книге о Чернышевском, — об Ольге Сократовне Чернышевской, легкомысленной и едва ли не грубо-плотской музе провинциального философа. Значит, разброс представлений о вечной женственности для В. Кантора — еще более велик, чем тот, что представлен здесь. Стоит всмотреться и сопоставить варианты...

Философский дискурс литературы в версии отечественного мыслителя не может быть полным, впрочем, даже, скорее, не может быть дискурсом без учета двух проблем. Как в анекдотах, которые в их краткости и емкости явно любит В. Кантор-философ. Эти проблемы: *политика* и “*национальный*” (неважно, русский, немецкий, но еще и — обязательно — *еврейский*) *вопрос*. Слово “*национальный*” взято в кавычки не В. Кантором, а автором настоящего текста, поскольку в действительности, полагаем, В. Кантор рассматривает больше чем бытовые проявления национального жизнеустройства, но и не только ментальные основания. Это, очевидно, важная, часто по привычке воспринимаемая болезненно в силу самого факта ее существования сфера личностных чувствований. Если угодно, комплекс — то ли полноценности (мы не оговорились), то ли детских страхов.

Немецкий вопрос возникает во многих работах Кантора, в нынеш-

ней же книге он пульсирует в контексте и *русского вопроса*, и *еврейского вопроса*. Так, Тургенев в контексте культурфилософской проблематики, актуализируемой через восприятие межкультурной и межнациональной бинарности писателя (в частности, речь идет об известных в свое время, но мало востребованных сегодня мемуарах Боборыкина) предстает парадоксально: как германofil, иронизировавший по поводу представителей симпатичной ему нации. Таково было традиционное российское отношение к зарубежным, всегда лучшим, почти образцовым жизненным реалиям. В. Кантор вроде бы неназойливо нащупывает болезненную точку российского самосознания, в котором *понимание* основано на художественном, эпистолярном, мемуарном *изображении* (напомним, “*изображая, понимать*” — первая часть названия обсуждаемой книги) характерных, подчас локальных, но весьма значимых жизненных ситуаций и наблюдений.

То же было и у более поздних русских визитеров Германии — Бердяева, по мысли которого русскому человеку “противен германский пафос механического устройства”, Розанова, который называл немцев неинтересно хорошими, особенно же Чехова, который то иронизировал по поводу “ученого немца”, умудрившегося приучить “кошку, мышь, кобчика и воробья есть из одной тарелки” [5, т. 21, с. 55], то уже перед смертью в чистеньком, добром к нему Баденвейлере презрительно отзывался о немецкой благоустроенности, тишине и спокойствии с их отчаянной скучицей, безвкусою одетыми дамами и отсутствием признаков таланта на фоне порядка и честности [там же, т. 30, с. 123]. У Тургенева же, что представляется важным и показательным, В. Кантор видит простое, казалось бы, понимание недостатков, а то и мерзостей (слово В. Кантора) немецкой жизни как продолжения достоинств (с. 419).

Следует особо отметить не впервые предпринимаемое современными философами действие: обращение к мало известным массовому читателю произведениям (как в иных случаях — сторонам жизни людей или людям), когда на материале повести “Несчастливая” обсуждается не только нетривиальный образец немца, ставшего русским националистом, но и отмечается немецкая же традиция обращения к еврейской проблематике, причем не абстрактно взятая, а опирающаяся, например, на творчество Лессинга с его пьесой “Натан Мудрый”, мало кому сегодня известной, кроме специалистов по истории театра или европейской литературы (с. 421). Для В. Кантора равно важны в антропологической и политической ретроспективе и тургеневская “славянка германской крови”, и политические русификаторы — выходцы из Германии, времен Николая I (с. 421–422). Такая кажущаяся нерядоположенность и есть специфика сочинений Кантора уже не только в жанровом, но и сущностном их наполнении.

Национальные “акценты” сочинений В. Кантора наводят на мысль о своеобразном понимании столь модного еще недавно представления о глобализме (глобальном мире), возможно, даже не артикулированном, но, полагаю, осознаваемом автором. “Глобус” Кантора отчасти старомоден, отчасти националистичен: в центре мироздания находится хронотоп России с ее отдаленным прошлым и не отвергаемым, хотя часто вызывающим не только позитивные чувства прошлым недавним, с ее настоящим, с ее геополитическими связями. На этом “глобусе” кроме России есть Европа, вобравшая в себя Россию и другие страны, простирающая свое влияние на географические пределы части света (отсюда такой понятный и такой парадоксальный посыл в отношении Борхеса — “аргентинский европеец” [с. 592], по сути использовавший излюбленный

Кантором тезис Соловьева “русский европеец”).

А еврейский вопрос — что же, он органично присутствует и в главе, где упоминается о Кафке с ее (главы) финалом о могиле на пражском еврейском кладбище, которое невозможно посетить в субботу; и в главе о романе советского писателя Эренбурга, действие которого происходит в условном для читателя и безусловном для писателя Париже. Расширяя “еврейское” до “европейского”, В. Кантор честно и с некоторой даже бравадой упоминает о реплике Тынянова относительно производимого Эренбургом массового производства “западных романов” (с. 481). Но, разворачивая панораму воплощения чрезвычайно обильной, по его словам, темы “еврейства в русской литературе” (с. 484), Кантор высказывает афористично-анекдотическую реплику о персонаже и писателе одновременно: “Не важно, какой еврей, важно, что еврей” (с. 490), соотнося интеллектуальное (в меньшей степени религиозное) “еврейство” с нищенством и с философской традицией экзистенциализма, правда, последний не называя таковым, несмотря на его генетически значимую проблематику “чуждости” миру. Соотнося еврейское “нет” с мотивами Достоевского, что для В. Кантора естественно, автор книги видит метафизику этого “нет” в “отказе от благоустроенного миропорядка, если он лишен трансцендентной духовности” (с. 503) — не более и не менее. Философский дискурс литературы в очередной раз если не уравнивает, то приравнивает бытийные основы жизни разных наций, географически и исторически сближенных, хотя всегда стремившихся к разобщению.

И — о политике, ибо как же без нее у философа и писателя, выросшего в СССР, в семье, члены которой разнообразно были связаны с идеологическими клише разного рода и смыслов. К числу “странных сближений”, которым В. Кантор

придает немалое значение и на которое в разных своих работах обращает внимание постоянно, в данной книге отнесена пара, определенная словами “Ленин contra Чернышевский” (с. 431). Мы уже писали¹ о тенденции философа Кантора не просто к демифологизации событий и персон (как иначе рассматривать не только его книгу о Чернышевском, но и реплику в настоящей книге, причем этак походя, в сноске — “... в зле другому Ленин находил приятность себе” [с. 431], но к перекодированию мифов. Кантор последовательно и решительно винит Ленина, хотя справедливости ради надо сказать, что не только его, в мистификации, которая выставила Чернышевского провозвестником и пропагандистом революции “топора”, тогда как кроткий христианин Чернышевский хотел лишь нравственной гармонии и эстетического совершенства. Звучит странно, но, полагаю, посыл Кантора передан верно.

Особенно важный мотив отмечаем в силу личного круга интересов автора данной рецензии: проблема массового общества сквозь призму миропонимания трех человек, два из которых, Достоевский и Горький были антагонистами, а третий, Степун, — исследователем первого, но с естественной оглядкой на второго. Горький в этой тернарной оппозиции (где Достоевский — против всех, Горький — против Достоевского, а Степун — против того Горького, который слишком по-русски, то есть буквально и обыденно воспринимал Достоевского) — прямой выразитель интенций отечественного массового сознания в его, надо полагать, люмпенской ипостаси, хотя В. Кантор таких жестоких слов не произносит. Горький, проинтерпретированный современным философом через Степуна, вполне оправданно предстает в качестве “обывателя-радикала” (с. 449), который близок широкой массе... интеллигенции (любопытная фраза Степуна

воспроизведена Кантором), не принявшей странную постановку “Бесов” в Художественном театре. В версии Степуна Горький близок каннибализму, а Кантор, погруженный на протяжении ряда лет в изучение творчества Степуна², полемически и категорично Горького сбрасывает с корабля русской культуры. С чем, впрочем, нельзя согласиться. В лучшем случае — понять как отражение горячей интеллектуальной полемики, которую на данной “площадке” продолжать некорректно, но к которой мы вернемся в своей версии творчества Горького как юбиляра 2018 года.

Sententia sensa философа В. Кантора отличается разнообразием “поворотов”, сюжетов, ассоциаций. Приемы анализа чужих и написания собственного текста у В. Кантора также разнообразны. Без заигрывания с читателем, но в постоянно происходящей игре ума родился новый, явно очередной объемный том о жизни литературы, о философии жизни и о человеке — творце литературы и философии.

Литература

1. Злотникова Т.С. Перекодирование мифа о Чернышевском // Вестник РХГА. 2018. Т. 18. Вып. 3.
2. Кантор В. Нежить, или Выживание на краю подземного мира // Нева. 2017. № 8.
3. Кантор В.К. “Срубленное древо жизни”. Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
4. Степун Ф. Большевизм и христианская экзистенция. Избранные сочинения / Составление, комментарии и послесловие В.К. Кантора. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
5. Чехов А.Л. Полн. собр. соч. и писем в 30 т. М.: Наука, 1974–1983.

© 2018 Т.С. ЗЛОТНИКОВА,
 доктор искусствоведения,
 профессор кафедры культурологии
 Ярославского государственного
 педагогического университета

¹ См. [1].

² См. [4].

ТЕЛЕСНЫЙ И ДУХОВНЫЙ ГЛАЗ



**ЛИСТАЯ
НОВЫЕ
СТРАНИЦЫ**

Собрать в одном томе представительную подборку трудов Владимира Петровича Зинченко (1931–2014) — задача весьма сложная, если принять во внимание, с одной стороны, весь объем его печатной продукции, а с другой — эргономичные для читателя размеры тома. Изпод кипучего пера В.П. Зинченко (а новые технологии академика не вдохновляли) на протяжении почти 60 лет выходили одна за другой статьи и книги, всего — более 400 научных работ.

Этот неиссякаемый “поток сознания” удивляет не только своей мощностью, но и тематическим разнообразием. Начав в середине 1950-х годов с исследований ориентировочных движений руки и глаз, роли этих движений в развитии и функционировании зрительного восприятия, в 1990-е годы ученый обращается к непостижимым тайнам духовного развития личности и творческой деятельности. Между этими вехами — большие циклы экспериментальных исследований памяти и мышления, инженерно-психологических и эргономических работ, философско-психологических концептуализаций сознания и бессознательного, этюды по гуманитаризации образования, серия блестящих портретных очерков значимых для него людей и т.д. Создается впечатление, что в своем творчестве В.П. Зинченко прошел все стадии интеллектуального развития по Ж. Пиаже и показал, что ими не исчерпываются человеческие возможности, точнее — содер-



жание и стадии развития личности. В своих работах он доказывал, что интеллект — лишь формальная предпосылка, притом не единственная, для того, что он называл вертикалью духовного развития. Такое развитие уже не измеряется тестами интеллекта, да и вообще психометрическими инструментами. В.П. Зинченко был согласен с М.М. Бахтиным в том, что личность может выявить себя в жести, в слове, в поступке. Несомненно, это относится и к результатам творческой деятельности, которой занимался В.П. Зинченко. Специфика всякого собрания сочинений позволяет в одном поле зрения видеть и исследовать как предметное содержание,

¹ Зинченко В.П. Восприятие и визуальная культура / Сост. А.И. Назаров, Н.Д. Гордеева, науч. ред. Т.Г. Щедрина. М.: СПб.: ЦГИ "Принт", 2017. 504 с. ил. (Российские Пропилеи).

² См. об этом же переходе в предисловии А.И. Назарова в рецензируемой книге (с. 15). Здесь и далее страницы относятся к рецензируемой книге.

³ В.П. Зинченко организовал и возглавлял лабораторию инженерной психологии в НИИ автоматической аппаратуры (1961–1969), затем заведовал отделом эргономики ВНИИ технической эстетики ГКНТ СССР в 1969–1984 годах. Кроме того, он был создателем и заведующим кафедры психологии труда и инженерной психологии факультета психологии МГУ имени М.В. Ломоносова (1970–1982). Добавлю, что в Московском институте радиотехники, электроники и автоматики он создал кафедру эргономики (заведовал в 1984–2001 гг.), а в Международном университете природы, общества и человека "Дубна" — кафедру психологии, которой руководил с 1998 по 2008 год, а позже (до 2013 г.) был ее научным руководителем. В довершение перечисленных организаторских и управленческих подвигов заслуживает упоминания тот факт, что конце 80-х годов он был заместителем директора Института философии РАН.

так и воплощенную в нем личность автора, тем более когда личность является центральной фигурой этого предметного содержания.

Рецензируемая книга¹ позиционируется издателями как второй том тематического собрания сочинений известного российского психолога и философа. В него вошли работы разных лет по проблемам восприятия и визуальной культуры, не потерявшие своей актуальности и сегодня: главы из книг "Инженерная психология" (1964), "Восприятие и действие" (1967), "Формирование зрительного образа" (1969), а также статей "Развитие зрения в контексте перспектив общего духовного развития человека", "Восприятие художественного текста" и др. Первый том назывался "Философское наследие" (2016) и включал "философские размышления разных лет, в которых проблематизируются психологическая теория деятельности, принцип развития и объективный метод в психологии, сознание как междисциплинарный феномен...". Не знаю, насколько грандиозны дальнейшие планы и возможности издателей, но очевидно, что богатство личности В.П. Зинченко двумя томами не ограничивается.

Название второго тома связывает две, казалось бы, весьма далекие друг от друга области, как "восприятие" и "визуальная культура". Во всяком случае, конкретный способ их соединения под одной обложкой требует пояснений и оправданий.

В предисловии Анатолия Иосифовича Назарова достаточно подробно подытоживается содержание результатов экспериментальных исследований В.П. Зинченко, посвященных восприятию, в первую очередь зрительному. В меньшей степени в этом предисловии внимание уделено проблеме визуальной культуры и тому пути, по которому шел к ней исследователь восприятия.

Содержание нового сборника работ В.П. Зинченко отчасти пересекается с другим изданием, в составлении которого мне довелось участ-

вовать [2]. Предисловие к нему написал сам Владимир Петрович. Приведу из прошлого предисловия одно высказывание, которое ясно показывает, что на пути автора к проблемам визуальной культуры немало важную роль сыграли инженерно-психологические и эргономические запросы и требования "оборонки":

«Жизнь есть жизнь. Работа в оборонной промышленности (1959–1969) оставляла не так много сил и времени для академических исследований, но не жалею об этом, поскольку она обогатила меня новыми друзьями и коллегами, позволила посмотреть на свою науку как бы со стороны. Она выглядела не так уж плохо. Мне не приходилось стыдиться за психологию или круто менять свои взгляды и тематику исследований. Я скорее обогащал ее. С этим связано и название книги "Образ и деятельность". Эти мотивы я не оставил и впоследствии, но экспериментальные исследования проводил не так энергично, как прежде. В 80-е годы я стал теоретиком поневоле, когда меня лишили лабораторий в Московском университете» [там же, с. 5–6].

О переходе в "оборонку" В.П. Зинченко упомянул в характерной для него юмористической манере и в статье о своем учителе — Александре Владимировиче Запорожце — статье, которая завершает рецензируемый сборник: «Я предпочел "сыграть в ящик" — в НИИ автоматической аппаратуры, где мне предложили организовать лабораторию инженерной психологии и заняться проблемами противоздушной обороны. А.В. Запорожец отпустил меня и искренне пожелал успеха» (с. 549)².

В общем, по крайней мере, в судьбе В.П. Зинченко понятие визуальной культуры сначала было востребовано в связи с задачами проектирования военной техники, а позднее — в годы работы во ВНИИТЭ³ — и гражданской. Во многом благодаря В.П. Зинченко проблема "человек-техника" трансфор-

мировалась в проблему “человек-культура-техника”, а затем и в проблему “человек-культура-мир”. Визуальная культура как внутреннее приобретение личности есть необходимое условие “понимания созданных человечеством способов и средств (языков) визуального общения”; она “должна способствовать преодолению визуального хаоса либо, как минимум, помочь человеку ориентироваться в нем” (с. 412).

Одна из ключевых идей В.П. Зинченко, которая прослеживается во многих его публикациях, заключается в признании самого факта и огромной значимости “разнообразием способов видения мира”, “способов духовного зрения”, которое веками создавалось творцами визуальной культуры и которое не может быть выведено “из анатомо-физиологических особенностей телесного глаза” (с. 503–504). К этим творцам В.П. Зинченко причислял прежде всего художников, но не только их. Еще в статье 1975 года он писал: “Возникло большое число профессий, главная задача которых состоит в создании новых зрительных образов, новых визуальных форм, несущих смысловую нагрузку (например, конструкции новых машин и механизмов, визуальные средства массовой коммуникации, включая рекламу, дизайн и т.п.)” (с. 412–413). В этой же статье В.П. Зинченко отмечает, что «понятие визуальной культуры сравнительно недавно отпочковалось от общего понятия культуры, что, в свою очередь, привело к некоторому ограничению и модификации понятия “изобразительной культуры”. За последним сохраняется смысл, относящийся к специальной сфере художественной деятельности» (с. 412).

Современная жизнь (в том числе наука, техника, искусство и т.д.) “требует от человека все большей и большей визуальной культуры. Эти требования скоро станут такими же, как требования к культуре речи. Визуальная культура становится существенной составной частью профес-



сионального облика многих видов человеческой деятельности” (с. 409).

Отсюда со всей очевидностью следует вывод и о том, что “визуальная культура, равно как и развитое эстетическое восприятие, в настоящее время становится неотъемлемой частью трудового обучения и воспитания подрастающего поколения” (с. 412). Точнее говоря, должны стать, поскольку с огромным сожалением В.П. Зинченко вынужден признать, что “практическая сторона не только воспитания средствами искусства, но и перцептивного обучения оставляет желать значительно большего” (с. 410), в том числе из-за не преодоленного до сих пор такого противопоставления чувственного и рационального знания, при котором “чувственное, образное или художественное знание объявлялось близким к животному типу знания, и лишь вербальному знанию приписывалось специфически человеческое...” (с. 411). Чувственное и рациональное, образное и вербально-логическое мышление надо рассматривать не как две ступени в развитии познания, а как “два момента, пронизывающие его во всех формах и на всех ступенях развития” (с. 406)⁴. Основным вектором интел-

Б. Мещеряков
Телесный
и духовный глаз

⁴ В.П. Зинченко дает ссылку на источник этих идей и формулировок: Копнин П.В. Философские идеи В.И. Ленина и логика. М., 1969.

лектуальных исканий и стремлений В.П. Зинченко всегда было целостное и многополярное понимание субъективного мира человека и всей культуры. Ему в равной степени было чуждо и разделение “субъективного мира человека на две противостоящие друг другу системы: систему слов и систему образов” (с. 411), и другое аналогичное разделение (без понимания единства противоположностей) — на аффект и интеллект (см. последнюю статью в рецензируемом сборнике). Не случайно В.П. Зинченко любил цитировать “антимарксистские” слова М.К. Мармашвили: “Человек начался с плача по умершему”.

Как психолог, много лет посвятивший исследованиям зрительного восприятия, понимаемого как деятельность, формирующаяся в процессе индивидуального развития и обучения, В.П. Зинченко имел основание утверждать, что “духовный глаз, законы его формирования и развития представляют собой не меньшее чудо, чем глаз телесный” (с. 504). Надеюсь, что в этом он точно убедит читателя.

Издание адресовано не только профессиональному психологическому и философскому сообществу, но и широкому кругу читателей, интересующихся проблемами экспериментальной психологии и визуальной культуры. Отмечу один досадный огрех: на с. 505 не выделен заголовок целого параграфа (он трансформирован в первое предложение верхнего на странице абзаца).

Более приятно отметить, что данное издание снабжено общим списком литературы (на 17,5 страницах!), а также предметным и именным указателями. Последний позволяет косвенно представить тематическую и идейную широту работ, включенных в это издание. Топ самых цитируемых и упоминаемых русскоязычных авторов: А.Н. Леонтьев, А.В. Запорожец, Л.С. Выготский, Н.А. Бернштейн, И.М., Сеченов, А.А. Ухтомский, Б.Ф. Ломов,

Б.Г. Ананьев, Л.М. Веккер, А.Л. Ярбус, П.Я. Гальперин, Л.А. Венгер, Д.Б. Эльконин, Ю.Б. Гиппенрейтер, М.С. Шехтер, А.Р. Лурия, М.М. Бахтин. Из зарубежных авторов чаще других встречаются Д.О. Хебб, Дж. Гибсон, Ж. Пиаже, Дж. Брунер, Дж. Сперлинг, Г. фон Гельмгольц.

Помимо известных в психологии научных имен на страницах книги нередко упоминаются деятели искусства⁵. О.Э. Мандельштам, С.М. Эйзенштейн, В.В. Кандинский, К.С. Петров-Водкин, П.Н. Филонов, К. Малевич, Леонардо да Винчи, П. Пикассо, Э. Мане, А. Матисс, К. Хокусай, У. Тёрнер, М.И. Цветаева, А.А. Ахматова, К.Г. Паустовский, К.И. Чуковский, Ф.М. Достоевский, Э. Золя, А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, А.-З. С. (Лесь) Курбас, Л. Кэрролл и т.д.

Разумеется, В.П. Зинченко часто обращается и к работам философов, в частности таких как П.А. Флоренский, М.К. Мармашвили, Э.В. Ильенков, Г.П. Щедровицкий, М. Мерло-Понти, А. Бергсон и др. Это лишь небольшая часть именного указателя, но она вполне оправдывает широту адресной интеллектории книги, которая, как мне кажется, будет благодарна составителям (А.И. Назарову и Н.Д. Гордеевой) и научному редактору (Т.Г. Щедриной), а также Национальному исследовательскому университету “Высшая школа экономики” за финансовую поддержку.

Литература

1. *Зинченко В.П.* Как возможна поэтическая антропология? // *Человек*. 1994. № 6.

2. *Зинченко В.П.* Образ и деятельность. М.: Издательство “Институт практической психологии”. Воронеж: НПО “МОДЭК”, 1997.

© 2018 Б.Г. МЕЩЕРЯКОВ,
 доктор психологических наук,
 профессор кафедры психологии
 Государственного университета
 “Дубна”, Российская Федерация

⁵ Владимира Петровича можно с полным правом считать основателем поэтической антропологии — дисциплины, лежащей на стыке науки и искусства [1].

Аннотации и ключевые слова публикуемых статей

Мануильский М.А. Архитектоника идентичности

Идентичность рассматривается как социально-культурный институт, получивший культурную легитимность и повсеместное распространение в эпоху Модерна. Трактуются как сложный феномен, имеющий иерархическую структуру, где есть ядро, стержень, вокруг которого последовательно располагаются примыкающие друг к другу элементы. Система включает следующие основные элементы: родовая идентичность; гендерная (мужская/женская); национальная (этническая); конфессиональная; поколенческая; семейно-родственная; гражданская; профессиональная (трудовая); экзистенциально-креативная. Выделяются идеально-типические черты каждого из элементов. Подчеркивается, что они позиционируют основные модусы человеческой природы. Важную роль в формировании идентичности играют ценности, а сама она есть воплощение конструкта "отнесения к ценности" (М. Вебер).

Ключевые слова: идентичность, природа человека, антропология, ценности, отношение к ценности, Модерн.

Manuilskiy M.A. The Architectonics of Identity

Identity is seen as a social and cultural institution, that became culturally legitimized and widespread in the era of Modernity. It is approached as a complex hierarchical phenomenon with a core around which various elements are arranged. Among the principal elements constituting the identity there are generic identity; gender (male / female) identity; national (ethnic) one; confessional identity; generational identity; family-related identity; civil identity; professional (labor-related) identity; existential and creative identity. The ideal type features of each of the elements are identified. It is emphasized that they do position the basic modes of human nature. Essential to the formation of identity are values: the identity as such is the embodiment of the construct of "reference to value" (M. Weber).

Key words: identity, Human nature, anthropology, values, reference to value, Modernity.

Соина О.С., Сабиров В.Ш. Испытание добром: праксиологический и метафизический аспекты

Поднимается вопрос о негативных последствиях положительных моральных поступков для их протагонистов и окружающих людей. Почему добрые деяния нередко вызывают не чувства благодарности и желание адекватного воздаяния со стороны благодетельствованных кем-либо, а оборачиваются равнодушием, презрением и ненавистью? Эта проблема трудно разрешима в теоретическом плане. Более продуктивным может быть ее рассмотрение в аспекте нравственной праксиологии и метафизики. Проанализированы такие духовно-нравственные феномены, как добро, совершаемое по склонности, идейно мотивированный альтруизм, добротство, представленные в качестве вариантов aberrаций нравственного сознания, которые могут изживаться на основе моральной рефлексии и этической просвещенности. С этической точки зрения важным моментом в нравственных отношениях между людьми является равенство их субъектов.

Ключевые слова: добро, помощь, нравственный ум, добро по склонности, альтруизм как идейная установка, добротство, равенство субъектов нравственных отношений.

Soina O.S., Sabirov V.Sh. A ordeal by goodness: praxeological and metaphysical aspects

The article covers the issue of the negative effects of positive moral actions for the protagonists and people around them. Why don't good acts often cause feelings of gratitude and the desire of adequate retribution from the benefited ones, but result in indifference, contempt and hatred? This problem is difficult to be solved in theory. Its consideration may be more productive in the moral aspect of praxeology and metaphysics. Such moral phenomena as kindness performed out of inclination; ideologically motivated altruism; kindness, are analyzed. Those phenomena are presented as various aberrations of

the moral consciousness, which can go of time on the basis of moral reflection and ethical enlightenment. From an ethical point of view, the equality of the subjects is a very important moment in moral relations between people.

Key words: good, help, moral mind, goodness by inclination, altruism as the ideological setting, kindness, equality of subjects of moral relations.

Ашмарин И.И. Концепция человеческого потенциала в творчестве Б.Г. Юдина

Статья рассказывает о разработке концепции человеческого потенциала как одной из основных линий в научном творчестве Б.Г. Юдина. Обсуждены основные положения и цели этой концепции. Описана ее апробация в реальной социальной среде (в частности, сельском поселении Парфеньевского района Костромской области). Следующим шагом было рассмотрение проблематики инновационного развития России в непосредственной связи с человеческим потенциалом студенческой молодежи, в частности, с ее реальной подготовленностью к участию в инновационной деятельности.

Ключевые слова: человеческий потенциал, региональные аспекты, инновационное развитие, студенческая молодежь.

Ashmarin I.I. The concept of Human potential in the works by B.G. Yudin

The article describes the development of the concept of human potential that is considered as one of the focal thrusts in the scientific work by B.G. Yudin. The main provisions and ends of this concept are discussed. Its approbation in a real social setting, e.g. in a rural settlement in Parfenyev District of the Kostroma region is described. The next step of the concept development was the consideration of the human potential of student youth in its connection with Russia innovative development, in particular, the young people real preparedness to participation in innovation-related activities.

Key words: B.G. Yudin, human potential, regional aspects, innovative development, student youth.

Волошинов А.В., Тобоякова Ю.В. Хаос древний и современный

Рассмотрены три стадии эволюции понятия “хаос” в истории мировой культуры: эпоха античности, период романтизма и современная культура конца XX—начала XXI века. Показано, что античный хаос всегда наделялся отрицательной энергетикой как первородный беспорядок, зияющая бездна или подземное царство мертвых. Особое внимание уделено философии хаоса у Тютчева, который фактически предвосхитил современное понимание хаоса в синергетике. В конце XX в. в синергетике хаос впервые из мифопоэтического образа трансформируется в научное понятие. Синергетика устанавливает онтологическую симметрию между космосом и хаосом. Хаос лишается традиционной отрицательной энергетикой и становится полноправным элементом динамики мироздания. Отмечается, что симбиоз порядка и хаоса в современной культуре является опасной тенденцией.

Ключевые слова: хаос, космос, порядок, античность, романтизм, синергетика.

Voloshinov A.V., Tabojakova Y.V. Chaos ancient and modern

The paper considers three evolutionary stages of the concept of “chaos” in the world culture history: the Antiquity, Romanticism and Modern culture of the late XX and early XXI centuries. Special attention is paid to the philosophy of chaos by F. Tyutchev who eminently forestalled the modern understanding of chaos in synergetics. At the end of the XX century chaos for the first time was transformed into a scientific notion rather than a mythical and poetical one. Synergetics establishes ontological symmetry between cosmos and chaos. Chaos loses its traditional negative energetics and becomes a full-fledged element of the Universe dynamics. It is noted that symbiosis of order and chaos in modern culture is a dangerous tendency.

Keywords: chaos, cosmos, order, Antiquity, romanticism, synergetics.

Баумгартнер Р. К вопросу о целостности тела

“Жизнь важнее конечности”, — говорят врачи, когда речь заходит об ампутации конечности ради сохранения жизни пациента. Сохранение целостности тела является столь же важной задачей, что и сохранение жизни вообще. Трансплантация конечностей и внутренних органов человека становится обыденным явлением, технические требования для проведения таких операций уже давно разработаны. Однако реакция тела на чужую ткань по-прежнему непредсказуема, возникают психологические проблемы, с которыми сложно справиться пациентам, о которых не задумываются хирурги, решающие чисто технические задачи.

Ключевые слова: трансплантация, ампутация органов, медицинские и психологические проблемы.

Baumgartner R. The issue of the Human body integrity

"Life is more important than a limb" doctors say, when it comes to amputating a limb to keep the patient alive. Preserving the integrity of the body is as important a task as preserving life itself. Transplantation of Human limbs and internal organs becomes routine, technical requirements for such operations have long been developed. However, the reaction of the body to foreign tissue is still unpredictable, and psychological problems arise that are difficult for patients to cope with, which surgeons solving purely technical problems do not think of.

Key words: transplantation, amputation of limbs, medical problems and psychological ones.

Советская философия и философия советского периода как предмет исследования

Участники очередной беседы в рамках цикла "Анатомия философии. Реплики" затронули вопросы о современном состоянии исследований в области советской философии, о сходстве и различии между периодом 1920-х–1950-х и 1960-х–1980-х годов в истории советской философии, о разногласиях, существовавших между русскими марксистами до революции 1917 г., о создании Института философии во главе с А. Дебориным, о сталинизме в философии и политических репрессиях в отношении философов, о возрождении профессиональной философии, об институционализации философии в Советском Союзе, о принципах философского образования, о системе подготовки и воспроизводства кадров философов.

Ключевые слова: советская философия, философия советского периода, марксизм, махизм, сталинизм, политические репрессии, Институт философии.

Soviet philosophy and the philosophy of the Soviet period as a subject-matter of research

Participants in the meeting under "Anatomy of Philosophy: Rejoinders in a dialogue" series considered the current state of research in the area of Soviet philosophy, the similarities and differences between the situation of 1920-1950s and the 1960-1980s in the Soviet philosophy, the differences and controversy between Russian Marxists before the revolution of 1917, the creation of the Institute of philosophy, headed by A. Debordin, Stalinism in philosophy, political repression of the philosophers, the revival of professional philosophy, the institutionalization of philosophy in the Soviet Union, the principles of philosophical education, the system of training and reproduction frames philosophers.

Keywords: Soviet philosophy, philosophy of the Soviet period, Marxism, machism, Stalinism, political repression, Institute of philosophy.

Сколько на Земле цивилизаций? Универсализм vs. мультицивилизационный подход

В ходе беседы участники обсудили т.н. цивилизационный подход, в основе которого лежит представление о мире, состоящем из совокупности отдельных цивилизаций, а также оппонирующий ему принцип универсализма, который призывает говорить о единой человеческой цивилизации. Была предпринята попытка выявить сильные и слабые стороны обоих подходов, а также обсудить с позиции универсализма и цивилизационного плюрализма проблемы модернизации, глобализации, человеческой идентичности и т.д.

Ключевые слова: цивилизация, культура, идентичность, ценности, модернизация, Россия.

How many civilizations are there on the Earth? Universalism vs multi-civilizational approach

The participants in the meeting under "Anatomy of Philosophy: Rejoinders in a dialogue" series discussed the civilization approach based on the idea of unique civilizations in the world and the opposing approach based on the principle of universalism. The principle of universalism that encourages to speak of a single human civilization. An attempt was made to identify the strengths and weaknesses of both approaches, as well as to discuss issues of modernization, globalization, human identity from the standpoint of universalism and civilizational pluralism.

Key words: civilization, culture, identity, values, modernization, Russia.

Жабрева А.Э. Человек Нового времени и его костюм в гравюрах XVI–XVIII веков

На протяжении XVI–XVIII веков в европейских странах было создано большое число гравированных изображений типажей разных стран и народов, разных социальных слоев и видов деятельности. Основное внимание художников и граверов уделялось костюму как важнейшему маркеру этнической и социальной принад-

лежности человека. Рассматривается эволюция жанра “костюмных” альбомов от первой рукописной “Книги одежд” М. Шварца и отдельных изданий XVI века к четырехтомнику “Коллекция одежд разных народов”, где были обобщены почти все накопленные к середине XVIII века изображения одежд: типажи из книг XVI века, гравюры В. Холлара, иллюстрации из описаний разных стран, персонажи из географических атласов, рисунки современников.

Ключевые слова: издания по истории костюма, гравюры XVI–XVIII веков, изобразительные источники.

Zhabreva E.A. Early modern person and his/her costume in the 16–18th century engravings

A great number of engraved images of representatives of various countries and peoples, various social strata and occupations were created during the 16–18th centuries. The main focus of artists' attention was on the costume as the most important marker of the person's ethnic and social belonging. The article considers the evolution of the genre of “costume” albums from the first manuscript “Book of Clothes” by M. Schwartz and some 16th century editions to the four-volume “Collection of dresses of different nations” where almost all the clothes images, accumulated to the middle of the 18th century, were summarized. Those were types from 16th century books, V. Hollar's engravings, illustrations from descriptions of different countries, characters from geographical atlases, drawings of contemporaries.

Key words: costume history editions, 16–18th century costume engravings, pictorial sources.

Степанова Г.Б. Проблема здоровья человека в исследованиях Б.Г. Юдина

Проведен анализ концептуальных оснований разработки Б.Г. Юдиным проблематики здоровья человека. Рассматриваются предложенные им термины и определения, методология междисциплинарного подхода к исследованию здоровья. Анализируются концептуальные взаимосвязи исследований человеческого потенциала и здоровья человека. Показывается значимость гуманитарной составляющей здоровья, его ценностная компонента. Приводятся представления Б.Г. Юдина о воздействии новых технологий на здоровье и развитие человека. В связи с этим показывается роль гуманитарной экспертизы в оценке последствий внедрения новых технологий. Показывается значимость исследований Б.Г. Юдина в области здоровья для разработки методологии комплексного изучения человека.

Ключевые слова: человеческий потенциал, здоровье человека, развитие, гуманитарная экспертиза, единицы здоровья, медицина, новые технологии.

Stepanova G.B. The health as an interdisciplinary problem in the works by B.G. Yudin

The conceptual base of the development of human health agenda in B.G. Yudin's works is considered. The terms and definitions he introduced and the methodology of the interdisciplinary approach to health research are analyzed. The conceptual interconnections between the research in the human potential and in the human health are analyzed. The importance of the humanitarian component of health and its value component are shown. The ideas of B.G. Yudin on the new technologies impact on human health and human development are cited. The role of humanitarian expert review in technology assessment is shown in this perspective. The importance of B.G. Yudin's research for the development of the methodology for complex research of the Human being is demonstrated.

Key words: human potential, human health, development humanitarian expert review, health points, medicine, new technologies.

Гапоненков А.А. Пророческое призвание Вл.С. Соловьева в оценке С.Л. Франка

Статья написана на основе новых (2017) публикаций о рецепции творческого наследия Вл.С. Соловьева С.Л. Франком — материалов к составленной последним “Антологии Соловьева” (1950) и его <“Трех бесед о Владимире Соловьеве”> на радио ВВС (1949). Франк приходит к мысли, что Соловьев был наделен пророческим даром, способным предсказывать события близкого и отдаленного будущего (“Три разговора”). Эсхатологические мотивы Соловьева последних лет его жизни нашли особый отклик у Франка в послевоенные годы и очень актуальны сегодня. Пророк выступает посланником Божиим с вестью о мировой катастрофе, конце истории и “Втором пришествии”. Франка прежде всего интересовали “религиозные выводы” из соловьевских предвидений.

Ключевые слова: Вл.С. Соловьев, С.Л. Франк, русская религиозная философия, рецепция, пророческое призвание, эсхатология.

Gaponenkov A.A. S.L. Frank on Vladimir Soloviev's prophetic calling

The article is based on the new publications (2017) related to the reception of V.I. Soloviev's the legacy by S.L. Frank, especially on the materials for "Soloviev Anthology" compiled by Frank (1950) and on Frank's "Three Conversations on Vladimir Soloviev" on the BBC radio (1949). Frank comes to the conclusion that Soloviev was endowed with a vision of a prophet that enabled him to predict the events of a near and distant future (Soloviev's "Three Conversations"). Soloviev's eschatological leitmotifs that developed in the last years of his life resonated strongly with Frank in the postwar years and are quite relevant today. The prophet is the messenger of God carrying the news of the world catastrophe, of the end of the history and "The Second Rising". These were the "religious conclusions" from Solovyov's foresight that Frank was primarily interested in.
Key words: V.I. Soloviev, S.L. Frank, Russian religious philosophy, reception, prophetic calling, eschatology.

Климова С.М. Достоевский: деньги, вера, бунт

Текст представляет собой предисловие и комментарий к публикуемой далее статье американской исследовательницы С. МакРейнолдс. Работа американского филолога рассматривается как иллюстрация возможности и продуктивности рационального научного анализа текстов Достоевского. Подчеркивается, что С. МакРейнолдс предлагает демифологизированный язык разговора о вере, боге, преступлении и наказании, обнажающий *другой способ* говорения, целиком опирающийся на классическую методологию: мыслить о тексте, исходя из него самого.
Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, С. МакРейнолдс, демифологизация, рациональный анализ, язык экономических отношений.

Klimova S.M. Dostoevsky: the money, the faith, the rebellion

The text is an introduction and a commentary on the publication of the article by the American researcher S. McReynolds that is published hereafter. The work of the American philologist is seen as an illustration of the possibility and productivity of rational scholar analysis of Dostoevsky's texts. It is emphasized that S. McReynolds proposed the demythologized language of discourse about faith, God, crime and punishment, revealing another way of speaking, that is entirely based on the classical methodology: to think about the text, proceeding from it.

Key words: Dostoevsky, S. McReynolds, demythologization, rational analysis, the economic relations language.

Макрейнолдс С. "Весь мир купить можешь": Вопрос об искупления в романе "Братья Карамазовы"

Рассматривается использование языка и понятий купли–продажи и коммерческих сделок в романах Достоевского для описания глубинных феноменов и коллизий духовной жизни, прежде всего проблемы искупления. Подчеркивается, что деньги играли для писателя важнейшую роль в формулировании важнейших волновавших его духовных дилемм. Такие глубины духовного опыта, как достижение счастья, воскресение к новой жизни или обретение веры, он зачастую описывает языком торговых сделок. Два аспекта денег — их важность для размышлений об искуплении и их способность содержать в себе несовместимые противоположности — играют особенно большую роль в "Братьях Карамазовых". Если подробно рассмотреть взаимоотношения между деньгами и искуплением, то можно пролить новый свет на духовную сердцевину романа — выбор между Иваном и Зосимой, бунтом и верой.
Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, деньги, язык купли-продажи, искупление, вера, бунт, Зосима, Карамазовы, книга Иова.

MacReynolds S. "You can buy the whole world": the problem of redemption in The Brothers Karamazov

The use of commercial language in Dostoevsky novels is considered. It is stressed that money plays a key role in the articulation of central spiritual dilemmas explored in Dostoevsky's works. When Dostoevsky writes about significant spiritual experiences — such as achieving happiness, being resurrected into new life, or acquiring a relationship with God — he frequently uses the language of financial transaction to describe them. Analyzing the relationship between money and redemption can illuminate new dimensions of the spiritual heart of the novel, the choice between Ivan and Zosima, rebellion and faith. These two aspects of money — its importance for thinking about redemption and its ability to contain opposites — become especially significant in "The Brothers Karamazov".

Key words: Dostoevsky, money, commercial language, redemption, the faith, rebellion, Zosima, Broters Karamazov, the book of Job.

**A Human in “Human Being”:
B.G. Yudin in the Science and in the Journal** 5

Science of Man: Theory, History, Method

The Architectonics of Identity
M.A. Manuilskiy 10

**A ordeal by goodness: praxeological
and metaphysical aspects**
O.S. Soina, V.Sh. Sabirov 24

**The concept of Human potential
in the works by B.G. Yudin**
I.I. Ashmarin 39

Where from and Where to?

Chaos ancient and modern
A.V. Voloshinov, Y.V. Tabojakova 49

Extremal situation

**The issue of the integrity of the body /
Transl. from German**
R. Baumgartner 66

Anatomy of Philosophy: Rejoinders in a dialogue

Editorial 69

**Soviet philosophy and the philosophy of the Soviet period
as a subject-matter of research** 71

**How many civilizations are there on the Earth?
Universalism vs multi-civilizational approach** 94

TENTS

The Measure of All Sciences

The health as an interdisciplinary problem
in the works by B.G. Yudin

110 *G.B. Stepanova*

Tempera et Morris

Early modern person and his/her costume in the
16–18th century engravings

125 *A.E. Zhabreva*

The Fate

S.L. Frank on Vladimir Soloviev's prophetic calling

138 *A.A. Gaponenkov*

From the Treasuries of Culture

Dostoevsky: the money, the faith, the rebellion

151 *S.M. Klimova*

“You can buy the whole world”: the problem
of redemption in *The Brothers Karamazov*

157 *S. MacReynolds*

Turning over the Fresh Pages

Sententia sensa in the genre of a philosophical quest

173 *T.S. Zlotnikova*

The eye corporeal and spiritual

181 *B.G. Meshcheryakov*

185 Annotations and key words of published articles

192 To our authors. New rules of designing the articles

На первой странице
обложки “Портрет
Фрэнсиса Бэкона”
художника
Франса Поурбуса
Младшего
1617

На четвертой —
миниатюра братьев
Лимбургов “Август”
из Великолепного
часослова герцога
Беррийского
1413–1416

К сведению авторов

Журнал “Человек” публикует статьи по комплексным междисциплинарным исследованиям человека, статьи в помощь преподавателям гуманитарных и общественных наук, обзоры и рецензии, а также информацию о научных конференциях в России и за рубежом.

Издание включено в перечень рецензируемых научных журналов, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук (по специальностям культурология, философские науки, социологические науки).

К рассмотрению не принимаются материалы, которые полностью или частично (более 20% текста) уже были опубликованы в другом издании.

Редакция принимает материалы объемом до 40 тыс. знаков (1 авт. л.) в одном экземпляре, напечатанном через два интервала на одной стороне листа формата А4, или в электронном виде в версии Word for Windows.

Автор обязан указать источники всех приводимых в статье цитат, цифр и иной информации; предоставить иллюстративный материал, если он необходим по тексту.

Обращаем Ваше внимание на то, что в перечень пристатейного сопровождения внесены изменения. К статье прилагаются: аннотация (200–250 слов); ключевые слова (не более десяти); справка об авторе (авторах), в которой указываются фамилия, имя, отчество, официальное название места работы (в том числе город, страна, почтовый адрес), должность, ученая степень, ученое звание, адрес электронной почты автора или учреждения, номера контактных телефонов. Перечисленные сведения предоставляются на **русском и английском** языках. К статье также прилагается фотография автора.

Оформление литературы. Используемые в тексте источники оформляются в качестве затекстового библиографического списка под заглавием “Литература” в алфавитном порядке. Сначала приводятся источники на русском языке, затем — на иностранных. Фамилия и инициалы автора набираются курсивом. В тексте статьи для связи с затекстовым списком используются отсылки в виде номера соответствующей затекстовой ссылки в квадратных скобках, с указанием при необходимости страницы [9, с. 12] или без нее, если источник цитируется единожды или все отсылки на источник содержат одну и ту же страницу [9] — в этих случаях страница приводится в соответствующей ссылке затекстового списка (*Петров И.Д.* Проблемы познания. М.: Наука, 2014. С. 20). Вторичное упоминание источника предполагает использование указания **там же/ibid.** со ссылкой в случае необходимости на страницу. В библиографической ссылке затекстового списка обязательно указание не только места издания, но и названия издательства. Библиографические ссылки оформляются согласно ГОСТу Р 7.05.—2008. Авторы принятых к печати статей заключают договор с издательским центром “Наука” РАН. Текст договора можно скачать: <http://www.naukaran.ru/dogovor.shtml>

Плата с авторов за публикацию статей не взимается.

Учредитель: Российская академия наук

Адрес редакции: 117997 Москва, Профсоюзная ул., 90

Тел.: 8 (495) 276-77-31 (доб.) 4311.

E-mail: humanus-1@naukaran.com; www.chelovek21.ru

Сдано в набор 30.05.2018. Подписано к печати 31.07.2018.

Дата выхода в свет 28.08.18. Формат 70 × 100 1/16. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 15,48 + 0,64 вкл. Усл. кр.-отт. 3,35 тыс. Уч.-изд. л. 20,0.

Бум. л. 12,0 + 0,5 вкл. Доп. тираж 208 экз. Заказ № 405. Цена свободная

Оригинал-макет подготовлен ФГУП «Издательство «Наука».

Отпечатано в ФГУП «Издательство «Наука».