

# СОДЕРЖАНИЕ

## ***В ПОИСКАХ ВСЕОБЩЕГО...***

<b><i>Халыков К. З.</i></b> Онтологическая проблема в современном искусстве .....	5
<b><i>Лященко П. В.</i></b> Влияние математики на эстетическое мировоззрение П. А. Флоренского .....	17
<b><i>Гидлевский А. В.</i></b> По следам эгоистичного гена .....	21
<b><i>Чердынцева А. Ю.</i></b> Сверхтипическое в творчестве Ф. М. Достоевского, Ф. Ницше и Дж. Фаулза: испытание «слишком человеческим» .....	27
<b><i>Антипов А. А.</i></b> Метафизика Достоевского в «широком» человеке .....	34
<b><i>Роганова Л. А.</i></b> Особенности процесса воспитания индивидуальности подростка в языковой среде учреждения дополнительного образования детей .....	44
<b><i>Филатов В. И.</i></b> Об основании умозрительного конструирования общества .....	52

## ***В ДИСКУРСЕ RE-LIGIO...***

<b><i>Гаврилов Д. А., Ермаков С. Э.</i></b> Некоторые вопросы подходов к изучению нематериального наследия дохристианской культуры славян. ....	59
<b><i>Гаврилов Д. А., Ермаков С. Э.</i></b> Тезисы к новой реконструкции части «основного мифа» древних славян.....	67
<b><i>Рабжаева М. В., Семенов В. Е.</i></b> Современная церковная лексика: проблема нормативного произношения и ее социальные последствия .....	73
<b><i>Мусинова Н. Е.</i></b> «Органический шар» как модель целостной художественной формы в контексте теории акмеизма на рубеже XIX–XX веков в России.....	85
<b><i>Грингоф С. А.</i></b> Налоговая система Боспорского царства в первые века нашей эры.....	100
<b><i>Першин Ю. Ю.</i></b> Античная магия: терминология как топология рациональности .....	105
<b><i>Першин Ю. Ю.</i></b> Интерпретация археологических источников как философская проблема.....	117
<b><i>Бубнов А. Ю.</i></b> Религия как эмпирическое знание.....	128
<b><i>Павлович Е. С.</i></b> Феномен индустриального платонизма.....	136
<b><i>Aitamurto K.</i></b> Egalitarian utopias and conservative politics: veche as a societal ideal in rodnoverie movement .....	144

## **СООБЩЕНИЯ И ДОКЛАДЫ**

<i>Шенкао М. А.</i> К вопросу о творцах этнической ментальности и культуры народов Кавказа (до 1917 г.).....	158
<i>Кребель И. А., Янкова Н. А.</i> Вера как реалья мысли (на примере эстетики Серебряного века) .....	160
<i>Шенкао Г. Х.</i> Ж. Деррида: имя как проблема философии деконструктивизма .....	163

## **НАШЕ ИНТЕРВЬЮ**

<i>Интервью с А. В. Гидлевским</i> .....	182
--	-----

<b>ОБ АВТОРАХ</b> .....	189
-------------------------	-----

# В ПОИСКАХ ВСЕОБЩЕГО...



**К. З. Халыков**

## **ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ**

В статье рассматривается онтологическая проблема современного искусства. Анализируются процесс художественного смыслообразования, коммуникативный принцип структуризации художественного мира; характер, способ и форма бытия в искусстве. Исследование произведения искусства задает определенное направление для трансформации онтологических смыслов, тем самым выявляет онтологический парадокс художественного содержания.

In article is considered the ontological problem of modern art. Analysed process artistic sense to formation, communication principle structurization of artistic world; the nature, way and form being in art. The Study of the work of art will assign the certain direction for transformation ontological sense, hereunder reveals ontological paradox of the artistic contents.

Онтология – учение о фундаментальных принципах бытия, о наиболее общих бытийных сущностях. Проблемы, которые рассматривает онтология искусства, распадаются на два русла. Первое связано с изучением способа бытия художественного произведения как чувственно-материального объекта. Т. е. речь идет об онтологическом статусе искусства, степени объективности его содержания, форм его зависимости (независимости) от воспринимающего субъекта и историко-культурного контекста.

Любое произведение искусства так или иначе может быть представлено как объективно существующий текст, обладающий соответствующей материальной оболочкой и структурой. В силу каких особенностей этот текст с устойчивыми сопряжениями и взаимосвязями может быть открыт для интерпретаций? Существует ли единственно

правильное «каноническое» прочтение текста? Следовательно константность образно-тематического строя не есть гарант константности смыслообразования в разных произведениях и видах искусств. В этом одно из базовых положений общей теории искусства, фиксирующее несовпадение темы и идеи (пафоса) произведения.

Искусство предоставляет идеальную возможность исследовать непрерывно взаимодействующую систему «человек – мир» в виде реально существующей регулируемой модели. Искусство – это зеркало, в котором человек видит себя в окружающем мире, точнее сказать, видит свой образ в картине мира. И образ, и картина могут в модели произвольно видоизменяться, принимая любые доступные воображению формы. Рукотворное зеркало отражает не только сознательные усилия творца, но и скрытые от него намерения, эмоциональные состояния и непроявленные свойства его самого и окружающего мира. Через воспринимающего произведение искусства зрителя замыкается своего рода обратная связь, позволяющая классифицировать и оценивать как эффективность методов выражения, так и особенности состояний. Невозможно найти иную сферу человеческой деятельности, в которой в такой мере сочетались бы объективное и субъективное, реальность и вымысел, естественное и искусственное, сознательное и бессознательное, разум и чувства.

На рубеже веков обозначился конфликт классической и инновационной традиций, который длился на протяжении всего XX в. и в недрах которого все ярче обозначается глубинная трансформация искусства, выход его в совершенно новое измерение человеческого существования, достаточно точно выраженное М. Хайдеггером: «Искусство продвигается в горизонт эстетики. Это значит: художественное произведение становится предметом переживания и соответственно искусство считается выражением жизни человека» [1, с. 93]. Подобный статус искусства предполагает неклассическое строение художественного мира и равноправное сосуществование и коммуникацию разнообразных культурных миров, сопряженных с жизнедеятельностью столь же различных, зачастую динамично меняющихся человеческих существ, самоорганизующихся по политическим, хозяйственно-экономическим, этническим, религиозно-этическим и ценностным принципам. Коммуникативный принцип структуризации художественного (культурного) мира, к концу века принявший тотальный характер, видоизменяет способ и форму бытия искусства, которое становится преимущественно знаковым образованием (дискурсом), несущим (передающим, коммуницирующим) ценностные значения.

Современное искусство представляет собой сложную систему коммуницирующих форм и направлений, нередко объединяемых так называемым «постмодернистским проектом». Особенностью разнообразных «модернистских» артефактов стало непосредственное присутствие автора-исполнителя в реализации художественного акта, который направлен на публичную провокацию, которая завершается вместе с исполнением. Что же касается художественной (эстетической) концепции, то она реализуется в модернизме в форме программы, манифеста и антропологических рефлексий. В целом можно констатировать, что феномен «современное искусство» – скорее гуманитарно-антропологический проект, резко, иногда агрессивно направленный против тотально господствующих систем социальных самореференций – политической и экономической. В силу этого возникающие в процессе художественного акта сообщества носят маргинальный и временный характер.

Интенции текста так называемых «постмодернистских проектов» можно проследить на перформансах и инсталляциях современного искусства, например живопись Френсиса Бэкона (Август 1972 года. Триптих). «На каждой из трех частей триптиха представлена одинокая человеческая фигура в пустой комнате. Неестественно искаженные части тела и обнаженные внутренности резко обозначены на фоне черного дверного проема. Грубо изуродованные и разъятые формы вызывают ощущение ужаса, отвращения и одиночества. В данном случае он использует традиционную схему портрета для создания образов, одновременно brutальных и прекрасных. Он писал клетки и пустые комнаты, а также деформированные тела собак и людей. Эти изображения часто основывались на реальных прототипах – будь то картины старых мастеров, кадры из кинофильмов или газетные фотографии, которыми был усыпан пол его мастерской. Можно указать лишь на некоторое сходство его фантастических кошмаров с фантазиями сюрреалистов. Бэкон с его уникальным и пугающим видением человека считается одним из самых влиятельных британских художников послевоенного периода» [2]. Иначе выглядит тема онтологического вопроса в инсталляции. Художник Джонатан Борофски в своем произведении «Человек с молотком» дает символическую характеристику бытия социального человека. Эту работу можно отнести к гуманитарно-антропологическому, проекту агрессивно направленному против тотально господствующих систем социальных самореференций. «Огромные черные фигуры, доходящие почти до потолка, разрезают своими острыми силуэтами пространство галереи, наполняя его магической аурой. Каждая фигура снабжена мотором, который ритмично

поднимает и опускает руку с молотком над неподвижной рукой, держащей ботинок. Это произведение можно рассматривать как метафору рукотворности искусства. Тема произведения – достоинство и тяжесть слишком низко оплачиваемого ручного труда. Монотонно повторяющиеся движения руки символизируют судьбу механизированного мира. Мощное и выразительное искусство художника, поднимающего темы острого социального звучания, всегда обращено непосредственно к зрителю [2]. В инсталляции Луиса Бургеос («Камера») выражен конфликт художественного текста таким образом: «Водопроводный кран, привинченный к двери, готовый к действию нож гильотины, необработанная глыба мрамора, из которой, как из земли, прорастает человеческая нога, сжатые от боли пальцы этой ноги – все эти элементы инсталляции напоминают обрывки страшного сна. Отражаясь в зеркале на заднем плане, зритель и сам становится эпизодом мрачного кошмара. Инсталляция является частью серии многочисленных камерсновидений, в которой отразились глубоко интимные переживания художницы. Полные угрозы, нежности, юмора и отчаяния, ее работы напоминают психологически-сексуальные драмы, пронизанные страхом и чувством неуверенности. Иррациональное сопоставление несовместимых объектов восходит к искусству сюрреализма. Ее новаторское отношение к материалам, например применение каучука и гипса, усиливает интенцию художественного текста» [2]. Хелен Чадвик в своей работе «Петля моя мертвая» (1991) также представляет инсталляцию в виде дискурсивной практики, активно стремящейся тематизировать и истолковать тело. «Длинный золотистый локон свивается со свинными кишками в акте любви и отвращения. Светлые волосы символизируют девическую невинность, тогда как внутренности свиньи раскрывают темную животную сторону человеческой природы. Сопоставление влажных жирных кишок и сухих блестящих волос вызывает тошнотворное чувство. Однако зритель избавлен от непосредственного контакта со скульптурой: она является ему только на бесстрастном фотографическом снимке. Даже в таком виде произведение тревожит и возбуждает своим откровенно сексуальным подтекстом, оно демонстрирует ритуализированный грех, нарушая принятые законы изображения человеческого тела» [2]. Другая перформативная работа Жин Пан называется «Душа». Этот образ поражает своей болезненной физиологической откровенностью: из бритвенных порезов на животе художницы течет кровь. Фотография сделана во время перформанса, в котором художница, сидя перед зеркалом, накладывала декоративную косметику и одновременно резала лезвием свое лицо и тело. Ее безучастный взгляд на протяжении всего этого ужасающего действия уси-

ливал ощущение беспристрастной объективности. Перформанс, мучительный и для художницы, и для зрителей, наглядно демонстрировал атрофию чувств, наступающую в обществе в результате каждодневного насилия. На протяжении 1970-х годов Пан была звездой первой величины в движении «боди-арт» – искусстве, которое в качестве своего главного материала использовало человеческое тело. «Мое тело в действии – это не тонкая красочная кожа, скрывающая содержание, а обертывание (раскрывание), которое возвращает вещам их первозданную глубину», – говорила Пан [2].

Интегративный идейный смысл рождается в результате сложного взаимодействия образно-тематического строя с внешней и внутренней формой произведения. К внешней форме относят чувственную оболочку образа, непосредственно обращенную к восприятию (цвет, свет, тембр звука, внешность актера, костюм), т. е. языковые средства разных видов искусств. Внутреннюю художественную форму составляют способы разработки, организации и претворения языковых средств (композиционные приемы в живописи, литературе, музыке, принципы монтажа, полифонии, способы движения и декламации в сценических видах искусств и т. п.). Встреча разных языковых средств с одной и той же темой не просто по-разному оформляет существование этой темы в искусстве, но открывает в этой теме разные онтологические, содержательные ракурсы.

Все подобные наблюдения позволяют утверждать, что как физическая структура искусство не существует: «Если мы рассматриваем произведение со стороны его неприкосновенной действительности и при этом сами ничего своего не привнесем, то оказывается, – пишет М. Хайдеггер [1], – что произведение выступает перед нами так же естественно, как вещи. Картина висит на стене, как охотничье ружье или как шляпа. Квартеты Бетховена лежат на складах издательства, как картофель в погребе. Все произведения обладают этой вещественностью. Чем были бы они без нее?». Таким образом, подлинное бытие художественного произведения – в его духовном бытии.

Еще по мысли Канта, вопрос о бытии искусства самом по себе оказывается лишенным смысла. Его толкование искусства как «целесообразности без цели» предполагало участие субъекта как неотъемлемой фигуры художественного восприятия [3]. Лишь только через соединение интенции художественного текста с действительным опытом индивида могло состояться распредмечивание и актуализация содержания. Более того, сам факт новых и новых приближений к уже известному произведению – инсценировки, трактовки, вариации – свидетельство онтологической неисчерпаемости, таящихся в нем «резервов

смысла». Отсюда распространено суждение, что настоящий смысл произведения искусства есть совокупность всех исторических смыслов, для которых оно дает повод. Именно неразгаданность, тайна, загадка, метаморфоза художественного текста позволяет каждой новой эпохе «вбрасывать» в произведение свою онтологическую проблему.

В XX веке проблемы онтологии искусства активно разрабатывались в феноменологии Э. Гуссерля (1859–1938), экзистенциализме М. Хайдеггера, структурализме Р. Барта (1915–1980). Главный лейтмотив их поисков в этой сфере – каким образом посредством искусства человек может прикоснуться к глубинным структурам бытия. Какой должна быть идеальная модель художественного восприятия, преодолевающая поверхностный психологизм, очищающая восприятие от случайных («неподлинных») онтологических знаков, символов? В какой мере через художественное переживание можно проникать в существенные характеристики бытия? Таким образом XX век привнес значительное обогащение в трактовку проблем онтологии искусства. Разговор уже не ограничивается ролью материального носителя, чувственной оболочки произведения искусства и воспринимающего субъекта в процессах смыслопорождения. Речь идет о соотносительности художественной символики с сущностными основами бытия. Как реконструировать текст, чтобы восприятие не скользило по поверхности событийной фактуры, а могло схватить ключевые символы, скрытые в метафорических, композиционных складках текста? Язык искусства несет отпечаток не только субъективности автора, но и символику бытия, принадлежащую тому миру, в котором он родился и творил. Персональная и культурно-историческая мифологии взаимопереходят друг в друга. Автор текста и его реципиент, как правило, размещаются в разных культурно-исторических пространствах. Возможно ли преодолеть различие их установок на пути постижения универсальности символа?

В процессе исторической жизни произведения создается его культурная аура, тоже входящая в состав этого художественного текста, т. е. история интерпретаций произведения, его художественная репутация создает контекст, предопределяющий дальнейшее русло его распрямления. Исследователи, размышлявшие над этой проблемой, сходятся в том, что символику художественного произведения нельзя идентифицировать ни с душевным состоянием его творца, ни с тем же состоянием воспринимающего субъекта. Продукт труда художника, когда он завершен, перестает быть его духовной собственностью и начинает выражать смысл, не всегда совпадающий с тем, который вкладывал в него художник. Кафка свидетельствовал, болезненно ощущая разрыв между своим опредмеченным и невыразимым «я»: «Я



пишу иначе, чем говорю, говорю иначе, чем думаю, думаю иначе, чем должен думать, и так далее, до самой темной глубины». Вокруг романа, картины, пьесы, симфонии, которыми захвачена публика, нагромождается не одна, а множество действительностей. Их художественные символы способны мобилизовывать новые резервы смысла как под влиянием вхождения произведения в новые культурно-исторические пространства, так и под влиянием тех вопросов, которые задает художественному тексту любое индивидуальное и сиюминутное субъективное сознание.

Уже в XIX веке, наблюдая эти метаморфозы жизни произведения, стремились выявить «сторонний» состав факторов, влияющий на процесс художественного смыслообразования. «Профессора и академики уверяют, – пишут братья Гонкуры, – будто существуют произведения и авторы, над которыми не властны ни время, ни изменение вкуса, ни обновление духа... Если все в мире изменилось, если человечество пережило столь невероятные превращения, переменяло религию, переделало заново свою мораль, – неужели же представления, вымыслы, сочетания слов, пленявшие мир в далекие времена его детства, должны пленять нас так же сильно, так же глубоко, как пленяли какое-нибудь пастушеское племя, поклонявшееся многим богам». Действительно, способны ли новые критерии художественности «отменять» предшествующие и тем самым прекращать существование в истории шедевров, казавшихся нерушимыми? Или же произведения художественного максимума соответствующих культур, воплощая «абсолютную идею в её внешнем бытии» (Гегель) [4], всегда воспринимаются как бросок в будущее, как онтологическая тайна, предназначенная к разгадке временем?

Ряд продуктивных идей в этом отношении выдвинул А. А. Потебня (1835–1891). Одно из его главных положений состоит в том, что создание художественного образа, помимо основного значения, включает иное и нечто большее, чем в нем непосредственно заключено. Размышления о том, как переходит содержание, мысль, идея от художника к зрителю, Потебня как будто бы итожил пессимистической фразой, известной со времен В. Гумбольдта: «Всякое понимание есть непонимание» [5]. Для него несомненно, что буквального, точного понимания художественного произведения нет и быть не может. Язык искусства, согласно Потебне, есть средство не выражать готовую мысль, а создавать ее. Между художественным образом и его значением всегда существует неравенство, уничтожение которого привело бы к уничтожению поэтичности. Также и в литературном творчестве «дело не в соответствии образа слова какой-либо идее, а в возможности будить, рождать и вызывать новые и новые мысли». Слово служит средством со-

общения мысли лишь постольку, поскольку в слушающем оно производит процесс создания мысли, следовательно и поэтичность образа тем больше, чем в большей степени он располагает читателя, зрителя или слушателя к сотворчеству. Таким образом, лексические формы языка искусства могут перейти в идейно-концептуальные формы только в случае, если художественный язык обладает возможностью суггестивного воздействия (внушения). Полноценный контакт предполагает не только зов со стороны текста, но и отклик реципиента. По мысли ученого, «зазор» между содержанием, которое переживал автор, и сполохами онтологического озарения, которые рождаются в психике читателя, зрителя, может быть довольно существенным. Однако не это главное; ценнейшая суть и предназначение художественного образа – в самой его способности разжигать это «симпатическое волнение» (Пушкин), возбуждать поэтическую деятельность у самого воспринимающего. Отсюда и особая роль художественной формы, в которой произведение искусства предстает публике.

Нарушение даже в бесконечно малых элементах сложного способа сцепления мыслей и слов ведет к уничтожению художественного эффекта. Особенно явно подтверждает это положение факт перевода литературного текста с одного языка на другой. В этом случае и вовсе трудно говорить о цепи чувственных представлений, идущих от автора к читателю, ведь перед нами в полной мере новая структура даже по физическим параметрам – новое построение и написание фраз, новое количество строчек, слов и т. д.

Во множестве случаев мы сталкиваемся с тем, что не происходит «зажигания одной свечи от другой», текст не вызывает эмоционального заражения не только у обычной публики, но и у самих деятелей искусства. Известно, что Лев Толстой не любил Шекспира, а Бунин не признавал поэзию Блока, Марина Цветаева не любила Чехова, а любила Ростана. У каждого человека есть своя избирательность в отношении классических авторов. Это еще раз подтверждает, что содержание произведения искусства не есть нечто раз и навсегда созданное, а нечто, создающееся постоянно. Искусство есть язык художника, с помощью которого можно пробудить в человеке его собственную мысль, но нельзя ее сообщить в авторской непреложности; поэтому содержание произведения искусства после завершения работы над ним развивается уже не в художнике, а в воспринимающих. Благодаря новым и новым интерпретациям произведение искусства постоянно возрождается. При этом оказывается, что власть хозяина этого текста – его автора – над дальнейшей жизнью художественного языка достаточно мнимая. С этим наблюдением связана известная концепция «смерти автора» Ро-

лана Барта [6, с. 384–391]. Вся множественность исторических биографий текста, по его мнению, «фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель», «рождение читателя приходится оплачивать смертью автора». «Смерти автора», добавим, способствуют и возможности текста к самоорганизации: самые оригинальные авторские замыслы вступают в компромисс с надличностными языковыми формами и приемами данной культуры, самостоятельные законы рождающегося живого текста порой действуют неодолимо.

Для понимания этих законов важно отдавать должное не только интенции, исходящей от читателя, зрителя, но и интенции, исходящей из самого текста. В свое время Гете высказал Шопенгауэру удивительную по проницательности мысль: «Вы думаете, что света не было бы, если бы Вы его не видели? Нет, Вас не было бы, если бы свет Вас не видел» [7]. Отсюда формулируется и главное предназначение художника – использовать свой гений для поимки интенций, излучаемых бытием, добиваться проникновения в дух бытия через каналы художественных форм.

Совокупность индивидуальных и коллективных интерпретаций не проходит без обратного влияния на интерпретируемое произведение.

Предварительная художественная установка каждого человека, приверженность определенной художественной традиции, знания о прежних оценках данного произведения, эмоциональные предпочтения властвуют над голыми художественными фактами, которых, по сути, и не существует. Художественные факты оказываются эластичной материей, та или иная социокультурная общность всегда одевает их в свой костюм.

Произведение искусства предполагает широкое, но не беспредельное поле для интерпретаций. Художественная форма задает им определенное направление, по которому можно долго двигаться, но только в его рамках, тогда трансформация онтологических смыслов будет подобна естественному прорастанию зерна. Эпохальные разночтения неизбежны хотя бы потому, что то, что оценивается и воспринимается в искусстве через понятия гармонии, целостности, экспрессии, не обладает такой же чувственной самоочевидностью, как, скажем понятия прямоугольного, круглого, красного. У каждого имеются свои представления по поводу того, что такое гармония, целостность, экспрессия, чего не наблюдается в отношении прямоугольного, круглого, красного.

Каждое произведение, живущее в веках, обладает колоссальным запасом прочности и способностью являть собой открытую систему. С

позиций большого Времени оказывается, что не только власть автора, но и власть читателя, зрителя над художественным текстом мнимая, – никакое предшествующее толкование в принципе не мешает художественному тексту предстать перед иными поколениями в прежнем исходном виде, открытом для новых толкований.

В чем условия прочности и открытости произведений, определяемых как классические? Масштабность и общечеловечность коллизий и конфликтов еще не является патентом на бессмертие произведения; в истории осталось множество «эпических поэм», не переживших своих авторов. Ответ на этот вопрос необходимо искать в таком качестве художественной формы, как полисемия, многозначность. Правы исследователи, считающие, что условие неиссякаемой жизненности произведения – «многозначность, заложенная в форме». В эстетике не раз высказывалась мысль, что художественное содержание в истории искусства почти не обновляется, ведь и человеческая жизнь не так уж богата коллизиями; но активным началом, обеспечивающим все более глубокое взрыхление «одной и той же жизни», порождающим её новые онтологические блики, выступает художественная форма. Получила популярность идея Карло Гоцци, утверждавшего, что всю историю мирового искусства можно описать через тридцать шесть повторяющихся сюжетов (в чем с Гоцци соглашались также Шиллер и Гете). Это же положение обосновывал французский исследователь Жорж Польти в своей книге «Тридцать шесть драматических ситуаций» [8].

Общие коллизии и конфликты не слишком крепко привязаны к определенному времени и конкретному действию, не детерминированы локальной средой, национальной спецификой, конкретными условиями. Таковыми в действительности являются образы Шекспира. Его герои действуют в более или менее приблизительной исторической обстановке. В значительной степени таковы и произведения Мольера, Пуссена, Байрона, Вагнера, Пруста, Кафки и многих других. Полифония их образной структуры, состоявшаяся благодаря полифонии художественного языка, несомненна. Многочисленны случаи, когда в искусстве осуществлялись стремления многократно умножить изначально заданную символику текста. Тогда появлялись наслаивающиеся языковые транскрипции, порождающие своеобразные гибридные художественные формы: Бах-Гуно («Аве Мария»), Мендельсон-Лист («Свадебный марш»), Бизе-Щедрин («Кармен-сюита») и многие другие.

Очевидно тайна притягательности великих мастеров – в умении всестороннего воссоздания глубинной онтологической стихии бытия, так или иначе стирающей границы между низменным и возвышенным, тривиальным и прекрасным, натуральным и волшебным и, в конечном

счете, между человеческим и божественным. Лев Толстой сказал однажды: «Как бы хорошо написать художественное произведение, в котором ясно высказать текучесть человека, то, что он один и тот же, то злодей, то ангел, то мудрец, то идиот, то силач, то бессильнейшее существо». Помимо архетипичности общечеловеческих сюжетов очень важно, что они оказываются наполнены и воплощены классиками стереоскопично. Такого рода многозначность, диалогичность, антиномичность любого классического произведения – один из мощных источников его притягательности. Рембрандт, к примеру, написав десятки автопортретов, показывает многоликость себя как человеческого существа. То он предстает беспечным кутилой, то солидным бюргером, то одержим гамлетовской рефлексией. Почти на тридцати своих автопортретах Рембрандт предстает и как простоватый, и как мудрый, непричесанный и элегантный, любящий и холодный, смеющийся и серьезный. Фактически этой цельностью и всеохватностью произведения способно спорить с самой реальной натурой.

Именно отсюда исходит правота нередко звучащего утверждения, что художественный мир может ощущаться более подлинным, чем реальный. Сгущение художественной символики образует такой ландшафт, что онтологически он воспринимается как более богатый, чем мир обыденный. То есть художественное переживание становится средоточием более обостренного переживания наличного мира. Через особую конфигурацию ключевых символов, повторяющихся «эмблем» и лейтмотивов проглядывает всепорождающая стихия бытия. На это, по сути, и претендует любой художник – быть не своим собственным глашатаем, но «глаголом универсума». Его экзистенциальная тоска во многом и выступает как побудительный мотив творчества, позволяющий искусству осуществить прорыв сквозь устоявшиеся мифологемы и рутинный порядок в непредсказуемые глубины космоса, в новые резервы бытийного смысла.

Онтологический парадокс художественного содержания состоит в том, что, с одной стороны, художественная символика скрывает от нас вещество жизни, её надо разгадать, десимволизировать, чтобы за тканью художественного смыслостроительства разглядеть первейшие импульсы мироздания. С другой стороны, человеческие смыслы бытия, выражаемые искусством, принципиально нередуцируемы, т. е. не могут быть переведены с «зашифрованного» языка искусства на язык уже освоенных понятий. За маской языка искусства таится и угадывается стихия бытия, вне этого языка невыразимая. С учетом этих сложных противоречий строится методология современных исследований «онтологических сгущений» художественного текста, позволяющая

высветить его центрирующие эмблемы, подспудный смысл-каркас, задающий тон повествованию и сказывающийся на всех его уровнях.

### ***Библиографический список***

1. Хайдеггер, М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер // Работы и размышления разных лет. – М., 1993.
2. Шедевры искусства XX века. – М.: Phaidon Press Limited; ООО «Издательство АСТ ЛТД», 1997.
3. Кант, И. Соч. В 6 т. / И. Кант. – М., 1963–1966.
4. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель / Соч. – М. – Л., 1929. – С. 148.
5. Потебня, А. А. Мысль и язык / А. А. Потебня. – СПб., 1892; Потебня, А. А. Из записок о русской грамматике / А. А. Потебня. – Харьков, 1874. Т. 1–2; Булаховский, Л. А. Александр Афанасьевич Потебня / Л. А. Булаховский. – Киев, 1952.
6. Барт, Р. Избранные работы: семиотика, поэтика / Р. Барт. – М., 1994.
7. Гете, И. В. Об искусстве / И. В. Гете. – М., 1975. – С. 297.
8. Польти, Ж. Тридцать шесть драматических ситуаций / Ж. Польти. – [www.proza.ru/2008/06/17/275](http://www.proza.ru/2008/06/17/275)



**П. В. Ляшенко**

## **ВЛИЯНИЕ МАТЕМАТИКИ НА ЭСТЕТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ П. А. ФЛОРЕНСКОГО**

Статья посвящена эстетическим взглядам П. А. Флоренского. Особое место уделено влиянию математики на философско-эстетическое мирозерцание о. Павла.

The article is devoted to the aesthetic views of P. A. Florensky and especially the influence of mathematics on the philosophical and aesthetical views of father Paul.

Ключевые слова: *духовность, красота, математика, эстетические взгляды П. А. Флоренского.*

Эстетика занимает огромное место в философии Флоренского, она сращена с ней настолько, что превратилась в единую «плоть и организм». Эстетическое мировоззрение П. А. Флоренского обладает специфическими особенностями. Во-первых, оно носит теургический характер, духовно ориентировано, и это придает его эстетике чувственно-интуитивную окрашенность. Во-вторых, Флоренский, будучи математиком, свое эстетическое мировоззрение строит на математических основаниях. Именно второе основание его эстетики вызывает особый интерес и рассматривается в данной статье.

Рассматривая эстетические взгляды о. Павла, необходимо упомянуть то, что он был подвержен влиянию своего учителя математика Н. В. Бугаева, этим можно объяснить то, что все явления, в том числе и эстетические, он рассматривал через призму математики. Математический подход в мирозерцании, а в частности в эстетической теории, помогает понять многое в его воззрениях. Для П. Флоренского, на наш взгляд, как и для Пифагора, мир есть число, поэтому красота – это прежде всего совершенство, гармония соразмерно числовым пропорциям. А. Ф. Лосев пишет, что для Флоренского «...так же, как математика стала чем-то живым, точно так же обряд, икона и вообще все та-

кое внешнее, что было в церкви, у Флоренского засияло напряженным внутренним чувством и прониклось большой интимностью. Вот это то новое, что он внес в церковную жизнь» [2, с. 191]. Согласно словам Лосева можно сказать, что математика у Флоренского стала неотъемлемой частью его религиозных воззрений, она приобрела новую жизнь, духовную наполненность, будучи наукой, которая способна измерять ноумены, божественную красоту и духовность. Идея измерять красоту математически уходит корнями глубоко в историю эстетической мысли. Можно предположить, что немалая часть их была почерпнута из воззрений пифагорейцев, средневековой эстетики, эстетики Возрождения с трактатами о пропорциях Луки Пачьоли «*De divina proportione*», Пьеро «*De perspective pingendi*». Соотношение математической пропорции и эстетической категории красоты как формы прекрасного, как понимание совершенной гармонии имело место в истории эстетической мысли и реальной художественной практике. Так, с точки зрения А. В. Волошилова: «Безупречная математическая симметрия неолитических орнаментов, равно как и их чарующая эстетическая привлекательность, не оставляет сомнений в том, что математика и эстетика шли рука об руку уже с доисторических времен» [1, с. 58]. Человеку с доисторических времен свойственно красоту измерять математически, в этом чувствуется приобщенность к мировой гармонии с помощью науки, созданной человеческим разумом.

Согласно П. Флоренскому, Бог есть красота, дарует нам свою любовь и красоту, пребывая в мире дольном в виде символов, красота сама делает духовным и красивым. Таким образом выявляется эстетический дуализм: не только духовность в одностороннем порядке может воплощаться в красоте, но красота может делать человека духовным. П. Флоренский пишет: «Итак, есть силы в собственном точном смысле слова, сообщающие ускорения и изменения характеристик действительности, но, тем не менее, не механические и даже не физические, т. е. не способные быть замеченными, если воспринимающие органы отличаются лишь на механические и физические воздействия. Сила красоты существует несколько не менее, нежели сила магнита или сила тяжести. Но вероятно послышатся возражения, что сила красоты неспособна непосредственно проявить свое действие и изменить характеристики действительности, что эта сила должна пройти чрез жизненные и сознательные преломления, прежде чем скажется на извне учитываемом опыте, наконец, что мы не знаем тех сложных процессов, путей, которыми пойдет действие этой силы» [4, с. 108]. В понимание красоты Флоренский вкладывает не только содержание гармонии, соразмерности, меры, математической пропорциональности, но



и наличие духовной энергии, лучезарности, духа, иррационального начала. П. Флоренским имеется ввиду не только красота божественная, которую могут узреть лишь праведники, но и красота мира дольнего, конечно имеющая прямое отношения к небесной, будучи ее символом, это красота твари, природы и конечно же немногих видов искусств (в большей степени религиозных), ведь художник тоже обладает даром видения божественных образов. Красота, по Флоренскому, может изменять человека, делать его благообразнее, красивее, духовнее. Истинная Красота преобразует человеческую духовность в возрастающей математической прогрессии от греховности как отрицательной наполненности к положительным числам, как достигнутой духовности, согласно Проклу числа есть ангелы. Однако действие красоты может быть не замечено, «если воспринимающие органы отличаются лишь на механические или на физические воздействия» [4, с. 108], нужна особая интуиция которая развивается в человеке со временем.

В. В. Мороз пишет, что по Флоренскому: «Нет наибольшей породы бесконечности, и нет даже метода строительства, позволяющего достаточно большим рядом шагов подойти ко всякому типу» может быть понята как некоторое утверждение о природе духовного роста одного человека в сравнении с другим... У каждой личности свой «закон усовершенствования», в рамках которого она свободна» [3, с. 288]. Продолжая рассуждение, можно сказать, что и в духовности может не быть меры, так как нельзя соизмерить земными мерками то, что являет собой создание божие, таким образом, высшая духовность – это актуальная бесконечность, и нет предела человеческого духа, потому и пути к высшей духовности у всех разные, потому что путь подвижника есть искусство, творчество, а творчество не есть простое копирование, нельзя подчинить земным законам горнее.

В. В. Мороз пишет: «Флоренский обращался к разработке собственных математических построений в «теологическом духе» в статье «О типах возрастания», основная идея которой состоит в следующем, согласно духовному опыту, зафиксированному в разных источниках, возможно изменение духовного состояния личности, ее духовный рост и ее духовное падение, т. е. нечто, что мы называем «духовностью», изменяется с течением времени. Таким образом, мы имеем право рассматривать это нечто как функцию времени:  $y = \Phi(x)$ , где  $Y$  – состояние духовной жизни,  $X$  – время,  $\Phi$  – процесс «обожения» [3, с. 288]. Согласно этому можно сказать, что духовная жизнь подвижника измерима математически, и красота является духовным катализатором этого изменения. Красота может менять душевное состояние человека, и

нельзя найти предела этого изменения так же, как нельзя найти предела греха, падения человеческой духовности.

В эстетических взглядах на красоту Флоренский следует так называемой философско-эстетической мысли «Великой теории красоты», которая предполагает двойственность красоты, а именно: сочетание рационального, исчисляемого в пропорции, и метафизической сущности красоты, соединяющейся в Боге с добром и истиной.

Итак, как видно из всего сказанного выше, красота, по воззрениям П. А. Флоренского, измерима математически. Флоренский присваивает математике статус науки, способной измерять духовность и высшую красоту. Красота не только внешняя, но имеет духовную наполненность. Красота, по о. Павлу, оказывает влияние на человеческую духовность, приобщает человека к Богу.

#### *Библиографический список*

1. Волошилов, А. В. Еще раз о математической традиции красоты / А. В. Волошилов // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 102–112.

2. Лосев, А. Ф. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева / А. Ф. Лосев // Флоренский П. А. PRO ET CONTRA. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. – 821 с.

3. Мороз, В. В. Философско-математический синтез в русской философии: Н. В. Бугаев и П. А. Флоренский / В. В. Мороз // Социально-гуманитарные знания. – 2005. – № 6. – С. 280–294.

4. Флоренский, П. А. Исследования по теории искусства. О кривизне пространства. О понятии сила и о средах как полях сил / П. А. Флоренский // Собр. соч. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. – М.: Мысль, 2000. – 459 с.



**А. В. Гидлевский**

## **ПО СЛЕДАМ ЭГОИСТИЧНОГО ГЕНА**

Рассматривается проблема эгоистичного гена, концепция которого является предметом исследования Р. Докинза. Анализируется отношение между генным эгоизмом и генным альтруизмом. Обсуждается концепция «культурного гена».

In this article the author researches the problem of egoistic gene and relations between genetic egoism and genetic altruism. The problem of “cultural gene” is also discussed.

Р. Докинз так характеризует соотношение между генным эгоизмом и генным альтруизмом: «Основной тезис этой книги состоит в том, что человек и все другие животные представляют собой машины, создаваемые генами. Подобно удачливым чикагским гангстерам наши гены сумели выжить в мире, где царит жесточайшая конкуренция. Это дает нам право ожидать наличия у наших генов определенных качеств. Я утверждаю, что преобладающим качеством преуспевающего гена должен быть безжалостный эгоизм. Генный эгоизм обычно дает начало эгоистичности в поведении индивидуума. Однако, как мы увидим в дальнейшем, при некоторых особых обстоятельствах ген способен лучше всего достигать своих собственных эгоистичных целей, поощряя ограниченную форму альтруизма на уровне индивидуальных животных» [1, с. 15].

Определение альтруизма Р. Докинзом практически не отличается от определений, даваемых другими биологами: «Прежде чем пойти дальше, следует дать одно определение. Некое существо, например павиан, называют альтруистичным, если оно своим поведением повышает благополучие другого такого же существа в ущерб собственному благополучию. Эгоистичное поведение приводит к прямо противоположному результату» [1, с. 16]. Концепция Р. Докинза вынуждает сделать его следующий вывод: «При более пристальном изучении нередко оказывается, что действиями кажущегося альтруиста на самом деле

движет замаскированный эгоизм» [1, с. 17]. В качестве примера альтруистического поведения Р. Докинз приводит следующий: «Пожертвовать жизнью ради друзей – несомненное проявление альтруизма, но подвергнуть себя ради них небольшому риску также следует считать альтруизмом. Многие мелкие птицы, заметив летящего хищника, например ястреба, издают характерный «крик тревоги», в ответ на который вся стая принимает соответствующие меры, чтобы избежать нападения. Судя по косвенным данным, птица, подающая сигнал тревоги, подвергает себя особенно большой опасности, потому что привлекает внимание хищника именно к себе» [1, с. 18].

Концепция эгоизма и альтруизма, предложенная Р. Докинзом, сводится к следующему: «Эгоизм или альтруизм отдельного индивидуума можно объяснить тем основополагающим законом, который я называю *эгоистичностью гена*» [1, с. 19]. Анализируя проблему группового отбора, Р. Докинз говорит: «Даже в то время, пока данная группа медленно и неотвратно катится под откос, эгоистичные индивидуумы достигают кратковременного процветания за счет альтруистов» [1, с. 20]. Относительно сложности проблемы альтруизма Р. Докинз говорит так: «Неразбериха в этических представлениях о том, на каком уровне должен кончатся альтруизм – на уровне семьи, нации, расы, вида или всего живого, – отражается, как в зеркале, в параллельной неразберихе в биологии относительно уровня, на котором следует ожидать проявлений альтруизма в соответствии с эволюционной теорией» [1, с. 22]. Преодолеть указанные выше проблемы призвана, по мнению Р. Докинза, его концепция, согласно которой «основной единицей отбора, представляющей поэтому самостоятельный интерес, служит не вид, не группа и даже, строго говоря, не индивидуум. Основная единица – это ген» [1, с. 22–23]. Согласно Р. Докинзу, «все мы служим машинами выживания для репликаторов одного и того же типа – молекул вещества, называемого ДНК, но существует много различных способов жить в этом мире, и репликаторы создали целый спектр машин выживания, позволяющих воспользоваться этими способами. Обезьяна служит машиной для сохранения генов на деревьях, рыба – для сохранения их в воде; существует даже маленький червячок, сохраняющий гены в кружочках, подставляемых в Германии под кружки с пивом. Пути ДНК неисповедимы» [1, с. 31]. «Мелкая генетическая единица, или ген, может рассматриваться в качестве наиболее вероятного кандидата на роль фундаментального независимого фактора эволюции» [1, с. 50]. С позиций альтруизма и эгоизма ген представляет собой единицу, атом эгоизма. «На генном уровне альтруизм – плохая черта, а эгоизм – хорошая. Это неумолимо вытекает из наших

определений альтруизма и эгоизма. Гены непосредственно конкурируют за выживание со своими аллелями, содержащимися в генофонде, поскольку эти аллели стремятся занять их место в хромосомах последующих поколений. Любой ген, поведение которого направлено на то, чтобы повысить собственные шансы на сохранение в генофонде за счет своих аллелей, будет, по определению, стремиться выжить ... Ген представляет собой основную единицу эгоизма» [1, с. 44].

С точки зрения Р. Докинза, эволюция представляет собой следующий процесс: «Вначале машины выживания служили всего лишь пассивными вместилищами для генов, предоставляя им только стены для защиты от химических средств нападения их соперников и от случайных бомбардировок окружающими молекулами. В этот ранний период они «кормились» на органических молекулах, в изобилии содержащихся в первичном бульоне. Беззаботной жизни пришел конец, когда запасы органической пищи, медленно создававшейся в первичном бульоне в течение многих веков под действием солнечного света, были исчерпаны. Одна из главных ветвей машин выживания, которые мы теперь называем растениями, начала сама непосредственно использовать солнечный свет для построения из простых молекул более сложных, вновь вводя в действие процессы синтеза, протекавшие в первичном бульоне, однако теперь эти процессы происходили гораздо быстрее. Другая ветвь, называемая теперь животными, «открыла» для себя возможность эксплуатировать растения, поедая либо непосредственно плоды их биохимической деятельности, либо других животных. В процессе эволюции обе главные ветви машин выживания создавали все более и более замысловатые способы повышения своей эффективности в соответствии со своими различными образами жизни, непрерывно расширяя круг доступных ниш и местообитаний. Главные ветви делились на ветки и веточки, каждая из которых достигала совершенства в приспособлении к тому или иному специализированному образу жизни: в море, на земле, в воздухе, под землей, на деревьях, в телах других организмов. В результате такого ветвления возникало огромное разнообразие животных и растений, так поражающее нас сегодня» [1, с. 52].

Важным результатом исследований Р. Докинза является вывод о том, что «гены должны обладать способностью, аналогичной предвидению» [1, с. 60]. Данная часть концепции Р. Докинза как нельзя лучше демонстрирует успешность применения принципа опережающего разнообразия [2] на уровне теории эгоистического гена. «Машины выживания, способные моделировать будущее, продвинулись на несколько шагов вперед по сравнению с теми, которые способны обучаться только путем проб и ошибок ... Эволюция способности к

моделированию, очевидно, привела в конечном итоге к субъективному осознанию» [1, с. 63]. По Р. Докинзу, «ген альтруистичного поведения – это любой ген, воздействующий на развитие нервной системы таким образом, чтобы сделать вероятным ее альтруистичное поведение» [1, с. 64].

Существенную часть теории Р. Докинза составляет концепция обмана. «Развитие любой системы коммуникации всегда сопряжено с опасностью, что кто-то станет использовать ее в своих целях. Будучи воспитаны на представлении об эволюции как направленной на «благо вида», мы, естественно, прежде всего думаем о лжецах и обманщиках как представителях разных видов: хищников, жертв, паразитов и т. п. Однако ложь и обман и использование коммуникации в собственных эгоистичных целях возможны во всех случаях, когда интересы генов разных индивидуумов расходятся. Это относится и к индивидуумам, принадлежащим к одному и тому же виду... Дети будут обманывать своих родителей, мужья – жен, а братья братьев. Даже мнение о том, что сигналы, используемые животными для обмена информацией, первоначально возникли в процессе эволюции, поскольку они были взаимно выгодны, а затем стали использоваться недоброжелательно настроенными друг к другу сторонами, слишком упрощенно. Вполне возможно, что все коммуникации между животными с самого начала содержат в себе элемент обмана, ибо любые взаимодействия между животными всегда сопряжены с некоторым столкновением интересов» [1, с. 68–69]. Однако «обманщики живут лучше, чем не разбирающиеся в других индивидуумах альтруисты, потому что они добывают себе жизненные блага, не расплачиваясь за это» [1, с. 172]. «Трайверс заходит еще дальше, высказывая предположение, что многие психологические свойства человека, такие, как зависть, чувство вины, благодарности, симпатии и т. п., были созданы естественным отбором для того, чтобы повысить его способности мошенничать, обнаруживать обманщиков, а самому избегать подозрений в мошенничестве. Особенно интересны «искусные мошенники», которые, по-видимому, также, в свою очередь, оказываются жертвой обмана, но которые неизменно получают чуть больше, чем отдают сами. Возможно даже, что большой головной мозг человека и его предрасположенность к математическому мышлению развивались как механизм для все более хитроумного мошенничества и для все более проникательного обнаружения обмана со стороны других. Деньги – это формальный знак отложенного реципрокного альтруизма» [1, с. 175].

Однако Р. Докинз не отрицает и влияния культуры на формирование социального поведения: «Для того чтобы понять эволюцию совре-

менного человека, мы должны отказаться от гена как единственной основы наших представлений об эволюции» [1, с. 178]. Для обоснования данного тезиса Р. Докинз вводит единицу культурного гена. «Нам необходимо имя для нового репликатора, существительное, которое отражало бы идею о единице передачи культурного наследия или о единице *имитации*. От подходящего греческого корня получается слово «мимем», но мне хочется, чтобы слово было односложным, как и «ген». Я надеюсь, что мои получившие классическое образование друзья простят мне, если я сокращу «мимем» до слова мим» [1, с. 178]. «Я предполагаю, что коадаптированные мимоконплексы эволюционируют таким же образом, как коадаптированные генные комплексы. Отбор благоприятствует мимам, которые эксплуатируют среду на собственное благо. Эта культурная среда состоит из других мимов, которые также подвергаются отбору. Поэтому мимфонд в конечном счете приобретает атрибуты эволюционно стабильного набора, проникнуть в который новым мимам оказывается трудно» [1, с. 184].

Позиция Р. Докинза по вопросам отбора не совпадает с позициями других исследователей. В частности, по его мнению, «кин-отбор никак нельзя считать особым случаем группового отбора. Это особое следствие генного отбора» [1, с. 95]. По словам Р. Докинза, всеобщее счастье невозможно без тщательного контроля эгоизма: «Всеобщее благосостояние – быть может, величайшая альтруистичная система, которую когда-либо знал животный мир. Однако любая альтруистичная система внутренне нестабильна, поскольку она не защищена от злоупотреблений со стороны эгоистичных индивидуумов, готовых ее эксплуатировать» [1, с. 115].

Однако, несмотря на, казалось бы, твердую убежденность Р. Докинза в эгоистической структуре живого, он все же надеется на победу альтруизма в борьбе с эгоизмом: «Быть может, есть еще одна черта, свойственная только человеку: это способность к неподдельному бескорыстному настоящему альтруизму. Я надеюсь, что это так, но не стану приводить доводы за или против или же строить гипотезы о том, как происходила эволюция этой черты на уровне мимов. Я хочу лишь сказать, что даже если относиться к этому пессимистически и допустить, что отдельный человек в своей основе эгоистичен, наше осознанное предвидение – наша способность смоделировать в своем воображении будущее – может спасти нас от наихудших эгоистичных эксцессов слепых репликаторов. В нашем мозгу есть, по меньшей мере, один механизм, заботящийся о наших долговременных, а не просто сиюминутных эгоистичных интересах... Человек обладает силой, позволяющей ему воспротивиться влиянию эгоистичных генов, имею-

щихся у него от рождения, и, если это окажется необходимым, – эгоистичных мимов, полученных в результате воспитания. Мы способны даже намеренно культивировать и подпитывать чистый бескорыстный альтруизм – нечто, чему нет места в природе, чего никогда не существовало на свете за всю его историю. Мы построены как машины для генов и возвращены как машины для мимов, но мы в силах обратиться против наших создателей. Мы – единственные существа на земле, способные восстать против тирании эгоистичных репликаторов» [1, с. 185–186].

В этих словах видится объявление войны эгоизму, в которой победа может быть отдана альтруизму. Однако в фундаментальном, стоящем в тылу данных утверждений плане находится доктрина всепобеждающего эгоистического гена, который использует другие эгоистические гены для получения преимуществ «в гонке на отбор», гена, который путем обмана обрекает часть индивидов на альтруистическое поведение и на элиминацию из эволюционного процесса.

#### **Библиографический список**

1. Докинз, Р. Эгоистичный ген / Р. Докинз. – М.: Мир, 1993. – 318 с.
2. Гидлевский, А. В. Принцип опережающего разнообразия / А. В. Гидлевский // Гуманитарные исследования. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2003. – Вып. 8. – С. 3–10.





**А. Ю. Чердынцева**

## **СВЕРХТИПИЧЕСКОЕ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО, Ф. НИЦШЕ И ДЖ. ФАУЛЗА: ИСПЫТАНИЕ «СЛИШКОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ»**

Известный философ и литературовед С. Аверинцев говорил о необходимости создания «философствующей филологии» и «филологизирующей философии», так как эти две области органически взаимосвязаны и дополняют друг друга. И, соответственно, проблема воплощения философской теории в «практике» художественного текста всегда актуальна. С одной стороны, это «воплощение» позволяет увидеть изъяны, проблемные стороны философской теории, с другой, – философские традиции в художественном тексте, в целом – философскую состоятельность художественного текста, что мы и попытались показать в нашей работе.

Famous philosopher and philologist S. Averintsev wrote that it's necessary to create «philosophizing philology» and «philological philosophy» as these two fields are interconnected organically and supplement each other. Therefore, realization of the philosophical theory in the fiction always is a topical problem. On the one hand, such a realization allows us to see the blind sides of philosophical theory, and on the other hand – philosophical traditions in the fiction and philosophical reliability of the text upon the whole.

Учение Ницше не явилось чем-то неожиданным. Оно опирается на предшественников, вызвано личным сознанием того, что христианство перестало быть верой и превратилось в культуру и мораль. Во многом философия Ницше исходит из формулы «все дозволено», выведенной Достоевским. Ницше пишет о «самоотрицании морали», но остается вопрос, способен ли кто-либо мыслить и жить поверх границ своей морали и какую подлинную «истинность» выдает постижение данной теории, вошедшей в плоть и кровь. Чтобы ответить на эти вопросы мы обратились к некоторым аспектам «увенчания-развенчания» (М. Бахтин) героев-идеологов романов Достоевского, творчество которого дало толчок к возникновению философии Ницше и к играющему в

человекобога герою романа Фаулза «Маг» Николасу Эрфе, который является типичным отпрыском философского инкубатора XX века: смеси ницшеанства и экзистенциализма, сниженного до уровня быта.

Причинами множественных совпадений Достоевского и Ницше являются объединяющая их экстатичность, а также сходство в самой эстетической системе, а именно в трагической эстетике мировых идей. Ницше всегда привлекала в России ее катилинарность и сакрализованная реальность, позволяющая осуществиться человекобогу. Но главное заключается в том, что апофатическая антропология, которую проповедуют идеологи романов Достоевского, превратилась в самую суть ницшеанства. Само жизненное кредо сверхчеловека – воля к власти – роднит его с такими героями Достоевского, как Раскольников, Ставрогин, Великий инквизитор.

Ницшеанский идеал человека – Сверхчеловек. Этот идеал, по замыслу Ницше, может быть реализован лишь при условии, если человечество возвратится к истокам своей истории, когда балом жизни будут править люди высшей расы – «хозяева», люди, представляющие собой совершенство прежде всего в биологическом отношении. Они не будут отягощены ни бытовыми, ни социальными, ни религиозными ограничениями и предрассудками и потому будут абсолютно свободны.

Наиболее существенное различие между людьми, по мнению Ницше, состоит в том, что некоторые из них от природы слабы, другие сильны. Соответственно, различается и их мораль. Сильные («хозяева», по терминологии Ницше) ценят личное достоинство, решительность, настойчивость, самоуверенность, нескгибаемую волю и неистощимую энергию в достижении поставленной цели. Слабые («рабы») ценят то, что в большей мере выражается в их слабости: сострадательность, мягкосердечие, альтруизм, рассудительность и т. п.

Некогда хозяева господствовали в жизни. У них была своя мораль, свои понятия и представления о добре и зле. Со временем их одолели рабы, но победили они не силой, а числом. Добром стало признаваться то, что в большей мере соответствует их интересам; мягкосердечие, любовь к ближнему, покорность, доброта – все эти и им подобные качества возвышены до уровня добродетели. В эпоху после восстания рабов господствующей стала и продолжает оставаться рабская мораль.

Экзистенциальная позиция хозяина почти прямо противоположна господствующей в обществе морали. Ее краеугольными камнями служат, во-первых, ценность жизни в ее биологическом смысле (только жизнь имеет абсолютную ценность и порождает все то, что имеет ценность); во-вторых, свобода сильного (свобода принадлежит только тому, кто имеет достаточно силы, чтобы завоевать и отстоять ее); в-

третьих, неравенство (люди не равны, они лишь лучше или хуже в зависимости от того, сколько жизненной силы заключено в каждом из них). Естественно этим устоям соответствуют и принципы морали. Справедливость в том виде, как ее понимает господствующая мораль, есть ложь. Истинная справедливость, считает Ницше, основана отнюдь не на равенстве – каждый имеет столько, сколько заслуживает, а заслуги его измеряются количеством жизни. Равенство – это признак упадка. Ложным является и принцип полезности – назначение жизни состоит не в увеличении добра. Сама жизнь есть высшее и величайшее добро, и только это имеет значение. Ложью является и принцип альтруизма: если и может у кого-либо быть великая цель, то она наверняка важнее благополучия ближнего. Дело не в любви к ближнему; уважения и поклонения достойны лишь лучшие, а лучшие – это наиболее сильные. Кроме того, альтруизм есть не что иное, как эгоизм, но только эгоизм слабого. Не видит Ницше каких-либо достоинств и в принципе милосердия – оно есть пустая трата энергии на слабых и вырождающихся. Требованием жизни является не спасение и даже не помощь слабым. Лозунгом, достойным подлинной жизни, должен быть «Падающего подтолкни!». То же и в случае с принципом общественного блага – только великие индивидуальности имеют ценность. Что касается массы, то она может представлять интерес или как копия великого, или как сила, сопротивляющаяся ему, или как орудие в его руках.

Кроме всего прочего, господствующая мораль, считает Ницше, базируется на ложной психологии, а это значит, что она не почитает и не может почитать природных инстинктов, обрекая тем самым людей на следование принципам, несовместимым с их природой. Она говорит об альтруистических поступках, свободе воли, моральном порядке, но на деле ничего подобного нет и быть не может. Есть только ложь, но наибольший вред господствующей морали состоит в том, что она культивирует посредственность и тем самым разрушает единственно ценное – жизнь.

Своей главной заслугой Ницше считает то, что он предпринял и осуществил переоценку всех ценностей: все то, что обычно признается ценным, на самом деле не имеет ничего общего с подлинной ценностью. Нужно все поставить на свои места – на место ценностей мнимых поставить истинные ценности. В этой переоценке ценностей, по существу своему составляющей собственно философию Ницше, он стремится встать «по ту сторону добра и зла». Обычная мораль, сколько бы ни была она развитой и сложной, всегда заключена в рамки, противоположные стороны которой составляют представление о добре

и зле. Их пределами исчерпываются все формы существующих моральных отношений. Что касается Ницше, то, согласно его мнению, мораль, ограниченная этими рамками, есть ложь. Подлинный человек должен строить всю свою жизнь в пространстве, границы которого пролегают не там, где находятся добро и зло господствующей морали.

Сверхчеловек предполагает существование континентальных масс унтерменшей, объединенных в сотовые системы нивелирующих гуманистических демократий, сотрясаемых периодически по всей поверхности земли тектоническими сдвигами мировых войн. Добродетели и пороки для сверхчеловека являются бессмысленными вокабулами.

Одним из первых, в ком воплотилась идея сверхчеловека, был Наполеон. Именно Наполеона ставит себе в идеал герой Достоевского Раскольников. Истинная трагедия самого Раскольникова не в том, что он решил преступить закон, а в том, что он создал себя неспособным на такой шаг. Разделяя людей на биологический материал – вошей и право имеющих – сверхтипы, сам он оказывается не способным к перерождению в «нового», переступившего мораль человека. Он, несмотря на совершенное им убийство, морализирует, является нравственно вменяемым, а значит, терпит фиаско как Сверхчеловек.

Иван Карамазов, как и Раскольников, подобно Заратустре, делит людей на «высших» и «низших». «Высшие» приближаются к богам, так как несут на себе бремя управления «стадом». «Стадо» же будет благодарно лжебогам за то, что последние согласились господствовать над ними. Людям важно знать, «перед кем преклониться» и непременно «всем вместе»: «Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человекобог» [1, с. 837]; «Кто раздробил стадо и рассыпал его по путям неведомым? Но стадо вновь соберется и вновь покорится, и уже раз навсегда. Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы... И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы хранящие тайну, только мы будем несчастны» [1, с. 364–365]. Иван отрицает мироустройство Бога, любовь и бессмертие. А если нет жизни вечной, то нет ни награды, ни кары, ни добра, ни зла. Претендуя на роль Сверхчеловека, Иван отвергает мораль и выводит формулу «все дозволено»: «Он [новый человек] из гордости поймет, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение... Любовь будет удовлетворять лишь мгновению жизни... ему «все позволено»... так как Бога и бессмертия все-таки нет, то новому человеку позволительно стать человекобогом, даже хотя бы одному в целом мире, и уж конечно, в новом чине, с легким сердцем перескочить всякую прежную нравственную преграду прежного раба-

человека» [1, с. 837–838]. Тем не менее, Ивана постоянно волнует вопрос: «Убить отца можно или нельзя». В борьбе против «слишком человеческого» в себе Иван допускает преступление. Фактически преступление он не совершает, оно лишь вытекает из его идейных убеждений, но Ивана мучает совесть. Совесть есть чувство, которое вызывается несоответствием идеалу действий и устремлений. Этот нравственный идеал можно отрицать как навязанный воспитанием, образом жизни и культурой. Но именно его, «слишком человеческое», Иван преодолеть в себе не может. Происходит конфликт сознательного и бессознательного, и Иван сходит с ума. Хотя Достоевский оставляет за Иваном возможность исцеления, его болезнь является знаком полного философского краха личности. Остается единственный путь: принять «слишком человеческое» и поверить в то, что отвергал.

Ставрогин из «Бесов» уже близок к «сверхчеловеческому» этосу, т. к. уравнил содомский и мадонский идеалы, не знал «различия в красоте между какою-нибудь сладострастною, зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества... В обоих полюсах нашел совпадение красоты, одинаковость наслаждения» [2, с. 254], то есть находится «по ту сторону добра и зла», чем и обусловлена его «необычайная способность к преступлению». Именно ему пророчат неограниченное господство, роль властелина масс, который обладает «истиной» и свободой, легитимирует разрешение христианской морали. Ставрогин отвергает непреложные законы и критерии, преодолевает страх смерти и божьей кары, пытается избавиться от метафизической тоски. Он творит суд не над своими поступками, а над самим собой и оканчивает жизнь самоубийством. И именно поэтому Сверхчеловеком не становится.

Будущее преображение достигается через самопознание, когда, заглянув в бездну, все-таки говоришь жизни «да», а не через предельную форму отрицания – самоубийство. Сверхчеловек устанавливает глубокую связь с подсознательными «телесными» силами бытия, которые в сублимированном виде дают личности активность устремлений, творчества и, в конце концов, силу славить самое бытие: «Свободный к смерти и свободный в смерти, он говорит священное «Нет», когда нет уже времени говорить «Да»: так понимает он смерть и жизнь... В вашей смерти должны еще гореть ваш дух и ваша добродетель, как вечерняя заря горит на земле, – или смерть плохо удалась вам. Так хочу я сам умереть, чтобы вы, друзья, ради меня еще больше любили землю...» [3, т. 2, с. 53].

Если идеологи Достоевского явились одновременно и теоретиками и практиками теории сверхтипичности еще до первой публикации

Ницше, то герой романа Фаулза «Маг» Николас Эрфе проходит испытание «слишком человеческим» в то время, когда философия Ницше уже получила широкое распространение.

Николас Эрфе – молодой европеец, как уже было отмечено, типичный выходец из философского инкубатора XX века: смеси ницшеанства и экзистенциализма, сниженного до уровня быта. Он стремится к навязанному идеалу Сверхтипа и преодолению «слишком человеческого» в себе, не задумываясь, считает ли он вообще это «слишком человеческое» слабостью или неполноценностью. Первоначально роман был назван «Игра в Бога». От этого названия Фаулз отказался в силу очевидности идейной направленности произведения. Эрфе играет в «модного» Бога XX века – Сверхчеловека. Однако за этой маской, претензией на сверхтипичность скрываются подсознательные призраки героя – типичный эгоизм, душевное безразличие и просто неспособность любить. Но от собственной сути уйти невозможно, тем более в мире вседозволенности.

Эрфе попадает на греческий остров и получает главную роль в спектакле главного идеолога романа – Кончиса. Ему предлагается сыграть не кого иного, как самого себя. В игровых ситуациях Эрфе моделирует собственное поведение, примеряет собственные маски. Он попадает в экстремальные ситуации, которые лишают ощущения реальности, вплоть до лишения ощущения реальности собственного существования. В искусственно созданных иррациональных ситуациях ему приходится делать выбор, и перед лицом «непостижимого» полностью дробятся его мораль и маска Сверхтипа, – во многом в результате внутреннего разрыва от несоответствия истинной сущности и сверхчеловеческой кажимости.

Все, что было в жизни Николаса, оказалось внешним, фальшивым, красивой оберткой. Искусственно созданная им модель мира, где ему «все дозволено», мир абсолютной свободы есть хаос, смерть и разрушение. Выстроенная модель отношений с женщинами, рассмотрение их с точки зрения физиологических потребностей – это все та же обертка. Глубока только любовь. Когда Николас увидел войну и смерть, он был потрясен, но еще не переродился. Только когда он осознал, что лично для него значит смерть единственной и уникальной любви – Алисон, – он был полностью раздавлен, кинулся искать ее там, где быть ее не может, и попал в ловушку Кончиса. Николас испытывает на себе свою же грамотно выстроенную «модель любви», где есть ее определение, но нет сути, и где вечно предают те, кого любишь.

В романе Николаса Эрфе символизирует центральная фигура Таро, нулевая и одновременно последняя карта – Безумного, т. е. иницианта,

жаждущего мистического знания и в процессе путешествия обретающего его, становясь магом. Эрфе совершает путешествие к самому себе через самые темные коридоры своей души. Эрфе превращается в мировоззренческую *tabula rasa*. Он вершит суд над собой и принимает «слишком человеческое» в себе, сознает, что нет свободы личности вне морали.

Философской квинтэссенцией «Мага» можно считать сказку о принце, рассказанную Кончисом. Тот, кого принц принял за Бога, оказывается Магом. То, что принц отрицал (по сути, «слишком человеческое») и во что он не верил, оказывается реальным, но глубоко сокрытым. Происходит «перерождение убеждений», и герой отказывается от абсурдного пути самоубийства.

Напомним, что многие псевдосверхчеловеки Достоевского не смогли сказать жизни нищенское «да» и окончили жизнь самоубийством: Свидригайлов, Кирилов, Ставрогин, в черновых вариантах и Раскольников. В сказке Фаулза принц, признав и приняв ту сторону человеческого бытия, которую Ницше называл «слишком человеческим», сам становится Магом, т. е. Сверхчеловеком.

Таким образом, Фаулз вслед за Достоевским показывает, что, только имея мужество признать в себе все «слишком человеческое», можно приблизиться к своему подлинному «Я», а значит, обрести свободу и истину, которыми, по Ницше, может обладать только Сверхтип.

#### *Библиографический список*

1. Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. – М.: ЭКСМО, 2006. – 1008 с.
2. Достоевский, Ф. М. Бесы / Ф. М. Достоевский. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 704 с.
3. Достоевский, Ф. М. Преступление и наказание / Ф. М. Достоевский. – М.: Азбука-классика, 2005. – 428 с.
4. Ницше, Ф. Сочинения. В 2 т. / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1990.
5. Fowles, J. The Magus / J. Fowles. – London: Vintage, 2004. – 656 p.



**А. А. Антипов**

## **МЕТАФИЗИКА ДОСТОЕВСКОГО В «ШИРОКОМ» ЧЕЛОВЕКЕ**

Любое классическое художественное произведение впитывает в себя философские концепции как предшествующих, так и современной ему эпохи. Каждый художественный текст антропологичен в своей основе. Именно антропология художественного текста позволяет увидеть его многомерность, в данном случае, отражение в «Братьях Карамазовых» Ф. М. Достоевского объективного идеализма Платона, диалектики Гегеля и волюнтаризма Шопенгауэра.

Any classical literary work adopts philosophical ideas of the past and ones of its time. Every literary text has the anthropological content in its basis. The anthropology of the literary text makes it possible to perceive the number of layers of the text. In this article the author elicits the traces of the Plato's objective idealism, Hegel's dialectics and Schopenhauer's voluntarism in «The Brothers Of Karamazov» by F. M. Dostoevsky.

Каждый раз, когда мы пытаемся говорить о «философских основаниях литературного творчества» (М. Бахтин), необходимо включать осознание того, что классический художественный текст не может быть чистым рупором, апологетом философской теории. Во-первых, текст всегда содержит в себе множество философских теорий и в этом смысле «адаптирует человека к ... семантической Вселенной» [1, с. 24]. Во-вторых, в отличие от философской концепции «текст вступает с реальностью в сложные взаимоотношения» [2, с. 67], и обусловлено это тем, что в центре художественного текста – человек, причем не как трансцендентальный субъект или, в целом, нечто определенное и дефинируемое, а как человек «широкий». Человек, которого текст пытается сузить, но не для того, чтобы решить проблему человека, а чтобы показать бесконечное число ее граней.

Одновременно с этим понять антропологию того или иного художественного текста можно только путем наложения на него философских парадигм, которые, несомненно, его питают. Мы попытаемся



осуществить данное наложение на «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского как, несомненно, самый философский роман в «Великом пятикнижии», – «настоящее пиршество мысли» [3, с. 7]. Конкретнее – попробуем проанализировать некоторые аспекты «идеализма» Достоевского в свете объективного идеализма Платона, абсолютного идеализма Гегеля и иррационализма Шопенгауэра [4].

Первоначально определим те полемические точки, между которыми будет проходить наше рассмотрение.

По словам М. Бахтина, «ни в одном из романов Достоевского нет диалектического становления единого духа» [6, с. 44]. В противоположность этому о диалектизме (не в платоновском, диалогичном, а именно в гегелевском смысле – развития и восхождения) Достоевского говорит В. Г. Одинокоев [12, с. 22, 33]. С ним солидарны В. Н. Белопольский, В. Я. Кирпотин [4, 9, с. 9], О. В. Маслиева и А. Э. Назиров: «Писатель раздает развивающуюся мысль героям своих произведений» [8, с. 366]. А характеристика «идеи» Достоевского Н. А. Бердяевым прямо указывает на Шопенгауэра: «идеи Достоевского глубоко онтологичны, бытийственны, энергичны и динамичны. В идее сосредоточена и скрыта разрушительная энергия динамита» [3, с. 7].

Рассмотрим последовательно содержательность каждой позиции.

Нельзя не согласиться с М. Бахтиным в том, что «идея» Достоевского остается неизменной в содержательном плане на протяжении романа. Это именно платоновская идея как образец, Единое: «идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им» [13, с. 354]. Именно такой пример присутствия Единого – *идеи* Ивана Карамазова как пути к Благу – «в каждой отдельной части бытия» [13, с. 373] мы видим в «Братьях Карамазовых».

Все герои говорят о Благе и путях к нему. «Иван Карамазов, как и его Великий инквизитор – титанический богоборец» [14, с. 104]. Общественное благо для них укоренено в «чуде, тайне и авторитете» [15, т. 9, с. 72–73, 289; 16]. Вопреки этому для Алеши Карамазова, убеждения которого – результат следования идеям Христа и старца Зосимы, путь к Благу – всепрощение и «деятельный характер любви» [17, с. 533]. Дмитрий Карамазов также мечтает о «высшем порядке» [15, т. 9, с. 453]. Будущий богоборец, «ужасно сильный человек», растет в Коле Красоткине [15, т. 10, с. 6]. «Бунт» Лизы Хохлаковой – «парафраз «бунта» Ивана Карамазова [18, с. 143]. Идея всеобщей справедливости объективирована и в таких пародийных образах, как Ракитин, «ремесленник», «мясник» от Блага, который видит достижение «добродетели

к человеку» через «снижение цен на говядину» [15, т. 10, с. 92]; как г. Хохлакова, «работница за плату», требующая «платы за любовь любовью» [15, т. 9, с. 65]. Наконец, черт, воспользуемся характеристикой М. Бахтина, «как бы переносит в главное предложение то, что у Ивана произносилось в придаточном» [6, с. 449], и обнажает сущность человекобожеских притязаний героя, цитируя «Геологический переворот» [15, т. 10, с. 155].

Все это общеизвестные положения, которые мы привели с целью показать платоновское присутствие идеи в романе как Единого в частном. Заметим при этом, что под Идеей здесь мы имеем в виду именно прообраз, неизменную схему. И то, что понимание ее в мире вещей порой диаметрально противоположно, по-платоновски закономерно, так как это понимание происходит в искажающем сущность Идеи «мире вещей». Идея же остается, повторим, неизменной. И если именно так смотреть на *присутствие* объективного идеализма в романе, то проводимая параллель «Платон – Достоевский» бесспорна.

Если же мы начинаем рассматривать романские образы и в целом «двойничество» – «проявление стиля реалистического романа Достоевского» [19, с. 57–59] – не как статичное отражение статичной идеи, а как «живое развитие идеи» [20, с. 420–421], причем именно по триадическому принципу, то рельефной становится параллель «Гегель – Достоевский».

Можно говорить о том, что идея Ивана Карамазова воплощается в трех романских плоскостях: плоскости «живой жизни», духовной плоскости и как бы замкнутой на себе плоскости «Я» героя-идеолога. Каждая из указанных плоскостей триадична, то есть имеет тезис, антитезис и синтез.

Объективация идеи в плоскости «живой жизни» представлена как *абсолютная персонализация* – образ Дмитрия Карамазова (тезис), *обскурация* – образы Смердякова, Ракитина, Лизы, г. Хохлаковой, Илюши (антитезис) и *проективная персонализация* – образы Коли Красоткина и Алеши Карамазова (синтез).

Дмитрий Карамазов – «двойник» действия, *идея* в жизненной стихии. Многие его поступки – бессознательная реакция на слова Ивана: «с усвоения отдельных пунктов «идеи» Ивана началась в романе трудная судьба Мити Карамазова» [19, с. 62]. Можно по-разному оценивать нравственность определенных поступков героя, но то, что его бессознательная и сознательная установка на страдание как путь к Благу *тезисна* в своей основе, не вызывает сомнения. Подлинность стихийного стремления к Благу Дмитрия Карамазова оттеняется обскурацией-антитезисом: зарождением «бунта» в Коле Красоткине, мизантропиз-

мом и духовной ущербностью Смердякова, заразившего ненавистью к миру Илюшу, утилитаризмом Ракитина, по-детски inferнальным «бунтом» Лизы и пародийным «бунтарством» г. Хохлаковой.

Синтез – образы Алеши Карамазова и Коли Красоткина. Алеша несет в себе «вечно действительную истину» [20, т. 3, с. 371], приобщая к ней Колю Красоткина. Причем, по-гегелевски в синтезе тезис смыкается с антитезисом, преодолевая противоречие и определяя единство противоположностей. Это именно синтез, обогащенный противоборством тезиса и антитезиса. Как происходит *снятие*? – В развитии темы детства. Именно Алеше, преодолевшему «соблазн», организованный Ракиным, удастся *снять* «бунтарство» Лизы и Илюши и сделать Красоткина своим единомышленником. И именно *дети* объединяют Дмитрия и Алешу (тезис и синтез через антитезис). Значение сна Дмитрия точно охарактеризовано Р. Л. Джексоном, развившим мысль М. Я. Ермаковой, что: «страдания детей из рассказов Ивана Карамазова проникают в душу Мити» [19, с. 43]: «Сон Дмитрия – важный шаг из болота эгоцентрического бунта Ивана, возмущения..., прекращающего законное и глубокое чувство в постоянную и смертоносную ярость. Дмитрий превращает эгоцентрический бунт Ивана в сострадание, дикое, иррациональное желание помочь страдающему миру» [21, с. 319]. И «Ура Карамазову!» в финале романа кричат именно дети, что, в частности, позволило Ю. Карякину охарактеризовать «Братья Карамазовы» как «роман о детях» [22, с. 626].

Однако в самой атмосфере синтеза заложено зерно отрицания – антитезис. Мы имеем в виду похороны Илюши, которого первоначально должны были похоронить под камнем как символ акта братского единения. Хотя камень в читательском сознании продолжает косвенно ассоциироваться со смертью ребенка, мы не можем видеть здесь горькую иронию Достоевского и намек на невозможность будущей гармонии ценой детских страданий. Но то, что финал романа открыт и будущее Алеши неясно, очевидно. Таким образом, согласно гегелевской концепции синтез здесь становится тезисом новой неизвестной нам триады.

Вторая плоскость – духовная. Опять же условно мы делим ее на *тезис* – образы Старца Зосимы и Алеши Карамазова, *антитезис*, обскурацию – Великий инквизитор и черт, и *синтез* – Христос. Почему Алеша здесь в тезисе? Он не является в романе *духовно* состоявшейся личностью. До кризиса в «Глетворном духе», «Такой минутке» и «Луковке» его мировосприятие, содержательно представляющее учение старца Зосимы, «рассудочно» и «конечно», так как «двигается в определениях, ... предел которых признается... чем-то незыблемым, не мо-

гущим в свою очередь подвергнуться отрицанию» [20, т. 1, с. 135]. После *отрицания* (мы имеем в виду духовный кризис героя) мировоззрение Алеши также не является синтезом: это, как мы отметили ранее, исход, но не итог.

Соотношение тезиса и антитезиса в данной плоскости – вершина антитетичности и самый яркий аргумент *космичности* сознания героев Достоевского. И эта космичность диалектична в своей основе. Мы не согласны с В. Кантором в том, что Алеша является антитезой Ивана, «в борьбе за которого сталкиваются две силы: Алеша и Смердяков, затем черт. Поэтому ему (Алеше) является Христос, а Ивану черт» [23, с. 120]. Не согласны с такой формулировкой проблемы. Именно диалектическая взаимосвязь Ивана, Великого инквизитора, Христа (как романного образа), Алеши и черта становится явственной, когда, говоря словами В. Розанова, «века раздвигаются, и открывается XVI столетие» [24, с. 48]. Диалог Христа и инквизитора – это перевод в метафизическую плоскость диалога Алеши и Ивана. В обоих случаях мы видим противостояние рациональной земной логики мироустройства и «самой горячей любви к человеку» [24, с. 67], оценке масштабности его страдания. При этом логика черта, теоретически воплощенная в «Геологическом перевороте», пронизывает мировоззрение и Великого инквизитора, и Ивана («Геологический переворот» – его творение), и Алеши в «такую минутку», потрясенного «тлетворным духом». И без *присутствия* черта, опосредовавшего *чистую Идею*, не было бы синтеза *во Христе*: а это и поцелуй Христа в «Легенде...», и поцелуй Алеши, и его перерождение в «Кане Галилейской», и, если рассматривать сюжетно-мистические детали, исчезновение черта с появлением Алеши в «...Кошмаре Ивана Федоровича».

Акцентируем внимание на том, что данное столкновение «геологической» логики с логикой «во Христе», «неизъяснимо высоким пониманием праведного и святого» [24, с. 67], не возвращает к тезису, а рождает новое сознание – Алеши Карамазова, – и это очередной «гегелевский» аргумент.

Сделаем отступление и заметим, что диалектическая триадичность пронизывает всю сюжетную ткань романа. Приведем два локальных, эпизодических примера. В главе «Луковка», где Ракитин пытается материализовать желание Ивана Карамазова поставить Алешу «на свою точку» и платит Грушеньке двадцать пять рублей за обольщение последнего, изначально не диалектичное развитие эпизода разрешается именно диалектически. Грушенька становится антитезой Ракитину, а результат этого противостояния – перерождение Алеши, которое мы видим в «Кане Галилейской», синтез, начало новой жизни. Следую-

щий пример менее рельефен, но является не менее *гегелевским* по сути. Мы имеем в виду финальный эпизод главы «Увезли Митю». Тезис здесь – обреченность Мити на страдание; антитезис – бездушный эмпиризм судебной системы, приведший к судебной ошибке, а синтез – слезы Калганова. Почему мы так считаем? Дмитрий обвинен ложно, но данное обвинение совпадает с внутренней потребностью очищения. Интуитивно это осознает Калганов, который своим страданием *замещает* здесь Алешу. И хотя его любовь еще не «деятельного характера», первый шаг по Алешиному пути он, несомненно, сделал.

Вернемся к магистральной линии. Если сконцентрировать охарактеризованные плоскости в одной и представить как «Я» героя-идеолога, то мы увидим следующее: Иван Карамазов как *метафизик* на уровне тезиса представлен в образах Христа (романного, а значит, и старца Зосимы), Великого инквизитора и черта. Иван как *практик* на уровне антитезиса «инобытия» идеи – это образы Алеши (персонификация Идеи Христа и ее столкновение с реальностью), Дмитрия (который движим и чертом и идеей страдания), Коли Красоткина, Смердякова, Ракитина и других героев (это линии Великого инквизитора и черта); наконец, *синтез* – это опять же образы Алеши и Красоткина. Алеша в «антитезисе» – герой наивного послушания и сомнения на грани отречения. Алеша в «синтезе», книге «Мальчики», – герой, обретший смысл Идеи, с которой входил во внемонастырскую жизнь; к этой идее становится причастен и Коля Красоткин. Но, снова повторим, этот синтез – тезис новой триады, триады будущего, которой не суждено было воплотиться в планируемом продолжении «Братьев...».

Заметим, что образ Алеши Карамазова присутствует в «синтезе» двух из трех обозначенных плоскостей, учитывая, что образ Христа как синтез «духовной» плоскости – Абсолютная идея, которую обретает Алеша, *втягивая* в этот синтез Колю Красоткина. И тут мы снова возвращаемся к вопросу о том, каким образом Идея воплощается в романном контексте. С одной стороны, если брать специфику сюжетного развития, аргументов в пользу диалектического развития идеи больше. Она действительно развивается, укрупняется, вбирая в себя антитезис, и выходит *абсолютной*. С другой стороны, это та же идея как вечный прообраз. И то, что чистая идея подвергается обскурации в теневом мире пещеры, как мы уже говорили, закономерно. Поцелуй Христа и его непосредственную связь с «Ура Карамазову!» ни коим образом не затемняют фигуры Смердякова, Ракитина и т. п., – идея платоновски неизменна.

Соответственно, вопрос о платоновском либо гегелевском влиянии на философию и художественную архитектонику «Братьев Карамазовых» остается принципиально открытым.

Более того, *идею*, которая объективируется в мире Скотопригоньевска, можно охарактеризовать и как «безосновную волю» [25, с. 63], породившую этот мир, «эту сутолоку измученных и истерзанных существ, которые живут только тем, что пожирают друг друга; этот мир..., где вместе с познанием возрастает и способность чувствовать горе, способность, которая поэтому в человеке достигает своей высшей степени, и тем высшей, чем он интеллигентнее...» [25, с. 72], то есть посмотреть на «Братьев Карамазовых» глазами Шопенгауэра.

Заметим, что приведенная характеристика воли и ее объективаций – мира и человека – немецким иррационалистом почти дословно совпадает с характеристикой мира Достоевского В. Вересаевым: «перед нами жуткая, безгласная пустота..., еще не знавшая света..., среди которой в муках недовершенности дергаются и корчатся ... одинокие существа – люди... Добро подсекается злом, зло добром, любовь поедается ненавистью..., тоска по гармонии опрокидывается болезненно-судорожными порывами к хаосу» [11, с. 182].

Действительно, слова Бердяева о том, что «в идее сосредоточена и скрыта разрушительная энергия динамита» можно понимать именно в иррациональном смысле: как мысль, которая движет героями поневоле и движет к неизвестности и *безосновности*, к трагедии.

Обреченностью наполнены слова и действия Ивана Карамазова. Он мечтает о «клеяких листочках», но обречен на Чермашню и санкционирование убийства отца. Аргументы «бунта» он произносит «как бы в бреду» [15, т. 9, с. 274], «Легенду...» выдумал «с жаром» [15, т. 9, с. 277]. Все это выражение иррациональности. Укажем и на ценное наблюдение Л. Г. Кришталевой: «Иван идет на суд, не зная, зачем он это делает, с ощущением бессмысленности совершаемого поступка. Более того, он идет, не желая идти, несвободно, презируя себя: «Но ты все-таки пойдешь и знаешь, что пойдешь, сам знаешь, что как бы ты ни решал, а решение уже от тебя не зависит» [7, с. 21]. Это яркий аргумент безосновности действия, не нуждающийся в комментариях.

Подавлен иррациональным служением «ему» и Великий инквизитор. И акт освобождения им Христа – лишь минутный просвет, который никогда не станет нормой его бытия, наполненного *знанием* и, соответственно, трагедией.

Наиболее убедительный пример персонализации безосновной воли – образ Дмитрия Карамазова, все поступки которого стихийны (в том числе и неожиданное желание пострадать, которое не известно, к чему

героя приведет). Дмитрий, отрицая «высший порядок», сам признается, что им движет: «Жизнь люблю, слишком уж жизнь поллюбил, так слишком, что и мерзко» [15, т. 9, с. 453].

«Воля к жизни» раздавила и героя, который, казалось бы, безупречно реализовал путь к своему благу: получив все, Смердяков «дрожащим голосом» [15, т. 10, с. 136] отказывается от мечты, так как, по логике «вселенского пессимизма», вдруг понимает, что «все эфемерно (в том числе и «прежний смелый человек-с» Иван Федорович – А. А.) и... расплывается в ничто» [25, с. 70].

Наиболее сложным в мире, поглощенном «слепой волей к жизни» [25, 70], может показаться образ Алеши Карамазова. Но, во-первых, Алеша – герой, как и Дмитрий, живущий порывами, хотя и опосредованными христианским миропониманием. Во-вторых, кризис, который переживает герой после «тлетворного духа», – свидетельство того, что сам он не осознает, *какая* сила им движет. В-третьих, Идея, которая неизменна по-платоновски и к которой Алеша пришел по-гегелевски, может оказаться эфемерной, так как дальнейший путь героя нам неизвестен. А смерть Илюши как один из истоков братского единения без условных натяжек можно рассматривать как индикатор *безосновности*, иллюзорности будущего. Без таких же сомнений и оговорок можно смело констатировать (вспомнив приведенные слова Вересаева): мир, показанный Достоевским в «Братьях Карамазовых», такой, «чему в практическом смысле лучше бы не быть» [25, с. 70].

Подведем краткий итог. Мы попытались аргументировать мысль о том, что и Платон, и Гегель, и Шопенгауэр, будучи принципиально разными мыслителями, находят отражение в одном художественном тексте в зависимости от угла его интерпретации и от понимания его (текста) антропоцентричной сути. Приведем утверждение К. В. Мочульского: «все произведения Достоевского персоналистичны» [17, с. 521], – для того, чтобы подчеркнуть: каждый раз, когда мы подходим к исследованию художественного текста, мы должны прежде всего увидеть его антропологию как залог многогранного и объективного понимания.

#### ***Библиографический список и примечания***

1. Халина, Н. В. Общие вопросы герменевтики // Герменевтические аспекты понимания: уч. пособие / под общ. ред. Н. В. Халиной. – Барнаул, 1998. – 91 с. – С. 6–27.
2. Канькин, С. В. Текст как явление культуры (пролегомены к философии текста) / С. В. Канькин. – Воронеж, 2003. – 143 с.
3. Бердяев, Н. А. Миросозерцание Достоевского / Н. А. Бердяев. – М., 2006. – 254 с.

4. Несмотря на то, что нашей задачей не является эмпирическое доказательство прямого или косвенного влияния на Достоевского указанных философов, назовем ряд работ, которые данное влияние обосновывают. Так, Ф. А. Степун указывает на прямое влияние Платона: «Из опубликованного Л. Гроссманом каталога библиотеки Достоевского мы знаем, что на книжной полке писателя постоянно красовалось полное собрание сочинений Платона» [5, с. 332]. «Платоновский» взгляд на Достоевского у М. Бахтина [6]. От данного убеждения отталкиваются в своих работах Л. Г. Кришталева [7], О. В. Маслиева и А. Э. Назиров [8]. В. Н. Белопольский согласился с В. Я. Кирпотинным в том, что Достоевский читал и знал «Философию истории» Гегеля [9, с. 9]. Из работ Н. Бердяева [3], В. Иванова [10] и В. Вересаева [11] вытекает косвенное влияние на Достоевского Шопенгауэра.

5. Степун, Ф. А. Мирозерцание Достоевского / Ф. А. Степун // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1981 – 1931. – М., 1990. – 456 с.

6. Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. – М., 1972. – 479 с.

7. Кришталева, Л. Г. Реконструкция философии поступка Ф. М. Достоевского на материале романа «Братья Карамазовы» / Л. Г. Кришталева. – <http://www.vox-jurnal.ru/vol4krishtaleva.php>.

8. Маслиева, О. В. Философский роман Достоевского как энциклопедия человеческой души / О. В. Маслиева, А. Э. Назиров. – [http://ideashistory.org.ru/pdfs/46maslieva\\_nazirov.pdf](http://ideashistory.org.ru/pdfs/46maslieva_nazirov.pdf). – С. 365–371.

9. Белопольский, В. Н. Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека / В. Н. Белопольский. – Ростов-н/Д.: Изд. Ростовского университета, 1987. – 208 с.

10. Иванов, В. И. Достоевский и роман-трагедия / В. И. Иванов. – [http://az.lib.ru/i/iwanow\\_w\\_i/text\\_0010.shtml](http://az.lib.ru/i/iwanow_w_i/text_0010.shtml).

11. Вересаев, В. В. Живая жизнь. О Достоевском и Льве Толстом. Аполлон и Дионис (о Ницше) / В. В. Вересаев. – М., 1991. – С. 3–189.

12. Одинокое, В. Г. Типология образов в художественной системе Достоевского / В. Г. Одинокое. – Новосибирск, 1981. – 145 с.

13. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. – М., 1999. – 528 с.

14. Лосский, Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание / Н. О. Лосский // Журнал Московской Патриархии. – 1994. – № 2. – С. 91–106.

15. Достоевский, Ф. М. Собр. соч. В 15 т. / Ф. М. Достоевский. – М., 1991. – Т. 9, 10. (Далее ссылки на роман Достоевского даются по этому изданию с указанием номера ссылки, тома и страницы в тексте статьи).

16. Заметим, что во многом на таком авторитарном принципе построено и «идеальное государство» Платона.

17. Мочульский, К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский / К. В. Мочульский. – М., 1995. – 607 с.

18. Склеинис, Г. А. Типология характеров в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» и в рассказах В. М. Гаршина 80-х годов: дис. канд. филол. Наук / Г. А. Склеинис. – М., 1992. – 185 с.



19. Ермакова, М. Я. Традиции Достоевского в русской прозе / М. Я. Ермакова. – М., 1990. – 178 с.
20. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М., 1977. (Далее ссылки на «Энциклопедию...» даются по этому изданию с указанием номера ссылки, тома и страницы в тексте статьи).
21. Джексон, Р. Л. Сон Дмитрия Карамазова про «Дите»: прорыв / Р. Л. Джексон // *Континент*. – 1991. – № 3. – С. 318–327.
22. Карякин, Ю. Ф. Достоевский и канун XXI века / Ю. Ф. Карякин. – М., 1989. – 673 с.
23. Кантор, В. «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского / В. Кантор. – М., 1983. – 192 с.
24. Розанов, В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского / В. В. Розанов. – <http://www.vehi.net/rozanov/legenda.html>.
25. Шопенгауэр, А. Избранные произведения / А. Шопенгауэр. – М., 1992. – 479 с.



**Л. А. Роганова**

## **ОСОБЕННОСТИ ПРОЦЕССА ВОСПИТАНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ ПОДРОСТКА В ЯЗЫКОВОЙ СРЕДЕ УЧРЕЖДЕНИЯ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ДЕТЕЙ**

В данной статье рассмотрены особенности, которые необходимо учитывать в процессе воспитания индивидуальности подростка в языковой среде учреждения дополнительного образования детей: правильная организация среды, быта и жизнедеятельности учреждения; возрастные особенности общения подростков, возможности учреждений дополнительного образования детей, социально-психологические и лингвистические механизмы воспитания. В конце статьи сформулированы актуальные задачи, обеспечивающие эффективность воспитания индивидуальности подростка в языковой среде учреждения дополнительного образования детей.

In this article we examine the peculiarities that are necessary to consider in the course of forming teenagers' individuality in the language environment of children supplementary education institutions: the correct organization of the environment, life and activity of an institution; age-specific peculiarities of teenagers' communication, the possibilities of children supplementary education institutions, social-psychological and linguistic mechanisms of upbringing. At the end of the article we formulate current objectives that provide the effectiveness of forming teenagers' individuality in the language environment of children supplementary education institutions.

Ключевые слова: индивидуальность, подросток, среда, языковая среда, дополнительное образование детей.

Для реализации задач воспитания индивидуальности подростка в языковой среде учреждения дополнительного образования детей необходимо правильно организовать среду. По Ю. С. Мануйлову, организация среды (средовое проектирование) включает четыре момента [8, с. 126]: прогнозирование разрешающих возможностей среды, конструирование значений среды, моделирование стратегий средообразовательного процесса, планирование конкретных действий. Для достиже-

ния воспитательного результата необходимо правильно организовать среду в пространственном отношении, наделить объекты среды соответствующими воспитательным целям значениями.

В соответствии с концепциями А. В. Мудрика [10], М. Г. Казакиной [3] и Б. В. Куприянова [6] на приобретение человеком социального опыта большое влияние оказывают быт и жизнедеятельность воспитательной организации, то есть пространственные, материальные, временные и духовные условия, нормы, ценностные ориентации, самооценка, жизненные цели, нравственные идеалы, общение, познание, предметно-практическая деятельность, спорт, игра, отношение к природе, обществу, людям, искусству, технике, которое может осуществляться посредством языка, являющегося связующим звеном между ценностями воспитательного коллектива и личностью человека. Освоение языка воспитательного коллектива может способствовать успешному вхождению в этот коллектив.

В процессе воспитания индивидуальности подростка в языковой среде учреждения дополнительного образования детей необходимо учитывать возрастные особенности общения подростков. Проанализировав работы А. С. Белкина [1], А. В. Мудрика [9], Д. И. Фельдштейна [12], Н. А. Джеус [2], можно сделать вывод о том, что в процессе воспитания индивидуальности подростка в языковой среде учреждения дополнительного образования детей необходимо учитывать следующие возрастные особенности общения подростков: потребность подростков во взрослом общении и стремление к взрослости, потребность в наличии определенных культурных норм и образцов поведения, возрастание ценности общения (особенно со сверстниками), стремление к самоутверждению в процессе игранья ролей и дифференциации интересов (досуговые предпочтения и выбор будущей профессии), потребность в активной познавательной деятельности, потребность в половой идентификации (в наличии соответствующих образцов поведения), ожидание помощи взрослых и понимания в процессе общения, ориентация на общение вне дома и вне школы, особая роль уединения для познавательной деятельности и воображаемого общения; принадлежность к юношеской субкультуре и использование юношеского сленга, выражающего потребность в оригинальности, новаторстве, языковом словотворчестве.

В связи с возрастными особенностями общения подростков возникает необходимость организации педагогического воздействия на процесс общения в целях повышения его воспитательного влияния. В силу таких характеристик, как добровольность, возможность выбора учебного материала и темпа работы, возможность непринужденно общаться со свер-

стниками, которые соответствуют возрастным потребностям подростков, учреждения дополнительного образования детей могут оказать сильное воспитательное влияние на детей подросткового возраста.

Профессиональная (профильная) и досуговая ориентация в учреждении дополнительного образования детей позволяет подростку «обоснованно и ответственно подойти к построению индивидуальной траектории собственного развития и ценностной ориентации, выбору уровня и формы обучения, конкретных образовательных учреждений» [7, с. 44].

Очень важной особенностью процесса воспитания в УДОД, актуальной для подросткового возраста, является предоставление права выбора содержания образования и возможность относиться к избранному содержанию как к будущей профессии или будущему хобби. Данная особенность базируется на двух характеристиках дополнительного образования: добровольности вхождения в воспитательную организацию и разнообразии учреждений дополнительного образования по содержанию деятельности и организационной структуре [7, с. 45]. Добровольность также выражается в «возможности согласиться или отказаться от участия в жизнедеятельности детского объединения учреждениях дополнительного образования детей, самостоятельном выборе ребенком содержания предметной деятельности, педагога дополнительного образования, характере (роль в деятельности и график посещения), длительности участия в жизни того или иного детского объединения» [7, с. 45].

Рассматривая жизнедеятельность учреждения дополнительного образования через призму принципа дополнительности в социальной педагогике А. В. Мудрика, Б. В. Куприянов в числе особенностей процесса воспитания в учреждениях данного вида называет «оптимальное сочетание стихийной, относительно направляемой, относительно социально контролируемой социализации и сознательного самоизменения человека» [7, с. 46]. В воспитательных учреждениях, призванных дополнять воспитание, акцент может быть сделан на уменьшении управляющего начала, что притягивает подростков: «Педагог дополнительного образования определенным образом «ограничен» в методах управления деятельностью и поведением воспитанника, в частности речь идет о методах требования и наказания. Поэтому ребенок не испытывает страха и тревоги, общаясь с педагогом» [7, с. 46]. В данном случае педагог для управления деятельностью и взаимодействием воспитанников устанавливает отношения диалога, а активность детей в освоении содержания образования обеспечивается путем стимулирования их интереса. Педагог в глазах воспитанника является специали-

стом в привлекательном виде деятельности, поэтому ребенок готов устанавливать с ним контакт, чтобы освоить деятельность. Как правило, образ педагога дополнительного образования отличается от образа учителя школы в сторону большего доверия, более комфортных отношений, интереса обеих сторон друг к другу и к осваиваемому ребенком предмету.

Кроме того, общение и межличностные отношения, потребность в которых является одной из основных доминант развития подростков, занимают значительное место в жизнедеятельности учреждений дополнительного образования, характеризуются интенсивностью и насыщенностью. Как отмечает А. Н. Кузнецова, «сфера общения в учреждении дополнительного образования выступает как одна из основных сфер социального становления личности, как система ее внутренних ресурсов, необходимых для построения эффективной коммуникации и социального взаимодействия» [5, с. 13]. Далее автор указывает, что «освоение ребенком системы общения позволяет ему познакомиться с различными социальными и межличностными ролями, включиться в выбор поведенческих действий, научиться адекватно реагировать на поступки других людей, понимать их мотивы и находить конструктивные способы взаимодействия» [5, с. 13].

Таким образом, среди особенностей процесса воспитания в учреждениях дополнительного образования детей для нашего исследования актуальны следующие: профессионализация (профильная ориентация), досуговая ориентация, предоставление права выбора содержания образования, уменьшение управляющего начала, комфортные, доверительные отношения с педагогом, развитие коммуникативной сферы и межличностных отношений.

Далее перейдем к анализу социально-психологических и лингвистических механизмов, значимых для воспитания индивидуальности подростков в языковой среде. По данным исследований И. С. Кона, в подростковом возрасте повышается общий уровень эмоциональной избирательности, т. е. того, на какие стимулы реагирует субъект, начинается дифференциация по силе эмоциональных реакций и способов выражения эмоциональных состояний [4, с. 56].

В педагогической теории и практике положение об актуализации эмоциональной сферы выразилось в разработке концепции эмоционального стимулирования. Эмоциональные стимулы как педагогические средства актуализации эмоциональной сферы позволяют практически реализовать принцип единства знаний, чувств и поведения, причем чувства являются стимулирующим началом [11, с. 22–26]. По мнению С. Н. Смирнова, результатами процесса эмоционального сти-

мулирования являются: «ответное чувство, которое становится мотивом действия, поступка; переживания нравственного характера; адекватный эмоциональный отклик; чувство сопереживания» [11, с. 23]. С нашей точки зрения, одним из средств эмоционального стимулирования способен выступить язык.

А. Л. Уманский при характеристике эмоционального стимулирования использует психологическую категорию «поле». Понятие поля ввел германо-американский психолог Курт Левин. Переводя на психологический язык, автор обозначил его термином «жизненное пространство». В поле существуют символы, образующие некоторую систему. Поле с четкой системой символов при определенной ситуации и временной перспективе выступает в качестве стимула [11, с. 25]. В соответствии с этим выводом С. Н. Смирнов делает предположение, что «стимулирование представляет собой создание поля, или, другими словами, использование системы символов» [11, с. 26]. Автор утверждает, что в педагогической деятельности символы используются для обогащения эмоциональной сферы личности, их эмоционального воздействия на подростков, понимания подростками смысла традиций; создания романтической, неповторимой эстетики, осуществления взаимосвязи в воспитании эстетических, нравственных и патриотических чувств, повышения эффективности и привлекательности предметной деятельности, в которую включается подросток [11, с. 34].

В типологию символов С. Н. Смирнов включает следующие компоненты: слово (девиз, название, имя), предмет (знамя, форма, нагрудный знак), действие (ритуал), а также визуальные (изображение, рисунок) и музыкальные символы (мелодия) [11, с. 52]. Механизм влияния символов в воспитании подростков работает через включение когнитивной и эмоциональной сфер личности. Вызывая активную работу воображения, приобщение к символике помогает подростку осознать свое «Я», представить себя в новой позиции и ситуации, определить перспективы своего участия в деятельности.

На основании анализа работы С. Н. Смирнова можно сделать вывод о том, что успешность процесса воспитания индивидуальности подростков в языковой среде зависит от способности языковых символов образовывать смысловые ассоциативные связи («валентность»), а также от сочетания и чередования различных способов предъявления языковых символов («амбивалентность» предъявления). Способы предъявления языковых символов (слов) могут быть прямыми (педагог объясняет смысловое значение слова, историю его происхождения, дает задание для самостоятельного изучения) и опосредованными (создается ситуация, когда исследование смысла инициируется воспи-

танниками), индивидуальными (например, индивидуальное звание каждого воспитанника) и общественными (слова, используемые совместно), организованными (специально организованное знакомство с незнакомыми терминами) и стихийными (изучение текстов песен, стихов в неформальной обстановке), непрерывными (когда воспитанники постоянно имеют возможность или необходимость использования каких-либо слов в своей повседневной жизнедеятельности, например объекты и предметы деятельности) и дискретными (использование специфической лексики во время праздников, поездок), повседневными (слова, связанные с выполнением правил воспитательного учреждения, распорядком дня, техникой выполнения какой-либо деятельности) и событийными (слова, используемые в торжественной обстановке, в необычных условиях).

Таким образом, чем больше валентность языковой среды учреждения дополнительного образования детей, тем более эффективным станет процесс воспитания индивидуальности подростков. В то же время деятельность подростков в языковой среде должна быть амбивалентна и сочетать различные способы предъявления языковых символов.

Как показывает практика и анализ педагогической и психологической литературы, языковая среда как средство воспитания используется достаточно редко. Среди российских педагогов, использовавших языковую среду как средство воспитания в коллективе, необходимо назвать, прежде всего А. С. Макаренко и В. А. Сухомлинского, идеи которых являются значимыми для характеристики процесса воспитания индивидуальности подростка в языковой среде учреждения дополнительного образования детей. Опыт двух выдающихся педагогов показывает, что языковая среда, образуя в сочетании с другими методами (игра, традиции, ритуалы) целостный языковой контекст, способствует объединению подростков, рождает приветливое отношение к делу и окружающим, повышает воспитанность коллектива и его эстетическую выразительность, повышает дисциплину (в случае замены отрицательных формулировок, символизирующих воздержание или торможение, на позитивные, пробуждающие стремление двигаться вперед); облагораживает деятельность коллектива и отдельного человека, заставляя его творить прекрасное; приобщает подростка к мировой и отечественной культуре, развивает чувства подростков (слово может взволновать, встревожить, открывает то, что живет в подсознании), чувствительность к красоте, воображение (благодаря стилистическим приемам); помогает подростку стать любознательным и сообразительным, стимулирует словесное творчество.

Подводя итоги, выделим основные особенности процесса воспитания индивидуальности подростка в языковой среде учреждения дополнительного образования детей:

- функционирование языковой среды в процессе межличностного общения и игры, существование в качестве скрытого элемента обыденной культуры, наделяющего воспитательным содержанием различные объекты, при этом особую важность имеют соответствие эстетическим нормам, приобщение к мировой и отечественной культуре;

- взаимодействуя в рамках языковой среды, подростки удовлетворяют свою потребность во взрослом общении, воспринимая специфический язык в качестве атрибута «мира взрослых», таким образом самоутверждаясь среди сверстников, реализуя потребности в оригинальности и новаторстве;

- подростки воспринимают существенную взаимосвязь языковой среды со своими увлечениями, желаемыми занятиями, а владение специфическим языком в качестве способа обособления от одних и идентификации с другими, владение специфическим языком запускает процессы воображаемого общения, фантазирования;

- языковая среда подростковых объединений учреждений дополнительного образования детей является результатом самоорганизующегося процесса модификации лексики профессиональных и досуговых занятий взрослых под влиянием юношеской субкультуры, языковой игры и словотворчества участников объединения;

- актуальными побудителями активности в языковой среде учреждения дополнительного образования детей выступают слова (специфические названия предметов, действий, объектов и т. п.), которые в совокупности с ритуальными действиями, текстами песен, визуальными символами образуют целостные тексты, организованные ценностно-смысловыми контекстами;

- степень влияния языковой среды внешкольных подростковых объединений УДОД на воспитанников обусловлена валентностью (образование смысловых ассоциативных связей) при сочетании и чередовании различных способов их предъявления (прямые и опосредованные, индивидуальные и общественные, организованные и стихийные, непрерывные и дискретные, повседневные и событийные).

Отсюда представляется возможным сформулировать актуальные задачи, обеспечивающие эффективность воспитания индивидуальности подростка в языковой среде учреждения дополнительного образования детей:

- ✓ культивирование педагогически целесообразной лексики в подростковом объединении, поддержка процессов самоорганизации лексической модификации, содействие словесному творчеству воспитанников;



- ✓ стимулирование возникновения и эксплуатации целостных текстов, соответствующих ценностно-смысловому контексту подросткового объединения;
- ✓ регулирование языковой среды в аспектах субкультурной адекватности и способах предъявления;
- ✓ создание возможностей для предъявления специфических текстов, языковой среды учреждения дополнительного образования детей в ситуациях взаимодействия с окружающей средой, в общении с взрослыми и сверстниками, в различной степени осведомленными в специфической лексике.

### ***Библиографический список***

1. Белкин, А. С. Основы возрастной педагогики: учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / А. С. Белкин. – М.: Издательский центр «Академия», 2000. – 192 с.
2. Джеус, Н. А. Лексико-семантическое словообразование в молодежном сленге: автореф. дисс. ... канд. филол. наук / Н. А. Джеус. – Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2008. – 26 с.
3. Казакина, М. Г. Ценностные ориентации школьников и их формирование в коллективе / М. Г. Казакина. – Ленинград: Ленингр. гос. пед. институт им. А. И. Герцена, 1989. – 84 с.
4. Кон, И. С. Психология юношеского возраста / И. С. Кон. – М., 1979. – 175 с.
5. Кузнецова, А. Н. Формирование коммуникативной компетентности как механизм социализации личности в учреждении дополнительного образования детей: автореф. дисс. ... канд. пед. наук / А. Н. Кузнецова. – Ульяновск: Ульяновский гос. ун-т, 2007. – 20 с.
6. Куприянов, Б. В. Исследование коллективной жизнедеятельности как пространства социального воспитания / Б. В. Куприянов // Вестник Костромского гос. ун-та им. Н. А. Некрасова. – 2008. – № 4. – С. 99–106.
7. Куприянов, Б. В. Как вы яхту назовете... (об онтологической сущности и особенностях жизнедеятельности учреждений дополнительного образования детей) / Б. В. Куприянов // Управление школой. – 2008. – № 14. – С. 43–47.
8. Мануйлов, Ю. С. Средовой подход в воспитании / Ю. С. Мануйлов. – 2-е изд., перераб. – М.; Н. Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 2002. – 157 с.
9. Мудрик, А. В. Общение в процессе воспитания: учебное пособие / А. В. Мудрик. – М.: Педагогическое общество России, 2001. – 320 с.
10. Мудрик, А. В. Социальная педагогика: учеб. для студ. пед. вузов / А. В. Мудрик / под ред. В. А. Сластенина. – 5-е изд., доп. – М.: Издательский центр «Академия», 2005. – 200 с.
11. Смирнов, С. Н. Символика как средство воспитания патриотических чувств (на опыте воспитания в кадетских корпусах): монография / С. Н. Смирнов / под ред. Б. В. Куприянова. – Кострома: Авантитул, 2008. – 110 с.
12. Фельдштейн, Д. И. Социальное развитие в пространстве-времени детства / Д. И. Фельдштейн. – М.: Московский психолого-социальный институт, Флинта, 1997. – 158 с.



**В. И. Филатов**

## **ОБ ОСНОВАНИИ УМОЗРИТЕЛЬНОГО КОНСТРУИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВА**

В статье автор исследует роль природы в становлении и развитии общества. Обосновывается, что естественные отношения определяют формирование природы человека и тем самым являются основанием становления и развития общества.

In this article the author investigates the role of the nature in the becoming and development of society. The author proves that the natural relations predetermine the human nature and thus are the grounds for the becoming and development of society.

События, произошедшие в конце XX века, показали кризисное состояние науки об обществе. Современная общественная мысль не смогла предсказать развал СССР и социалистического лагеря, конец «холодной войны», объединение Германии и многие другие события. Работа Ф. Фукуямы «Конец истории», призванная отразить победу западного либерализма, только подчеркнула состояние кризиса западной общественной науки. Кроме того, современное обществоведение не может ответить на вопрос о причинах происходящих событий, сводя их к единому основанию – кризису современной цивилизации.

В наибольшей степени рассматриваемый кризис свойственен нашей общественной науке. Наши последователи либерализма (что не удивительно) и особенно (а это парадоксально) представители оппозиции до сих пор оперируют понятиями и категориями исторического материализма, отражающими содержание исторической эпохи в лучшем случае первой половины XX века.

Для нас особое значение имеет фраза Ю. В. Андропова о том, что «Мы не знаем общества, в котором живем». Проблема изучения природы нашего российского общества трансформируется в более глобальную проблему: «Мы не знаем мира, в котором живем и законов, на основе которых этот мир совершает свое качественное изменение.

Понимание природы нового качественного состояния современного общества невозможно на основе старой методологии, и в то же самое время новая методология исследования должна основываться на прежней, показавшей свою эффективность в исследовании явлений прошлой эпохи, преодолевая при этом ее ограниченность».

Такой ограниченностью марксистско-ленинской методологии, с нашей точки зрения, является игнорирование фундаментальной связи человека, общества и природы. Как известно, отношения человека (общества) и природы определяются процессами адаптации и деятельности, созидания «второй» природы.

В современной общественной науке до сих пор доминирует социальный подход к исследованию общественных явлений. Основой его является письмо Маркса Руге от 13 марта 1843 года, в котором Маркс пишет: «Афоризмы Фейербаха не удовлетворяют меня лишь в том отношении, что он слишком много напирает на природу и слишком мало на политику». Маркс рассматривает общество как некую самодостаточную целостность, которая, возникнув, развивается по своим внутренним законам. А природа является только условием существования и развития общества, поставляя ему вещество, энергию и информацию, составляя тем самым его производительные силы, которые, в свою очередь, воздействуют на производственные отношения. Из этого положения вытекает технократизм марксизма, определяясь через приоритет материального производства по отношению к общественному развитию. Маркс в соответствии с традицией классической философии и науки возводит «особенное» в ранг всеобщего, которое и становится основой дальнейшего исследования. Здесь мы видим уход от принципа конкретности. Является ли это недостатком самого Маркса, который сосредоточился на исследовании западноевропейской цивилизации, или его последователей, которые абсолютизировали выводы Маркса, распространив их на все человечество. Не в этом суть дела, а в том, что, приняв за основу социальные отношения (политику), мы тем самым оторвали общество от его природной основы, которая до сих пор определяет сущностные черты конкретных социально-этнических образований. Человечество существует не в виде некоего единого целого, а через множество социально-этнических образований, находящихся в разных природных условиях. Главной задачей этих объединений является задача выживания, и для решения ее любая социальная система так же как и конкретный человек, самоорганизует себя через создание тех свойств и характеристик, которые призваны оптимальным образом решить стоящую перед людьми задачу выживания в соответствующих условиях. Поэтому именно воздействие при-

роды на человека и конкретное сообщество определяет существование многообразия человеческих сообществ.

Обратимся к России, точнее к анализу ее национального менталитета. Национальный менталитет можно определить как присущую определенной национальной общности совокупность стабильных рациональных и иррациональных особенностей, коллективных представлений о себе и окружающем мире, специфического склада мышления и чувств, ценностных ориентаций и специфических установок, предрасудков, мнений и верований. Менталитет включает не только субъективную сторону жизнедеятельности народа, которая связана с особенностями его внутренней душевной жизни, но, что самое главное, объективную сторону, связанную с опредмечиванием данных особенностей в социальной организации и культуре народа. Менталитет является своеобразной призмой, сквозь которую индивид смотрит на себя и окружающий мир.

Объективный и глубокий анализ русского менталитета был проведен немецким исследователем В. Шубартом, который проводит сравнение западноевропейского человека с русским. «Европеец не только эмпирический, – пишет В. Шубарт, – но и метафизический эгоист, комическая монада, отделившаяся от враждебной ей среды и защищающаяся от нее...» [1, с. 123]. Шубарт отмечает, что когда западный человек смотрит на ближнего, то у него возникает ощущение врага. Основой этого ощущения является убеждение о том, что он является хозяином этого мира, который дан ему Богом, и он убежден, что должен исполнить свою роль через насилие, через подчинение другого. Шуберт подчеркивает, что европеец добр и отзывчив вопреки своей натуре и ему намного труднее, чем русскому быть им. Он таков из повиновения давящему на него категорическому императиву. Поэтому доброта и самоотверженность западного человека являются следствием победы морально осознанной воли над бессознательным.

Эгоистическому мироощущению западного человека противостоит чувство всеобщности, братства, присущее русскому человеку. В. Шубарт пишет: «Русский переживает мир исходя не из «я», не из «ты», а из «мы» [1, с. 126]. Ему присуща способность ощущать во всех людях присутствие некоего неделимого целого, которое объединяет его с ними. Поэтому русский способен искренне радоваться счастью других или глубоко печалиться их горю. Русских таинственным образом изначально объединяет некая духовная связь, когда на Западе люди могут быть знакомы всю жизнь, но даже другу не решаются раскрыть свою душу.

Поставим вопрос: в чем причина происхождения и существования отмеченных выше качеств у разных народов? Ответить на этот вопрос, основываясь на специфике культуры того или иного народа, невозможно, ибо сама культура (второй мир) производна от человека и этноса, которые творят культуру своего бытия, придавая ей изначально свойственные им ценности и характеристики, подчиняясь общему принципу деятельности: «Бог творит человека по своему образу и подобию».

Ответить на поставленный вопрос можно, исходя из приоритета естественных отношений – отношений между природой и человеком. Однако при этом надо иметь в виду, что основная и фундаментальная цель любого народа, и в том числе человека, определяется его стремлением выжить в данных природных условиях.

Изложим понимание этого вопроса А. М. Ковалевым. Ковалев считает, что в основу анализа общества необходимо положить естественные отношения природы и человека. Причем именно они определяют устойчивое многообразие форм социального бытия и неоднозначность исторического процесса развития регионов. Он доказывает, что в основе отношений «природа – человек» лежит диалектика прибавочного и необходимого труда [2].

А. М. Ковалев доказывает, что в России не могло быть широко распространенного рабства в силу того, что необходимый труд раба составлял большую часть созданной им стоимости. Кроме того, он доказывает, что оптимальной формой приспособления к существующим природным условиям является общественная (государственная) форма собственности, когда на лицо реальная возможность сконцентрировать в одних руках материальные ресурсы и сосредоточить их для решения фундаментальных и неотложных проблем, а не частная собственность с ее системой налогов. Поэтому действительным основанием социальной жизни является процесс взаимодействия общего интереса и частного. Действительно, одной из особенностей исторической России является положение, согласно которому на проводимые в России реформы экономического, политического и социального характера всегда не хватало необходимых материальных ресурсов. И только в СССР при господстве общественной формы собственности хватало на оплату образования, медицины, космоса, нужд армии и т. д.

В конечном итоге А. М. Ковалев делает следующий вывод: «... новые социальные отношения (формы собственности), политический строй (я бы добавил еще и образ жизни, и культуру), а также общественное сознание не есть прямой и непосредственный продукт производительных сил. Скорее всего, они являются продуктом естественных отношений (соотношением между общими интересами всего общест-

ва, интересами индивидов, а также подсознания, которые меняются под влиянием новых сложившихся социальных условий» [2, с. 54].

Разделяя взгляды А. М. Ковалева на влияние естественных отношений на развитие общества, я все же хотел бы обратить внимание на приоритет естественных отношений, которые складываются на основе непосредственной связи природы и человека. Дело в том, что оставаясь наедине с природой, индивид не только осознает меру своих собственных возможностей на выживание в данных конкретных условиях, но и осознает оптимальную меру соединения своих усилий с усилиями других индивидов. Первоначально формируется сам индивид, которому присуще осознание способов и возможностей своего выживания в конкретных природных условиях, и только сформированный индивид (личность) проектирует и создает необходимый ему образ жизни, со свойственными ему производственными отношениями и духовной атмосферой.

Обратимся еще раз к работе В. Шубарта. Немецкий историк пишет: «Идеалом личности на Западе является сверхчеловек, на Востоке всечеловек» [1, с. 141]. Различие этих индивидов в том, что сверхчеловек стремится к возвышенному, к самоутверждению из жажды власти, всечеловек в своем стремлении основывается на любви, которая соединяет его с другими индивидами, таинственным образом вбирая в себя большую часть окружающего мира. Шубарта в этом поддерживает З. В. Сикевич, а именно в том, что преобладающим стереотипом поведения русских по отношению к другим народам является исключительная терпимость к чужому, нередко даже в ущерб самим себе [3, с. 24].

Суть приводимых положений, с моей точки зрения, состоит в том, что индивид в процессе непосредственного взаимодействия с природой вырабатывает и осознает некий идеальный тип человека, личности, который оптимальным образом решает проблему своего выживания в данных конкретных условиях окружающей среды. Поэтому природа человека возникает и формируется главным образом под влиянием естественной среды обитания и выражает ее особенности. Что касается второй природы, так она создается уже обществом. При этом подчеркнем, что необходимый труд, связывающий человека с природой, является субстанцией общества, а прибавочный – той силой, которая определяет темп общественного развития.

Отталкиваясь от этого конструкта, индивид формирует свою среду обитания по принципу «каков человек – таков и мир его существования», порождая тем самым *первичные* социальные отношения, в основе которых лежит взаимоотношение общих и частных интересов.

Это взаимоотношение возможно лежит в основе вопроса происхождения и различия нравственности и морали, которые во многом определяют содержание духовной атмосферы. Сфера нравственности формируется путем накопления совокупного опыта всего человечества и определяет условия выживания или оптимального развития человеческого рода как целого через гармонию индивида и общества. Мораль же основывается на частном интересе и всегда имеет социально-групповой характер, она всегда исторична. Поэтому общество всегда ожидает соблюдения нравственности индивидами, но всегда требует блюсти мораль. Пожалуй, вклад восточных народов в формирование нравственности является большим, чем западных, если так можно сказать.

И еще один аспект хотелось бы выделить в данной статье. Непосредственное взаимоотношение индивида к природе определяет не только представление об идеальном индивиде, что было отражено в мифологии, но и формирует основы общей идеи сосуществования и развития того или иного этнического сообщества. Эта идея вытекает из менталитета народа и ставит перед ним важнейшие проблемы его бытия, на протяжении всего его исторического развития, такие, как проблемы его предназначения и смысла существования. Сколько уже говорили о сущности и содержании русской национальной идеи. Данная идея формируется на основе всечеловечности русского менталитета и является важнейшим социокультурным следствием его развития. Ее основные черты, которые уже не раз подчеркивались многими исследователями, – это конкретно-национальное отображение общечеловеческой нравственности и миссионерский характер, провозглашающий идею спасения человечества через самопожертвование. «Можно без преувеличения сказать, – пишет В. Шубарт, – что русские имеют самую глубокую, по сути всеобъемлющую национальную идею – идею спасения человечества... Идея спасения мира – это выражение братского чувства и всечеловечности в масштабе мировой политики» [1, с. 194–195]. Для русских смысл национального бытия состоит в том, чтобы созреть в своем развитии для решения глобальных мировых проблем, что и определяет идеократичность русского национального сознания.

Мессианская идея спасения мира русскими многообразна в конкретно-исторических формах своего проявления. «При царском дворе она облачается в самодержавные одежды, у славянофилов – в религиозно-философские, у панславистов – в народные, у анархистов и коммунистов в религиозные одежды» [1, с. 194]. Сейчас в основе русской национальной идеи лежит идея спасения не только русского народа, но и всего человечества в условиях истощения природной среды.

И последнее, рассматривая историю становления и развития жизни на Земле, можно сделать вывод о проявлении двух тенденций развития жизни. Первая тенденция – это развитие природы на основе приоритета общего над единичным, вторая – это развитие общества, когда определяющей и доминирующей силой является частное, единичное.

Таким образом, естественные отношения, формирующиеся в непосредственном взаимодействии природы и индивида, являются фундаментальной основой конструирования общества в его многообразных формах проявления.

#### *Библиографический список*

1. Шубарт, В. Европа и душа Востока / В. Шубарт; пер. с нем. – М.: Альманах «Русская идея», 1997. – Вып. 3.
2. Ковалев, А. М. Человеческое сообщество на рубеже столетий / А. М. Ковалев. – М., 2008.
3. Сикевич, З. В. Национальное самосознание русских (социологический обзор): учебное пособие / З. В. Сикевич. – М., 1996.



## В ДИСКУРСЕ RE-LIGIO...



**Д. А. Гаврилов**



**С. Э. Ермаков**

### **НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ПОДХОДОВ К ИЗУЧЕНИЮ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ ДОХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ СЛАВЯН**

Сультурное наследие не ограничивается только сохранившимися с древних времен предметами материальными культуры. В Конвенции ЮНЕСКО говорится о существовании нематериального наследия, которое включает в себя представления людей прошлого, их видение и знания об устройстве мира, обычаи и пр. Мы уверены, что древние традиции являются такого рода наследием, и исследования дохристианских верований являются дальнейшими шагами в познании нематериальных оснований современной культуры.

Cultural heritage is not limited to material manifestations, such as monuments and objects that have been preserved over time. UNESCO convention states that there's an intangible heritage, including the vision and knowledge about the Universe, customs etc. We're sure that the ancient tradition is also such kind of heritage and research the "footsteps" of a pre-christian beliefs like a part of the intangible base of a modern culture.

Сегодня не только в науке, но и в «массовом сознании» распространено суждение о малости дошедших до наших дней следов языческого миропонимания. Но, даже стремясь оставаться на сугубо научных позициях, безоговорочно соглашаться с ним не стоит. Мало осталось того, что мы можем однозначно истолковать как «языческое» и считать его сохранившимся со времён распространения среди славян природной веры. Однако сведений для обобщения, сопоставления и восстановления в достаточно целостном виде древнего миропонимания и, следовательно, основ веры наших предков достаточно. Дело за

умением и желанием извлечь таковые сведения из источников. Делать это нужно непредвзято, избегая бездоказательных утверждений в духе псевдооткровений.

Возможно, стоит вначале выстроить общую «матрицу», своего рода структурный каркас того, какой она могла быть, – на основе сопоставления с тем, что нам известно о природной вере вообще, о ключевых представлениях людей прошлого, о реалиях их жизни – и вот на таком фундаменте выстраивать собственно реконструкцию. Иначе говоря, вместо привычной дедукции (введённой ещё Роджером Бэконом) прибегнуть к индукции, не забывая, конечно, выполнять перекрёстную проверку.

Число людей, интересующихся славянской мифологией и духовной культурой вообще растёт на глазах. Но среди них нет единства, зато есть огромное количество споров, чаще всего агрессивных и бесплодных. Причина такого их количества, если отбросить низменные душевные устремления отдельных личностей и их слабости, в неграмотности и некомпетентности спорящих, в незнании ими правил ведения научных исследований и т. п.

Вторая же причина, на наш взгляд, в своеобразном подходе к частностям и склонности, в конце концов, теряться в них. Обсуждение того, сколько горшков и как именно следует разбить в обрядовых целях при тех или иных обстоятельствах, сколько и в каком порядке выпить чарок хмельного и т. д., – несомненно, достойное дело. При условии, что мы *знаем, зачем вообще нужно* разбивать эти горшки и пить это хмельное.

Думается, вот какого подхода не хватает сегодня: основанного на ключевых понятиях традиционного мировосприятия, исполненного не откровений, а содержательного смысла, глубоко практичного, опирающегося на древнейшие слои памяти и в то же время способного развиваться, соответствовать современным условиям.

Поэтому нам представляется важным вести разыскания именно в направлении определения упомянутых «ключевых точек», осмысливать то, как их представляет себе человек, живущий по обычаю. Собранные сведения можно и нужно рассматривать пристрасно, выделяя в них поздние наслоения и заимствования. Имея в наличии запас «первооснов», «набор понятийных смыслов», мы получим удивительную возможность выстроить, восстановить на получившейся основе и недостающее.

При внимательном чтении мифов всякий раз удивительным образом открываешь всё новые и новые смысловые их оттенки. Порою для этого вовсе не требуется погружаться в экстатический транс и изобраа-

жать из себя шамана, а достаточно просто бросить незамутнённый взор на страницы печатного текста. Затем оглядеться вокруг и *увидеть* то, как и почему именно мир представлялся нашим предкам именно таким, а не иным.

И тогда оказывается, что и речь не может идти о «примитивности» древних воззрений и способов объяснения мира. Допустимо лишь говорить о том, что люди прошлого видели мир иначе...

Стоит кратко напомнить некоторые значимые черты древнейшего миропонимания:

- осознание неотделённости человека (и людей) от мироздания в целом (подробнее см.: Косарев, 2008), убеждённость в глубинном единстве всего мироздания;

- чёткое, хотя и по-разному проявляющееся в разных культурах, разделение мира и всего сущего на противоположности, которые в то же время являются неразрывными частями единого целого и не могут выжить друг без друга (так называемые бинарные оппозиции);

- вера в существование «сверхъестественных» существ, чьи возможности превышают возможности отдельного человека (боги, духи). Мир в целом чаще всего рассматривается как манифестация единого божества, как нечто неотдельное от него. Впрочем, в языке важно, что и человек может подняться до их уровня, встать с ними наравне, а то и превзойти (таковы легендарные отшельники в индуизме);

- убеждённость в существовании законов (принципов, установлений), которым подчиняются все части мироздания, в том числе и высшие существа (боги, духи). Зачастую эту убеждённость с формальной точки зрения, видимо, нельзя даже рассматривать как религию;

- принятие существования возможности волшебным путём влиять на мир и процессы в нём, от личного блага до макропроцессов, одновременно представление о том, что эта возможность накладывает на человека те или иные ограничения. Именно в таком представлении, а не в неких сверхвозможностях человека кроются основания древнейшей магии;

- особая роль ритуалов и праздников, которые понимаются как необходимость содействия богам в деле поддержания закона и миропорядка, передаются из поколения в поколение и не могут быть изменены. Отсутствие «бессмысленных» действий. Суетные поступки людей преходящи, а творения богов подчинены иному ходу событий. Также и то, что совершенно людьми в подражание богам, божественным переводеаниям (образцам), приобретает иную ценность;

- отсутствие претензий на абсолютную истину, допущение разных взглядов на неё. Боги (духи) одних могут быть более слабым, нежели

боги (духи) других. Но и те, и другие вторичны по отношению к чему-то более общему, отстранённому от «суетных дел».

Для нас эти мировоззренческие установки служат своего рода ключами к пониманию корневых основ различных мифов. Осмыслить их можно, если подходить к ним с разных сторон, непредвзято и нетенденциозно. Дошедшие до нас предания многослойны и могут быть непротиворечиво истолкованы с нескольких точек зрения. Собственно на этом отчасти строится и мифологический символизм. Например, какое-либо древнее образное представление можно понять как описание одной или нескольких вполне конкретных реалий окружающего нас мира (типичный пример подобного подхода – метеорологическая школа в мифологии). Одновременно мы можем осмыслить их и как некие сугубо психологические феномены (здесь на ум приходят труды К. Г. Юнга или С. Грофа). Вместе с тем миф в силу своей всеохватности не является ни тем, ни другим. Или, что столь же справедливо, и тем, и другим. А также ещё тем, чего мы до конца не знаем и что невозможно в полноте осмыслить в рамках исторических или естественно-научных знаний.

Невзирая на громадное число научных или околонучных (не говоря уже о псевдонаучных) трудов по мифологии, до сих пор отсутствует некий объединяющий и в то же время внутренне непротиворечивый подход. Остаётся надеяться, что когда-либо он будет создан, ибо основы такового заложены, на наш взгляд, в трудах ряда учёных, например Е. М. Мелетинского, М. Элиаде или М. Ф. Косарева.

Пока же этого не произошло, мы полагаем справедливым придерживаться сложившихся правил поисков глубинных оттенков тех или иных мифов, памятуя о том, что понять их, не учитывая изложенные выше особенности, не представляется возможным. И в любом случае «внутренние откровения» кого бы то ни было не приведут к действительному пониманию сущностных сторон преданий, особенно в случае, если их носители напрочь стремятся перечеркнуть то, что уже известно и собрано многолетним трудом десятков историков, этнографов, археологов.

Время и пространство – основополагающие понятия при описании мира в той или иной культурной традиции. Но зачем нам сегодня, помимо сугубо познавательного интереса, углубляться в древнейшие представления о мироздании, свойственные нашим предкам? Ведь мы не можем не понимать, например, что Земля не плоская, что Солнце – звезда, одна из многих, причём особо не выдающаяся. Равно как мы, скорее всего, согласимся: Мирового древа именно как «суперрастения» нет. Это удачная, чрезвычайно ёмкая метафора. Но... бесполезна

ли она? Только для сторонника механистического подхода к окружающему...

«По мере развития наук наш мир становится всё менее человеческим. Человек ощущает себя изолированным в космосе, поскольку его связи с природой разорваны, а эмоциональное «подсознательное единение» с явлениями природы утеряно. ... Нет больше связи с природой, нет и той глубоко эмоциональной энергии, возникавшей от этого символического единения» [15, с. 95].

О ещё одной составляющей этой же проблемы мы говорили в наших предыдущих работах неоднократно (см. список литературы). Речь идёт о разрыве между тягой к священному и «профанным» укладом современной жизни, метко подмеченной ещё одним выдающимся учёным, М. Элиаде.

Лозунг «назад, к природе» в нынешних условиях едва ли возможен, а воплотить эту идею в действительность можно только в виде явного или скрытого бегства. Так будет продолжаться до тех пор, пока не произойдут некие существенные сдвиги в общественном сознании. Если они, конечно, вообще произойдут.

Однако остаётся иной путь – изменение себя и противодействие личной оторванности от живого космоса. В этом случае, поскольку человеческое мышление в значительной мере строится на основе архетипов, тем более уместно внимание к мифологии как их наиболее яркому выражению. Возвращение к природе – задача скорее мировоззренческая и психологическая. Думается, для её решения уместно и обращение к тем или иным прикладным приёмам, которые позволят современному жителю города пережить, а в идеале и закрепить это удивительное чувство единения с миром.

Миф – совокупность неких сведений, информация, зашифрованная особым образом, свод традиционных установлений, изложенных в виде символов и т. д. Он может быть рассмотрен как культурный код (или знаково-образный текст), понятный тем, кто знает к нему ключ. В данном случае таковыми могут выступать носители мифологического сознания. Осмелимся думать, что владение подобными ключами играло существенную роль в обмене знаниями в древних обществах. Да, собственно, других способов обмена ими и не существовало – только образно-символическая передача.

«Благодаря культурной традиции космологическая модель мира с не основными мироорганизующими параметрами во все эпохи присутствует в общественном сознании людей как некое хранилище метафизических смыслов миропорядка и в различных формах воплощается в социальной практике и социальных отношениях. Такими формами

выступают языческая обрядность, лежащая в основе всех народных культур; идеалы и принципы всех мировых религий, народные сказки, детская субкультура, организация социального пространства, сюжетные мотивы массовой культуры, семантика изобразительного искусства, структурное содержание социальных утопий и др.» [1].

В прошлом, скорее всего, существовали разные культурные коды для разных групп населения. То есть, помимо очевидных различий по общественному положению, то есть вертикальных, отмечена и «иерархия» горизонтальная – основанная на гендерном или профессиональном различии [см., например: 13]. С учётом затруднённости информационных связей между удалёнными областями естественно ожидать немалых различий в деталях таких знаковых кодов, их многочисленности. Это объяснит, например, и отсутствие единого мифа о творении мира у славян и бессмысленность потуг его воссоздания. Также в определённой среде и в разное время возникают и «профессиональные» космогонические мифы. Однако «...некоторые типы мышления стали, похоже, совершенно чуждыми большинству наших современников» [2, с. 87].

Говоря о мифе в контексте отражения им пространства как одной из составляющих мироздания, мы оказываемся в некотором затруднении. Миф – не только и не столько символ, как полагал А. Ф. Лосев.

«Одна из важнейших функций мифа – способствование нахождению человеком своего места-в-мире, формирование его путем моментального схватывания-осознания, заставания себя-в-мире в определенном месте и в определенной ситуации, раз и навсегда данным. Миф – способ вписывания себя в мир, нахождение в нем своего топоса, изначально и естественно человеку присущего (топос человеческого – «естественное место» человека). Способ вписывания – отождествление себя со своим местом-в-мире и собственно с миром (предельный случай – мифологема тождества микро- и макрокосма). Миф, в том числе миф о происхождении, есть способ этого отождествления» [12, с. 84].

Почему интересен именно древнейший пласт мифа? Если обратиться вновь к параллелям из области психологии, он в известной степени тождествен моменту индивидуации, тому, можно сказать, катарсису, который испытывает человек в миг осознания себя как думающей, мыслящей личности. При этом личности не только отдельной, но и такой, которая является частью сообщества (семьи, рода, племени или иного объединения людей). Именно в таком соединении человек и становится тем, чем он в значительной степени является: отдельной индивидуальностью и частью большего целого.

Полагаем, подлинный – если угодно, изначальный – миф оказывается тем инвариантом, который органично, естественным образом объединяет несоединимое, позволяя находить взаимосвязь множества процессов и явлений. Это, с одной стороны, позволяет отличить обрывки мифов и доподлинно архаичные мифологические сюжеты от современных подделок под них, а с другой, – открывает возможность проследить те или иные реалии окружающей действительности, осмысление которых приводило к складыванию мифа.

Вообще объяснение появления мифа какой-либо одной причиной скорее всего бесперспективно. Миф описывает совокупность явлений, которые представляются в рамках мифологического сознания связанными между собой, пусть даже с точки зрения научной они не родственны.

Хотя «в основе мифа, так и в основе так называемой научной данности лежит некоторый изначальный, первичный, более или менее или же совершенно скрытый таинственный факт, исходный момент – «вещь в себе», «изначало» [8, с. 13], миф и наука многое видят разным.

Мы понимаем: можно сколь угодно точно восстанавливать мифы и собрать огромное количество более или менее достоверных цитат из первоисточников, однако без постижения обычая на деле, на собственном опыте всё это так и останется спекулятивными отстранёнными рассуждениями. Не случайно всё шире развивается движение так называемой исторической реконструкции, причём от по сути ролевых игр «в рыцарей» всё большее число его участников приходит к необходимости более глубокого проникновения в материальную культуру и духовный мир народов прошлого, в том числе и методом полного погружения, исторического эксперимента на серьёзной научной основе. Также и экспериментальная археология движется путём воссоздания условий жизни прошлого путём их моделирования и последующей репрезентации в виде результатов экспериментов. Однако в части культуры нематериальной это сделать гораздо сложнее, хотя именно без неё понимание древних, да и современных обстоятельств бытия человеческих сообществ невозможно.

В наших работах мы пытаемся соединить разные способы и подходы к описанию предмета наших изысканий, представлениям о пространстве и времени традиции: и исследовательский, и образно-мифологический, и прикладной. Естественно, их не следует смешивать, не случайно они зачастую отделены друг от друга и визуально выделены в тексте. Однако мы полагаем, что нет у нас иного способа хотя бы приблизиться к полноте мироощущения и пониманию важнейших составляющих традиционной культуры, кроме как постараться

воссоздать то мифологическое мышление, которое было присуще нашим предкам.

Предлагаемый подход имеет и практическое следствие, ибо, на наш взгляд, позволяет осмыслить онтологические истоки современных процессов, их скрытые психологические и социопсихологические «посылы». Следовательно, помогает вычлнить движущие силы будущего.

### Библиографический список

1. Василькова, В. В. Синергетика и архетипические коды социальной самоорганизации / В. В. Василькова // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-традиция, 2002.
2. Генон, Р. Символы священной науки / Р. Генон. – М.: Беловодье, 2002.
3. Гаврилов, Д. А. Боги славянского и русского язычества. Общие представления / Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков. – М.: Ганга, 2009.
4. Ермаков, С. Э. Опора Мироздания. Мировое Древо и Скала Вре́мён в традиционной культуре / С. Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов. – М.: Ганга, 2009.
5. Ермаков, С. Э. Напиток жизни и смерти. Мистерия Мёда и Хмеля / С. Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов. – М.: Ганга, 2009.
6. Ермаков, С. Э. Время богов и время людей. Основы славянского языческого календаря / С. Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов. – М.: Ганга, 2009.
7. Косарев, М. Ф. Основы языческого миропонимания. По сибирским археолого-этнографическим материалам / М. Ф. Косарев. – М.: ИЦ «Слава!», 2008.
8. Ильин, В. Н. Шесть дней творения / В. Н. Ильин. – Париж, 1930.
9. Мелетинский, Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении / Е. М. Мелетинский // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 68–133.
10. Манифест языческой традиции (в русском и английском переводах) / Д. А. Гаврилов [и др.] // Северная Традиция. Священный остров Руян. – М.: Изд-во «Социально-политическая мысль»; НИО «Северный ветер», 2008. – С. 284–318.
11. Русское языческое мировоззрение: пространство смыслов. Опыт словаря с пояснениями / сост. Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков – М.: Ладога-100, 2008.
12. Саврасов, Л. В. Миф как структура глубинного воображаемого / Л. В. Саврасов // Виртуальное пространство культуры: материалы научной конференции 11–13 апреля 2000 г. – СПб.: <http://anthropology.ru/ru/partners/psociety/index.html>. Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 83–84.
13. Элиаде, М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / М. Элиаде. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999.
14. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 2005.
15. Юнг, К. Г. Дух Меркурий / К. Г. Юнг. – М.: Канон, 1996.





**Д. А. Гаврилов**



**С. Э. Ермаков**

## **ТЕЗИСЫ К НОВОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ЧАСТИ «ОСНОВНОГО МИФА» ДРЕВНИХ СЛАВЯН**

Наиболее распространенной точкой зрения на так называемый «основной миф древних славян» является та, что объясняет причины дождя как битвы между Перуном и Велесом. Но мы считаем, что «основной миф» должен быть космологичным и показывать, как некоторые способы изменения состояния сознания древних людей могут привести к созданию другого мифа в русле индоевропейской традиции.

The most prevailing point of view at so-called "Main Slavic Myth" is that it gives an explanation for the reason of the rain like a result of a battle between Perun and Veles. But we think that the "Main Myth" must be cosmogonical and showing how some ways of changing a state of consciousness of ancient people could create another myth, consistent with all indoeuropean tradition.

Поиск корневых, основополагающих мировоззренческих подходов позволяет находить ключи к пониманию ряда утраченных составляющих нематериального культурного наследия (см.: Международная конвенция по охране нематериального культурного наследия, ЮНЕСКО, Париж, 17 октября 2003 г.). Общество «Северный ветер», в рамках которого в настоящее время мы проводим наши разыскания, как раз и занимается вопросами его изучения. В ходе исследований у нас сложилось понимание, что любые работы по сохранению и репрезентации нематериального культурного наследия древних славян невозможны без воссоздания основы, мировоззренческих подходов, которые повлекли за собой складывание такового наследия в том виде, как оно до нас дошло. Даже если восстановление возможно лишь частично и с некими допущениями, оно всё равно может стать опорой дальнейших разысканий. Лишь потом возможны либо «ревитализация... когда существуют убедительные доказательства, позволяющие реконструировать объект на-

следия на строго научной основе, когда традиция еще теплится, а если и угасла, то жива память о ней...», либо конструирование, которое предполагает «использование элементов материального и духовного наследия для создания новых объектов» [4, с. 124].

Ниже в тезисной форме представлены элементы «нового», то есть хорошо забытого старого, «основного мифа» древних славян (в рамках принятой научной парадигмы – «грозового мифа»). В развёрнутом виде с нашим исследованием можно ознакомиться в книге [2], полностью посвящённой одной из главных традиционных мистерий, мистерии Мёда и Хмеля. Стоит оговориться, что авторы вышли на «основной миф» по-юнговски бессознательно, совершенно не планируя его заново реконструировать, а всего лишь изучая схожие моменты бытия у разных индоевропейских народов.

У различных народов место средства, облегчающего (обеспечивающего) общение с богами или духами, занимали разные природные вещества или психотехники. По неким причинам у индоевропейцев таким средством стали алкогольные напитки.

На протяжении сотен лет индоевропейские пращуры нынешних славян, германцев, греков, иранцев и индусов кочевали по бескрайним землям Евразии или обживали те или иные области огромного континента. Эти области отличались условиями жизни, климатом и, естественно, животным и растительным мирами. Если принять в качестве рабочей известную гипотезу, что все индоевропейские народы так или иначе некогда «варились в едином котле», являются более или менее близкими родственниками, то не стоит удивляться тому, что после распада этой предполагаемой протообщности все они, как и их ближайшие соседи, сохранили схожие культы и навыки, в том числе связанные с приготовлением хмельных обрядовых напитков. Время и климат наложили свой отпечаток на их состав, название, вкус, но смысловое наполнение бытия и способы приготовления сохранялись веками.

Алкоголь и, соответственно, алкоголесодержащие напитки в разных своих воплощениях первоначально являлись одним из средств вхождения в изменённые состояния сознания. Скорее всего, хмельной напиток был открыт довольно рано, ведь достаточно просто оставить на несколько дней, скажем, болтанку из зёрен, чтобы началось брожение. Это брожение было уподоблено некоему таинственному превращению. Как и многим другим явлениям и процессам, ему были найдены символические подобию, описанные образным языком мифа.

Способность мифа описать через ряды подобию совершенно несвязанные, казалось бы, вещи и выявлять скрытые связи между ними поразительна. Так произошло и с хмельным питьём.

Напитки заняли особое место в обрядности. А ведь это чрезвычайно важная сторона вопроса – как потому, что в обряде нет ничего случайного, так и потому, что её понимание позволяет нам приблизиться к осознанию собственно глубинной основы миропонимания древних культур.

Вполне естественно, что у разных родственных народов преимущество отдавалось разным исходным продуктам, однако мёд и вьющееся растение (виноград, хмель) заняли в этом ряду первое и особое место. Почитание их восходит к древним ещё доземледельческим временам собирательства и в доступных нам проявлениях по сей день сохраняет черты разных общественных укладов.

И если одной из причин такого распространения стала способность содержащихся в них химических веществ вводить человека в особые состояния сознания, то традиционный подход полагает, что так открывается «иное зрение» (ср.: шаманское ритуальное опьянение у разных народов). Современная медицина с вероятностью девяносто девять процентов сочтёт все сопровождающие подобные состояния видения и откровения галлюцинациями, мы же, не будучи медиками, осторожно позволим себе допустить, что за этими видениями может скрываться и нечто ещё. Нечто совершенно иное. Возможно, *иная реальность*.

Люди прошлого были убеждены, что напитки со столь таинственными свойствами имеют божественное происхождение, то есть не просто обеспечивают связь с духами и богами, но и есть творение их «рук» и их собственность.

«Первейшим и основополагающим для всех ... мифических мировоззрений надо считать то, что люди мыслили себе небесный огонь и небесный напиток возникшими... в облаках таким же образом, как и на земле; причем, очевидно, что средоточием всего мировоззрения было получение огненной искры; лишь в дальнейшем к этому присоединилось и представление о напитке» [7, с. 253]. Действительно, священный напиток нередко сравнивали с небесным огнём или рассматривали как происходящий от него. Соответственно, его же и предлагали богам как часть жертвоприношений.

«Во всех религиях в жертву приносились еда и питьё (продукты собирательства, охоты, скотоводства или земледелия), поскольку люди верили, что охотничья удача, богатый урожай и хороший приплод скота посылаются свыше. «Пищевой» характер жертвоприношения отчётливо различим в русском языке: «жертва» – «жрец» – «пожирать». С точки зрения религиозного сознания, любая трапеза – это вкушение определённой пищи с определёнными людьми в определённое время и по определённым правилам, сочетающим запреты и обязательные

предписания. Это обусловлено тем, что, если человек будет есть пищу высших или низших существ, он выпадет из отведённого ему ряда, либо претендуя на то, чего недостоин, либо опускаясь в среду «нелюдей» [6, с. 15].

В то же время приведённое замечание следует отнести в большей степени к повседневной обыденности, но не к праздничной поре, когда люди – участники обрядов – уподоблялись божественным первопредкам, культурным героям, богам и, следовательно, могли себе позволить причаститься пищи или напитков, употребление которых в обычные дни было недопустимо. К их числу едва ли не в первую очередь следует отнести и обрядовые хмельные напитки.

В этом отношении уместно привести слова В. Н. Топорова: «Архаическим культурам известны два типа священного безумия, связанного с употреблением возбуждающих О[пьяняющих] н[апитков] (или крови), – безумие радостного, светлого приобщения к божественному и творческому или безумие деструктивного типа, ведущее к разединению, тьме, подавленности духа. Поэтому для целого ряда таких культур характерно особое внимание к ситуации порога, после которого священное и божественное опьянение (безумие) переходит в противоположное ему состояние, направляемое злыми силами.

Соответственно вырабатывались особые средства контроля и даже специальная пенитенциарная система. Наконец, в ряде культур вообще проводилось очень чёткое различие между О[пьяняющими] н[апитками] сакрального и возвышающего типа и О[пьяняющими] н[апитками] профанического типа, лишёнными благодатного действия (ср.: противопоставление сома – сура у древних индийцев, соответственно хаома – хура у древних иранцев или соотношение вино – сикер(а) в Библии)» [5, с. 257].

Можно допустить, что праздничное питье относится более к первому, говоря словами Топорова, «радостному» виду безумия.

По мере забвения обычая питья он видоизменяется настолько, что его сокровенный смысл оказывается почти совершенно забытым, настолько, что исследователи индоевропейских древностей полагают исходное предание о «напитке богов» полностью утраченным. Скорее всего, полностью восстановить полный образ хмельного и в самом деле невозможно. Однако с высокой степенью достоверности нами выделены основные черты такого мифа.

Жидкость, воплощением которой является хмельной напиток (приготавливаемый, в первую очередь, на основе мёда, а впоследствии и зерна), связана со смертью, рождением и центром Мироздания. При этом

Вселенная видится антропоморфным Сверхсуществом, Мировым Древом, или Горой.

По ряду свойств в такой «супержидкости» можно видеть средство достижения (обеспечения) бессмертия или лучшего посмертного бытия (нового воплощения).

Выстраивается довольно логичная система координат мифического пространства, где «ортами» этого пространства являются сок земли, стекающий с Горы или струящийся по Древу, – ключевая (из-под земли бьющая) или морская влага, кровь-руда, что движется по жилам Сверхсущества, и собственно хмельной напиток.

Хмельной напиток есть земное воплощение той Первичной воды, которая была «до появления всего» равно несущей Жизнь и Смерть в зависимости от того, кто, как и где вкушает её. То есть содержит в себе качества живой и мёртвой воды, каждая из которых способна к превращениям в свою противоположность. Он омывает мир. Он служит пищей (едой) богов и тот, кто владеет им, способен узреть невидимое и постигать неизвестное.

Наконец, сам напиток хранится в сосуде, который может быть понят как своеобразная «модель» Вселенной и на высшем уровне есть сама Вселенная. Сосуд может быть рассмотрен также как «идеальный» человек, или первочеловек. Поэтому в том числе сосуд (котёл, чаша и т. п.) является сосудом перерождения, имеющим важное значение для посвященных действий, а напиток оказывается еще и кровью (о, ужас!) такого Сверхсущества.

Именно совокупность перечисленных обстоятельств приводит к тому, что за обладание таким напитком идёт непрерывная борьба между богами Нижнего мира, которые некогда и открыли этот напиток, и между богами Верхнего мира, которые неким образом стремятся сами получить право распределять его.

Медовый напиток или его хмельной аналог принадлежит одновременно и «верху», и «низу» или «то верху, то низу». Если бог-громовник индоевропейцев преимущественно поддерживает установленный в Мироздании порядок и следит за мерою справедливости, то обеспечивает этот порядок другой не менее значимый и более древний бог, подлинный владетель хмельного напитка – повелитель Иномирья. Право обладания напитком составляет предмет споров между этими богами. Напрашивается осторожное подозрение: уж не в этом ли сущность того спора, противоречия между Перуном и Велесом, в котором порою и пытаются видеть «основной миф» славян?

В ранее опубликованных работах мы уже неоднократно высказывались в пользу той точки зрения, что основной миф должен «по фак-

ту» объяснять скорее космогонию, происхождение и устройство мира, а также причины появления и сущность человека [3]. Однако согласитесь, что предание о происхождении банального дождя, реконструируемое в качестве упомянутой «грозовой основы» Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым, не очень подходит на такую роль.

Если же допустить, что спор идёт о напитке жизни и смерти, «гаранте» бессмертия, то корни противоборства становятся куда более прозрачны. Спор из-за такого питья вполне достоин того, чтобы стать частью «основного мифа».

### Библиографический список

1. Гаврилов, Д. А. Боги славянского и русского язычества. Общие представления / Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков. – М.: Ганга, 2009.
2. Ермаков, С. Э. Напиток жизни и смерти. Мистерия Мёда и Хмеля / С. Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов. – М.: Ганга, 2009.
3. Русское языческое мировоззрение: пространство смыслов. Опыт словаря с пояснениями / сост. Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков. – М.: Ладога-100, 2008.
4. Каулен, М. Е. Роль музея в сохранении и актуализации нематериальных форм наследия // Культура памяти: сб. науч. статей – М.: Древлехранилище, 2003. – С. 124–125.
5. Мифы народов мира. В 2 т. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – Т. 2.
6. Савельева, О. Г. Концепт «еда» как фрагмент языковой картины мира: лексико-семантический и когнитивно-прагматический аспекты (на материале русского и английского языков): автореф. дис. канд. филол. наук. – Краснодар: КГУ, 2006. – 24 с.
7. Kuhn, A. Die Herabkunft des Feuers und des Gottertranks. – Berlin, 1859. – S. 253. Цит. по: Токарев С. А. Символика огня в истории культуры // Природа. – 1984. – № 9.



**М. В. Рабжаева**



**В. Е. Семенов**

## **СОВРЕМЕННАЯ ЦЕРКОВНАЯ ЛЕКСИКА: ПРОБЛЕМА НОРМАТИВНОГО ПРОИЗНОШЕНИЯ И ЕЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ**

Работа о современной церковной лексике выполнена с позиций социологии языка. Авторы рассматривают основные тренды изменений, менявших функционирование церковной лексики в нашем обществе. Проблема функционирования церковной лексики рассматривается как проблема выработки нормативного образца произношения ввиду утраты к концу XX века произносительной традиции. Авторы показывают на сосуществование в современном российском обществе двух конкурирующих вариантов произношения: светского и клирического. В статье рассматриваются социальные последствия нарастания вариативности нормативного произношения церковной лексики и указываются возможные варианты развития данной ситуации.

The summary: the branch accessory of work is the sociology of language. Authors consider the basic trends of changes of church lexicon in our society. The problem of functioning of church lexicon is considered as a problem of production of the standard sample of a pronunciation. Authors indicate coexistence in modern Russian society of two competing variants of a pronunciation: secular and clerical. In the article possible variants of development of the given situation are considered.

*Ключевые слова:* тренды изменения современной церковной лексики, актуализация лексических ресурсов, спонтанная форма речи, светский и клирический варианты произношения, социолект, региолект, стигматизация.

Своеобразие существования современной церковной лексики (ЦЛ) определяется историей существования церкви и православия в нашей стране. Можно указать на три основных тренда изменений, менявших ЦЛ. Эти изменения касаются как места ЦЛ в общеязыковом массиве, так и всех уровней массива самой ЦЛ: фонетического, словообразовательного, орфографического и даже графического уровней.

**Первый тренд:** изменения ЦЛ, обусловленные гонениями на церковь в XX веке. Речь идет о том, что в течение XX века место ЦЛ в современном русском языке менялось несколько раз, причем менялось кардинально. На рубеже XIX–XX веков ЦЛ была частью повседневной речи русского человека до революции, ибо «в прошлом вся жизнь человека от рождения до смерти была наполнена содержанием, отражающим мир православия и религиозно-церковной жизни. Простейшие богословские понятия, евангельские сюжеты, знания об устройстве православного храма, особенностях богослужения, названия икон, наименования церковной иерархии – эти и другие близкие им понятия пронизывали языковое сознание человека...» [5, с. 4].

Затем вместе с эпохой гонений на церковь произошел процесс удаления ЦЛ из общеязыкового лексического ресурса на периферию языка, периферию языкового сознания и периферию культуры. Удаление целого пласта ЦЛ – это результат внешнего искусственного воздействия. За годы советской власти массив ЦЛ был не только отодвинут на языковую периферию, а иногда практически вытеснен из языкового сознания. В тоже время часть ЦЛ, как отмечает Е. В. Какорина, подверглась своего рода секуляризации, то есть эта лексика подверглась разного рода семантическим трансформациям, когда весь объем значений сузился к одному смысловому варианту [3, с. 68]. Указанная семантическая трансформация привела к тому, что часть ЦЛ перешла в разряд клишированных беллетризов. Таким образом появились в языке храм науки, алтарь победы, апостолы мировой революции и т. д. Исследователь И. П. Прядко приводит такие примеры использования церковной лексики в ее искаженном, клишированом и переносном значении: «ТАССовское *благословение* останкинского митинга, покровительственное отношение к погромщикам в ЦДЛ... сделали очевидной ту сложную, двойную игру, которую власти ведут с разными видами национал-экстремизма» (Гражданское достоинство, 16.02.90); «Нет-нет да услышишь ныне о том, что «партия должна *покаяться*» (Правда, 28.05.90); «Можно говорить о *втором пришествии* правых в политику» (НТВ, Итоги, 19.12.99); «*Политическая исповедь* по телефону» (Гудок, 11.11.99); «Именно поэтому можно считать ТВ не разновидностью наркомании, а некоей квазирелигией. Как во всякой религии здесь есть не только своя *паства*, но и свои *жрецы*. И если *телепаства* большей частью даже не осознает, зачем и почему приникает к «ящику» <...>, то *тележрецы* и *телепроповедники* понимают свои функции, напротив, очень хорошо. Именно они восприняли и преподнесли пожар на Останкинской телебашне как некую вселенскую ката-



строфу, едва ли не сходную по значимости с разрушением *ветхозаветного храма Соломона*» (Завтра, 2000, № 36, с. 3) [4].

С начала 90-х годов XX века вслед за изменениями реалий жизни церкви в нашей стране, когда церковь стала выходить с периферии общественной жизни, начал происходить процесс включения ЦЛ в общеязыковой массив. Филологи называют это явление *актуализацией лексических ресурсов*, то есть процессом перехода лексических групп из периферии языка или из его пассивного фонда в активный лексический фонд. Таким образом, мы можем указать на тот факт, что ЦЛ в общеязыковом массиве в течение XX столетия несколько раз меняла свое местонахождение:

- к началу XX века и до эпохи церковных гонений ЦЛ являлась частью общеязыкового массива РЯ;
- с 1920-х годов и вплоть до начала 1990-х годов XX века ЦЛ находилась на периферии языка;
- с начала 90-х гг. и до сего дня ЦЛ входит в повседневную языковую практику (с разной интенсивностью для разных социальных групп).

Говоря о современном этапе бытования ЦЛ в русском языке, мы должны осознать, что актуализация ЦЛ, а отличие от актуализации любых архаизмов и историзмов отличается тем, что архаизмы уходили из языка гнездами, по мере изменения социальной реальности и ухода из обихода соответствующий понятий (явлений) предметов. Церковная же лексика и уходила из языка, и включалась в общеязыковой массив не гнездами, а пластами.

**Второй тренд:** изменения места ЦЛ в русском языке связаны с общими процессами секуляризации культуры. Когда мы говорим об этом тренде изменений ЦЛ, мы говорим о месте ЦЛ в русском литературном языке в рамках процессов секуляризации культуры, а не о месте церковно-славянского языка в светской культуре (при всем том, что параллели возможны и уместны). В социологии под секуляризацией культуры понимают, в самом общем виде, процесс автономизации общественных, государственных и культурных структур и институтов от власти церкви как социального института.

В рамках процесса секуляризации религиозная система мышления теряет свою значимость, а это означает, что автономизирующиеся области культуры вынуждены вырабатывать новый, светский, язык культуры, отличный от прежнего, синкретического языка. Процесс секуляризации привел к разделению единой синкретической русской культуры на светскую культуру, которая укоренилась в центре культурного поля, и на религиозную культуру, которая все больше уходила на периферию.

Таким образом, и ЦЛ вместе со всей религиозной культурой очень постепенно сдвигалась на периферию поля национальной культуры.

**Третий тренд:** изменения места ЦЛ в русском языке связаны с общеязыковыми изменениями. Сетования на языковые изменения конца XX столетия стали уже общим местом в риторике не только филологов, но и в речи каждого образованного человека. И действительно, практически не возможно не заметить языковые изменения; их динамика такова, что никого не оставляет равнодушным. Эти явления, выделенные и разведенные лингвистами, для социолога означают следующее: на рубеже XX – XXI веков, произошли некие языковые изменения, имеющие мало отношения к собственно его языковой сущности.

Начиная с 90-х годов XX века, произошли громадные изменения в практиках функционирования речевого поведения. Образовалось огромное поле функционирования так называемой спонтанной формы речи. Тут стоит пояснить, что долгое время лингвисты считали, что языковая система существует в двух «вариантах-измерениях»: письменная форма речи и устная форма речи. Причем, под устной формой речи понимали в основном своего рода «застывшие», предварительно заученные формы речи: театральная речь, речь дикторов, речь лекторов и т. д. К началу 60-х годов XX века лингвисты фиксируют существование особой формы устной речи, для которой вводится специальный термин *«спонтанная форма речи»*. Возникновение спонтанной формы речи обусловлено социальными причинами, прежде всего изменением характера общения, столь явно проявившимся к 60-м годам XX века. Указанные изменения характера общения проявились:

➤ *в увеличении темпа речи*, т. е. за единицу времени передается больше информации;

➤ *в изменении бытования устной формы речи* – появляются новые, ранее не существовавшие ниши бытования устной речи, в которых активизируются разные типы как публичного (митинги, поэтические вечера, диспуты, спичи, тосты и т. д.), так и личного общения (телефонное общение, исповедь, интервью, беседа с психоаналитиком и т. д.).

Произошедшие социальные изменения демократизации публичной жизни в 1990-е годы XX века привели к демократизации языка и, как уже указывалось, к образованию огромного поля функционирования спонтанной формы речи. Как отмечают исследователи: «...демократизация общества неимоверно расширила круг публично выступающих – в парламенте, прессе, на митингах и в других сферах массового общения. Свобода слова, понятая буквально и по отношению к манере выражаться, сломала все социально-этические запреты и каноны» [2, с. 4]. Демократизация жизни способствовала демократиза-

ции языка, что проявилось не только в расширении круга публично говорящих, что само по себе значимо, но и в том, что появились целые, ранее не существовавшие области функционирования публичной спонтанной речи (парламент, огромное количества FM-радиостанций), что обусловило востребованность дикторов, так называемых «говорящих» ведущих. Таким образом, мы отмечаем, что к рубежу XX – XXI веков изменилось само речевое поведение: изменился характер общения, появились ранее не существовавшие типы общения и места общения, в целом язык СМИ стал более естественным, уйдя от застывшего официального стиля. Все эти указанные языковые и социальные изменения в полной мере касаются и ЦЛ как части общелексического языкового фонда.

***Проблема функционирования церковной лексики как проблема выработки нормативного образца произношения***

ЦЛ существовала в течение практически всего XX века на периферии социального пространства и на периферии языка. Живых носителей произносительной нормы ЦЛ было с одной стороны мало, а с другой, и это принципиально(!), эти носители произносительной нормы ЦЛ отсутствовали в публичной жизни. Жизнь русской православной церкви в течение практически всего XX века проходила в подполье. ЦЛ использовалась только священнослужителями, незначительным кругом воцерковленных и очень узким кругом научных исследователей: историков, филологов, искусствоведов. ЦЛ, как и жизнь РПЦ, была terra incognita даже для искусствоведов-реставраторов.

В публичном пространстве отсутствовали священнослужители, в публичном пространстве отсутствовала религиозная тематика, а значит, в публичном пространстве ЦЛ не использовалась. При этом надо оговорить, что ЦЛ использовалась в научном дискурсе искусствоведов и филологов, потому что их предметное поле пусть и в редуцированных объемах, но все же предполагало актуализацию этой лексики.

Это приводило к тому, что для подавляющего большинства носителей русского языка ЦЛ в XX веке существовала исключительно в ее книжном, письменном варианте, поэтому к концу XX века в массе своей произносительная традиция ЦЛ была утеряна.

Когда мы говорим о произносительной норме, мы имеем в виду прежде всего норму ударения. Проблема ударений значительно обострилась в связи с возрастающей ролью публичной речи. Ведь с начала 1990-х годов образовалось огромное поле функционирования спонтанной публичной формы речи. В публичном пространстве мы слышим политиков, радио- и тележурналистов. Демократизация общества

неимоверно расширила круг публично выступающих – в парламенте, прессе, на митингах и в других сферах массового общения. Недостаточное владение нормами языка, со своей стороны, породило массу постоянно умножающихся ошибочных ударений.

Тут стоит отметить, что языковая норма есть результат практики речевого общения. Речевая норма отрабатывается, складывается в практике, затем она закрепляется в употреблении как узус. Затем происходит фиксация нормы, базирующейся на узусе, то есть происходит процесс «узаконивания» нормы в словарях, сводах правил, учебниках. Необходимо отметить, что речевая произносительная норма исторически подвижна, и в тоже время речевая норма устойчива и традиционна. Исследователи отмечают, что норма предельно осторожно открывает свои границы для инноваций: «Нормой признается то, что было, и отчасти то, что есть, но отнюдь не то, что будет» [2, с. 41].

Становление нормативного произношения происходит в результате выбора одного варианта из нескольких. Исследователи отмечают, что произносительная вариативность является залогом постоянного развития языка. При этом смена произносительной нормы другой нормой всегда проходит через этап, когда сосуществуют новая и старая нормы<sup>1</sup>. Произносительные нормы, как и любые языковые нормы, являются результатом выбора одного из многих произносительных вариантов<sup>2</sup>. Для нашего разговора важен тот факт, что произносительные варианты формируются под влиянием разговорной публичной речи. А мы уже говорили, что к началу XX века исследователи отмечают лавинообразное, шквальное возрастание вариантных форм и моделей.

Итак, ЦЛ вплоть до конца 90-х гг. XX века никак не присутствовала в разговорной публичной речи. Связано это конечно с тем, что церковь в публичной жизни нашего общества вплоть до 90-х гг. отсутствовала (или присутствовала) очень дозированно. По мере того, как цер-

---

<sup>1</sup> Пример: пионер – пион[э]р, беж – б[э]ж, кофе – коф[э], крем – кр[э]м. Кстати, это примеры социально обусловленных норм фиксировать периоды: 1) активного существования пион[э]р, б[э]ж, коф[э], кр[э]м; 2) сосуществования [e] / [э] и; 3) перехода к общелитературному произношению: пионер, беж, кофе, крем. Произношения пион[э]р и б[э]ж – в целом для речи старшего поколения, коф[э] и кр[э]м – ленинградская норма речи (постепенно уходит). В XX веке можно было наблюдать сосуществование всех трех указанных вариантов произношения.

<sup>2</sup> Фог ех: современная форма прилагательного «английский» еще в XVII–XVIII вв. была многовариантной: англинский, англиский, англицкий, аглицкий и др. Но постепенно к середине XIX века победил существующий произносительный вариант.

ковь становилась «видимой», обрела голос, то стала актуализироваться в публичном пространстве ЦЛ. С конца 90-х годов после того, как церковь прорвала информационную блокаду [6], в новостных репортажах появляются сюжеты о строительстве и освящении храмов, о возрождении приходов, интервью с Патриархом и рядовыми священнослужителями. В этих новостных сюжетах появляется церковная лексика: «...В храме служатся *панихиды*, проводятся *крещения* и *венчания*. Но для проведения богослужений в полном объеме необходимо восстановить *иконостас*, провести свет и отопление, восстановить роспись и внутреннее убранство *храма*... Ко всем, кому близки и понятны исторические и духовные ценности России, *настоятель* храма *священник* Петр Григорьев и его *прихожане* обращаются с просьбой оказать посильную материальную и *молитвенную помощь* в возрождении *храм*» (Народная газета, 25.12.99) [4]. Актуализация церковной лексики привела и к актуализации библеизмов в языке СМИ: «Но кровавые гонения на католиков, санкционированные из *логова Мамоны*, не взволновали «непогрешимого папу» (Наш современник, 1993, № 6, с. 96); «*Ничтоже сумняшеся* Зюганов называет договор ударом по обороноспособности России» (Радио России, 04.05.2000); «Президент Латвии *ничтоже сумняшеся* заявила...» (там же); «Очки давно уже перестали быть *притчей во языцех* как атрибут исключительно интеллигента» (Домовой, 1993, № 3, с. 46) [4].

В 90-е годы появляются первые статьи, в которых авторы сетуют на массовую безграмотность дикторов, ведущих и редакторов: «из эфира практически исчезла высокая лексика, а возвращение религиозно-церковной лексики сопровождается множеством ошибок (знамение, благословение, иконопись, вероисповедание и т. д.)» [2, с. 4]. Указанные ошибки как раз свидетельствуют о том, что публично говорящим персонам: дикторам, радио- и телеведущим, журналистам, политологам и т. д., ЦЛ не знакома, во всяком случае, не знакома в ее произносительном, а не книжном варианте. Публично говорящим светским людям, если они не воцерковлены, нелегко освоить произносительную норму ЦЛ, т. к. они никогда не слышали, как надо это произносить. Тут стоит подчеркнуть, что нормативный образец произносительной нормы есть результат не только рефлексии (чаще неосознанной), но и консенсуса, то есть это результат осознанного выбора более престижного произносительного варианта<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> For ex: пока выгнана престижность произношения, до тех пор этот вариант существует. К примеру: б[э]ж, коф[э], кр[э]м. К концу XX века эта произносительная оппозиция (б[э]ж, коф[э], кр[э]м – б[е]ж, коф[е], кр[е]м) уже не актуальна, не престижна и соответственно не воспроизводится.

Однако процесс «вброса» ЦЛ в нашу повседневность не сопровождался публичной дискуссией. ЦЛ существует в рамках «узусного» бытования норм, ориентированных на ту или иную эпоху. С 1990-х гг., т. е. с тех пор, как церковь появилась в публичном пространстве России, появились и сосуществуют два узуса, два производительных варианта:

- светский (появился первым, ибо изначально существовали только светские СМИ);
- церковный (в публичном пространстве появился позже).

Тут следует уточнить, что так называемый светский производительный вариант является результатом языковой пробы, то есть своего рода апробирования звучания незнакомой или смутно знакомой ЦЛ в публичном пространстве. Можно говорить о смутном знакомстве с ЦЛ, ибо она все же присутствовала на периферии языка в книжном варианте.

Ситуация публичного выступления ставит перед любым говорящим проблему произношения. Даже хорошо знакомая лексика подчас неправильно употребляется носителями языка при изменении по падежам, числам, и т. д. Если же лексика незнакомая или, вернее, знакомая только в ее пассивном, книжном варианте, то встает вопрос произношения. Для неопита в церкви, а таковых большинство, все равно, как употреблять то или иное слово. Человек употребляет новое незнакомое слово так, как его научили, а учат его или носители церковной традиции произношения ЦЛ, или же человек воспроизводит светский производительный вариант, транслируемый всеми светскими СМИ.

Ситуация воспроизводства светской производительной традиции ЦЛ чревата воспроизведением ошибок, возникающих в следствие религиозной некомпетентности, в следствие незнания ЦЛ. Таких примеров много и исправляются они просто, путем обращения к словарям.

Словарная норма	Неправильное употребление
ЗнАмение	ЗнамЕние
Иконопись	ИкОнопиеь
ВероисповЕдание	ВероисповедАние
Благословение	БлагослоВление
АпОкриф	АпокрИф
МироточИть	МирОточить
МирЯнин	МирянИн

Вместе с тем, есть немногочисленные случаи, когда в языке параллельно существуют два варианта произношения: светский и клирический. Причем, светский вариант, как правило, зафиксирован слова-

рями, а церковный вариант вплоть до последнего десятилетия, когда появились словари церковной лексики, существовал только в устной традиции. Во многих случаях даже до сегодняшнего дня эти слова не включены в словари.

Современные исследователи языка православных верующих указывают на существование религиозного православного *социолекта*, под которым понимают «...устойчивую, социально маркированную подсистему национального языка, обслуживающую речевые потребности ограниченной социальной группы верующих людей, отражающую теоцентрическую картину мира и характеризующуюся лексическими, фонетическими, словообразовательными и грамматическими особенностями» [1, с. 33].

К примеру, существует сугубо устная традиция произношения имен священнослужителей на церковнославянский манер. В каком словаре можно посмотреть, что надо говорить АлексИй, Климент и т. д.? Ведь все светские СМИ говорили: «Патриарх Московский и Всея Руси АлексИй II», хотя надо АлексИй (по произносительной норме церковно-славянского языка). Это одна из самых ярких антиномий светского и клерикального дискурсов. Тут чрезвычайно интересен следующий пример: 25 января 2009 г. на радио «Эхо Москвы» в передаче «Говорим по-русски» ведущие обсуждали события недели и конечно же обсуждали кандидатуры на московский патриарший престол. Перечислили: митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, митрополит Боровский и Калужский Климент и митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Тут – звонок в студию, и слушатель поправил ведущих, сообщив, что надо говорить: митрополит Боровский и Калужский Климент. В ответ на это ведущая передачи разразилась тирадой о том, что если митрополита Климента выберут патриархом, то только тогда мы будем называть его Климентом.

Как понимать этот пассаж? Как признание существования церковной, клерикальной традиции или как попытку отстоять привычную светскую произносительную норму.

Климент – произносительная светская норма, зафиксированная во всех словарях.

Климент – произносительная церковнославянская норма. Заметим, что для человека светского, никак не связанного с церковью, с церковной традицией существование этой церковной традиции – полная неожиданность, тем более, что с ней необходимо считаться.

Следующий пример антиномии светского и клерикального дискурсов, это произношение: патриАрхия (норма светских словарей) и патриархИя (норма церковной среды). Пример произношения патриархИя

– это пример адаптации ударения. Дело в том, что само слово «патриархия» появилось только в XX веке. До этого (применительно к периоду с 1589 г. и до 1721 г.) использовалось понятие Московский Патриархат. Институт патриаршества был восстановлен в 1917/18 гг., однако по понятным политическим причинам Московский Патриархат не выступал субъектом международного права. Когда в 1943 году Сталин решил создать церковную структуру РПЦ, которая бы могла выступать как субъект международного права, и появилась конструкция Московская ПатриАрхия, сконструированная по произносительным нормам середины XX века. К концу XX века слово изменилось в его произносительной практике, и в церковном дискурсе произносят патриархИя. В светском же дискурсе это слово практически не использовалось. Произносительная норма в церковной среде трансформировалась по законам изменений русского языка: из патриАрхии – в патриархИю.

И. В. Бугаева в монографии «Язык православных верующих в конце XX – начале XXI века» приводит следующие примеры нарушения акцентологической нормы [1, с. 82]:

Литературная (светская) норма	Церковная устная произносительная традиция
ИзбавИтель	ИзбАвитель
ПомАзать	ПомазАть
ПрипадАя (припадАть)	ПрипАдая (припАдать)
ТрАпеза	ТрапЕза

Приведенные примеры нарушения современного нормативного литературного ударения связаны с тем, что в этих словах, относящихся к ЦЛ, сохранилось церковнеославянское ударение. Как указывает И. В. Бугаева: «церковнославянское ударение встречается в русской речи в терминологической лексике, в устойчивых словосочетаниях и фразеологических оборотах и часто оказывается стилистическим маркером» [1, с. 86].

Представляется, что приведенные примеры свидетельствуют, с одной стороны, о социальной маркировке дискурсивных практик употребления ЦЛ, когда не знакомый с ЦЛ человек, то есть не воцерковленный, мгновенно проявляет себя, свою непринадлежность к социальной группе верующих. С другой стороны, приведенные примеры свидетельствуют о демократизации норм языка, происходит нарастание произносительных вариантов в современном русском языке. При чем демократизацию произносительных норм носители языка не видят, не фиксируют и не рефлексуют, ибо носители находятся внутри языковой стихии.



### ***Социальные последствия нарастания вариативности нормативного произношения ЦЛ***

Отсутствие публичной дискуссии и рефлексии демократизации норм языка приводит к практикам социального маркирования, разделения на своих и чужих, т. е. к разделению на тех, кто внутри социальной группы, активно использующей церковную лексику, и тех, кто вне ее.

Это сильно сказывается на вновь воцерковляемых: попытка освоить пласт ЦЛ без курса катехизации, то есть (в данном случае) без прослушивания и проговаривания, обречена, потому что выдаст чужака. Светская произносительная традиция выдает социального чужака, того, кто не усвоил церковную произносительную норму.

Получается, что носители традиции неосознанно не заинтересованы в рефлексии трансформации произносительных норм, ибо существующая языковая ситуация четко маркирует чужаков и естественным образом стигматизирует их. Не случайно игумен Петр Мещерин, говоря о проблемах воззрения церкви, с горечью отмечает, что на сегодняшний день «... нарушение принятой на сегодня церковной субкультурой лексики воспринимается как прямое покушение на устои православия» [7]. Поэтому конечно мы говорим о «незинтересованности» в кавычках, ибо на сегодняшний день у РПЦ огромное количество требующих решения вопросов и до проблем нормативного произношения пока «руки не дошли». Однако ситуация стала понемногу меняться с развитием церковной теле- и радиожурналистики и с развитием исторических, культурологических, социологических научных исследований, посвященных церковной проблематике. Иначе говоря, ситуация стала меняться тогда, когда появились рефлекслирующие носители-произносители ЦЛ в публичном пространстве.

Таким образом, мы с Вами являемся свидетелями интересного этапа существования ЦЛ, когда сосуществуют два дискурса со своими произносительными нормами:

- а) *светский произносительный вариант*, ориентированный на книжную норму, зафиксированную словарями;
- б) *церковный произносительный вариант*.

Стоит отметить, что эта ситуация сосуществования двух дискурсов со своими произносительными нормами является временной, неустойчивой, преходящей. Можно предположить, что ситуация может развиваться по двум сценариям-вариантам:

1. *Все большее обособление православного религиолекта с развитием особого языка религиозной культуры*. Ведь за последние почти два десятилетия произносительная церковная норма вышла за рамки

языка профессиональной группы, трансформировавшись в религиозной православный социолект. Православный религиолект характеризуется развитием множества стилей, проявляющихся и в официальной, и в неофициальной коммуникациях. Исследователи фиксируют наличие развитого научно-богословского стиля, официально-делового, разговорного, литературного и пр. [1, с. 85].

2. *Интеграция православного региолекта в общезыковой массив современного русского языка.* Этот процесс будет происходить по мере возобновления, развития и расширения диалога между церковью и государством, церковью и обществом по мере увеличения зон использования ЦЛ в общекультурном пространстве. И эта тенденция будет развиваться, продолжаться вследствие увеличения веса церкви в обществе.

Что же касается прогноза относительно возобладания той или иной произносительной традиции, то в первом варианте произойдет функциональное разделение на светский и клерикальный дискурс.

Во втором варианте возобладает в большинстве случаев церковная произносительная традиция. Но мы помним, что произносительная норма – это всегда результат рефлексии и консенсуса, поэтому спрогнозировать точно, как будет произноситься то ли иное слово через 50 лет, сложно да наверное и не нужно. Гораздо интереснее быть включенным наблюдателем...

#### **Библиографический список**

1. Бугаева, И. В. Язык православных верующих в конце XX – начале XXI века: монография / И. В. Бугаева. – М.: Изд-во РГАУ – МСХА им. К. А. Тимирязева, 2008. – С. 33.
2. Валгина, Н. С. Активные процессы в современном русском языке: учебное пособие для студентов вузов / Н. С. Валгина. – М.: Логос, 2001. – С. 4.
3. Какорина, Е. В. Трансформация лексической семантики и сочетаемости (на материале языка газет) / Е. В. Какорина // Русский язык конца XX столетия (1985–1995). – М., 1996. – С. 68.
4. Прядко, И. П. Церковная лексика в практике современных СМИ / И. П. Прядко. – [http://www.gramota.ru/biblio/magazines/gramota/kultura/28\\_65](http://www.gramota.ru/biblio/magazines/gramota/kultura/28_65).
5. Складневская, Г. Н. Давайте говорить правильно! Лексика православной церковной культуры / Г. Н. Складневская. – СПб., 2005. – С. 4.
6. См.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/556365.html>.
7. См.: <http://igpetr.livejournal.com/2683.html#cutid1>.



**Н. Е. Мусинова**

## **«ОРГАНИЧЕСКИЙ ШАР» КАК МОДЕЛЬ ЦЕЛОСТНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ФОРМЫ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ АКМЕИЗМА НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ В РОССИИ**

Мусинова Н. Е. обосновывает в данной научной статье модель «органического шара» как аллгорию целостной художественной формы (к созданию которой в начале XX века стремились русские акмеисты), акцентируя внимание на подобии законов генезиса и развития форм в живой природе и в художественном творчестве, актуализируя принцип христоцентризма как основополагающего в совершенном произведении искусства (образец – «Троица» А. Рублёва).

In this article the author substantiate the model of “organic sphere” as an allegory of the integral artistic form (the one russiam Akmeists were searching for at the beginning of the XX century) accenting their attention on the likeness of the laws of genesis and development of forms in the living nature and artistic creativity, and actualizing principle of Christocentrism as the basic principle in the perfect piece of art (for example – “The Trinity” by A. Rublev).

Ключевые слова: *целостность художественной формы, органическая теория, акмеизм.*

Метафизика художественного произведения (художественного образа) как «организма» восходит к классическому идеализму и романтизму [17, с. 55]. «Органическое мирозерцание» в Россию привнёс в XIX веке А. Григорьев. Свою «органическую теорию» («органическую критику») он представил в статьях «О правде и искренности в искусстве», «Несколько слов о законах и терминах органической критики», «Парадоксы органической критики» [11, с. 325–330]. По мысли А. Григорьева, каждая эпоха есть своего рода организм, целое во времени, как каждый народ есть целое или организм в культурно-историческом пространстве. В основу своей органической теории философ положил представление о единстве мира, взаимосвязи всех отдельных выделяемых нашим сознанием его сфер, процессов и явлений.

Развивая важнейшую для романтизма и шеллингизма идею об органичности искусства, А. Григорьев проводил аналогию между органической жизнью и бытием «продукта» художественного творчества. «Органические» идеи А. Григорьева о «мироподобности» законов искусства попали в России на плодородную почву. Во второй половине XIX – начале XX веков эта проблематика занимает важное место в построениях многих мыслителей: П. Флоренского, О. Мандельштама, Н. Гумилёва, В. Розанова и др.

Акмеизм (Н. Гумилёв, О. Мандельштам и др.) как художественное направление начала XX века в России, выросший из эстетики классического идеализма и романтизма, как раз и поставил перед собой задачу возвратить феноменальному миру его органическую самоценность, которая была «украдена» и «извращена» западными и русскими символическими. Опозиция «бытия – небытия» – одна из центральных в акмеистской «картине мира». Акмеисты не принимают небытие как таковое, они видят в нём онтологическую возможность бытия. Следовательно, для акмеистов непознаваемо то, что не проявлено в земном мире. Бытийным, «живым» смыслом наполнены для акмеистов все явления и вещи, которые воспринимаются ими как онтологически самоценные феномены. В своей статье «О природе слова» [8, с. 392–408] О. Мандельштам называет акмеизм «органической школой русской поэзии», предпринявшей создание «органической поэтики не законодательного, а биологического характера, уничтожающей канон во имя внутреннего сближения организма, обладающей всеми чертами биологической науки». Как основной вклад акмеизма Мандельштам выделяет популяризацию завершённого органического образа и «вкуса к целостному словесному представлению, образу, в новом органическом понимании» [8, с. 406]. Для того чтобы познать истинную сущность этого мира, надо, по мысли акмеистов, взглянуть на мир глазами ребёнка или глазами первого человека Адама, который ещё не впал в первородный грех. Так, Н. Гумилёв в своей программной статье «Наследие символизма и акмеизм» [3, с. 16–20] провозглашает ещё один важнейший постулат акмеизма: «Детски – мудрое, до боли сладкое ощущение собственного незнания – вот то, что нам даёт неведомое... Всегда помнить о непознаваемом, но не оскорблять своей мысли о нём более или менее вероятными догадками – вот принцип акмеизма» [3, с. 19].

«Органическая» образность ярко проявляется и в творчестве этих поэтов: у О. Мандельштама в стихотворении «Notre – Dame» (1912), а у Н. Гумилёва в стихотворениях «Падуанский собор» (1916) и «Андрей Рублёв» (1916) [5, с. 267]. В последнем воссоздан обобщённый «органический» (живой) образ икон А. Рублёва. Следует сказать, что

русская иконопись в целом является одним из образцов совершенной художественной формы для акмеизма.

«Органическая теория» акмеистов оказалась созвучной также философским и религиозным «логоцентричным» представлениям о реальности. Органическая связь реальности с Богом осуществляется через логос (слово). Поэтому акмеистам в большей степени были близки воззрения П. Флоренского, чем В. Соловьёва (столь любимого и почитаемого символистами). Особенно родной для акмеистов была такая мысль П. Флоренского, высказанная им в «Столпе и утверждении истины»: «Всё наше непонимание, вся наша наука целиком построена на идее логоса, на идее Бога-слова... Этот закон Вселенной, это мировое число, эта гармония сфер, дарованная бытию тварному, коренится всецело в Боге-слове, в личной особенности Сына и в собственных ему дарах» [15, с. 126–127]. В этом труде великого русского философа-богослова и нужно искать истоки зарождения основополагающего для акмеистов тезиса: «Бытие представляет собой самостоятельную онтологическую ценность», где логос – это божественный смысл, пронизывающий всю живую природу, следовательно, *художественное творчество мироподобно, а создание художественной формы подчиняется законам создания органических видов.*

Мир, по мысли акмеистов, есть органическое целое, в котором все события и явления существуют во взаимосвязи, как органические части, и подчиняются единым законам бытия (напомним, что идею мира как «духовного вселенского организма» в русской традиции активно развивал Н. Лосский в работе «Мир как органическое целое»). Одним из таких законов, по убеждению Н. Гумилёва, является «мировой ритм». В статье «Наследие символизма и акмеизм» [3, с. 16–20] он пишет об этом: «Ощущая себя явлением среди явлений, мы становимся причастны мировому ритму, принимаем все воздействия на нас и в свою очередь воздействуем сами...Здесь Бог становится Богом живым, потому что человек почувствовал себя достойным такого Бога» [3, с. 18]. И вот здесь-то и происходит *радикальный переворот, осуществляемый акмеистами в художественном сознании начала XX века: преодолён символистский принцип «двоемирия» акмеистским принципом «целостности» мира.* Для акмеистов мир изначально целостен и един, поэтому подчинён (включая художественное творчество) общим законам бытия. Другое дело, что «тёмные силы» с момента актуализации «первогреха» в «эдемском саду» всегда пытаются эту целостность разрушить, и в какие-то моменты истории это у них особенно получается. Такую драму распада целостности в мировоззренческом и эстетическом смысле и переживало человечество в начале XX века.

Именно антропоморфно-органическая идея мира и человека обусловила глубокую разработку акмеистами категории «целостности» («единства»), которую они применили и к художественному творчеству. Попыткой обобщить взгляды на «поэтическую технологию» явилась статья Н. Гумилёва «Жизнь стиха» [2, с. 7–16] (подобные размышления встречаем в статье «О природе слова» О. Мандельштама). В ней поэт пишет, что стихотворению должна быть свойственна «мягкость очертаний юного тела» и «четкость статуи, освещённой солнцем». Н. Гумилёв настойчиво проводит идею стихотворной «органики», сравнивая стихотворение с живым организмом, а тайну его рождения – с тайной возникновения жизни, манифестируя бытие целостности мира. О. Мандельштам залогом целостности бытия человека считает слово – логос, рассматривая слова как органические существа, как часть целого логоса, об этом он и размышляет в своей статье «Слово и культура» [10, с. 387–392]. Далее поэт прямо говорит об онтологическом смысле поэтической формы, которая сама, за счёт своих внутренних потенций «рождает» слова «в нужном порядке». Замечаем, что О. Мандельштам исключительно в христианской (тринитарной – «Святая Троица») культуре видит все проявления целостности мира и человека. В статье «Скрябин и христианство» [10, с. 374–379] он пишет: «С улыбкой говорит христианский мир Дионису: «Что ж, попробуй, вели разорвать меня своим менадам: я весь цельность, весь – личность, весь – спаянное единство!» [10, с. 377]. Такое видение чётко демонстрирует понимание акмеистами двух противоположно направленных тенденций в мировой культуре: «аполлонизма» (целостности, гармонии, соразмерности, органичности) и «дионисизма» (раздробленности, алогичности, фрагментарности, неорганичности). В работе «Анатомия стихотворения» [1, с. 25–28]. Н. Гумилёв собственно и предлагает теорию этой «органической поэтики», «препарируя» стихи, подобно живому организму. Поэт пишет: «Стихотворение же – это живой организм, подлежащий рассмотрению: и анатомическому, и физиологическому». Далее он рассматривает структуру такой «органической поэтики»: «Теория поэзии может быть разделена на четыре отдела: фонетику, стилистику, композицию и эйдологию... Акмеизм выставляет основным требованием равномерное внимание ко всем четырём отделам» [1, с. 27]. Позже в своей запланированной книге «Теория интегральной поэтики» [4, с. 227–230]. Н. Гумилёв хотел более подробно рассмотреть это существенное положение теории акмеизма. Предполагаемый параграф назывался «Время и пространство; история и география. Статичность и углублённость (линия движения энергии)» [4, с. 229]. В этой связи обращаем особое внимание на на-

стойчивое акцентирование Гумилёвым проблемы соотносённости пространства и времени применительно к художественному произведению. При этом поэт-теоретик распознавал понятия «статичность» («точка», «потенциал», «прямая перспектива») и «углублённость» («линия», «движение», «обратная перспектива»). «Гумилёв выделял «движение» как непрменный атрибут любого из явлений материальной, феноменальной жизни и придавал ему мистическое значение именно в силу его «всеобщности», универсальности, связывающей разнородные, эклектически противостоящие друг другу мировые противоположности в нечто целое» [6, с. 14], – пишет Ю. В. Зобнин. Кстати сказать, такое понимание «божественности» движения восходит ещё к философии Гераклита, который выделял движение как всеобщий закон-логос, связывающий мироздание в единое целое. Здесь мы опять видим прямую взаимосвязь взглядов Н. Гумилёва, П. Флоренского.

В нашей работе «органическая теория» акмеизма является основой для обоснования модели «органического шара» как аллегории целостной художественной формы. Но прежде выдвинем два основополагающих тезиса, из которых будем исходить при описании предлагаемой модели.

Во-первых, постулируем тезис *многозначности единого*. Он означает тождество (взаимозаменяемость и взаимодополнительность) многочисленных имён Того, Кто есть Бог, Абсолют, Мировая Душа, София, Целостность, Сущий, Тринединный Бог – Отец – Сын – Дух, Истина, Красота, Любовь и т. д., Того, кто есть Logos. Доказать это вряд ли возможно, это правильнее будет принять на веру, потому как только тогда, когда «Господь будет царём над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его – едино», это означает, что со временем произойдёт некая трансформация, метаморфоза, синтез (трудно подобрать синоним тому, чего ещё не было) самого главного имени, и каждый участник бытия – принявший Спасителя, сможет познать его в единстве сущего (Первоединыстве), ибо вместо множества употребляемых Божьих имён останется одно, сущностное Имя.

Во-вторых, мы постулируем принцип *относительности наблюдателя*. Он во многом объясняет некоторые «вечные» вопросы. Например, что есть истина. Ответ на данный вопрос определяется мировоззрением конкретного человека, размышляющего над ним. Так, для православного христианина истина уже явлена, она есть Христос, поэтому, постигая Истину, православный христианин и православный художник постигает Бога. Для представителя другой религии и для атеиста истина будет трактоваться совсем по-другому. Сложность в постижении истины состоит в том, что «бытийный» человек находится

в «рамках» времени и пространства («недолжного» бытия, возникшего в «эдемском саду» в момент первого грехопадения), что снижает его способность к пониманию бесконечности и вечности. Значит, и к истине мы «сегодняшние» можем только «подобраться» «со стороны» субъективной мировоззренческой позиции наблюдателя (из глубины своей системы координат), а истина – объективна. Христос для христиан открыл личный путь познания истины (Бога). Трудно не согласиться с Паскалем, который говорил: «Мы равны тому, кого понимаем», а если мы в большинстве своем пока не понимаем истины, значит, мы ей пока не равны (а ведь до первого грехопадения были «подобны» ей). Поэтому просто необходимо *стремиться к истинному знанию – богопознанию, что и является высшей целью человека*, при этом «человек сам по себе не видит Бога, но Бог становится видимым людям, теми, которыми Он хочет, когда Он этого хочет и как Он этого хочет» [7, с. 25]. *Так Творец (истина) идет к человеку, и человек идет к Творцу (истине), и это процесс двуединый, а точнее – триединый, поскольку совершается через Духа Святого.* «Свет истины» доступен всем, идущим по пути Христа. В большей степени в «категорию» людей, способных видеть «свет истины», попадают, по известному высказыванию М. Хайдеггера, поэты, философы, крестьяне, праведники и подвижники, «участвующие в чуде зачатия и рождения новых форм жизни».

Учитывая два сказанных выше утверждения, мы обосновываем саму модель «органического шара». За аллегория универсальной формы мы приняли *образ шара*, позаимствованный у древнего философа Эмпедокла (ок. 490 – 43(?) гг. до н. э.). Состояние Первомира (Первообраза – Первоформы) он представляет в виде шара, который «отовсюду равен самому себе». Образ огненного шара или мирового яйца, из которого рождаются все «бытийные» формы, встречается во всех древних мифах и религиях. Моисею тоже было явлено, что Бог есть сфера, ибо Он полностью всё в себе содержит. Эту трудно постижимую «сферу Бога» Платон называет «сферой идей». В этой связи В. Н. Лосский заметил, что «философия Платона и священный текст составляют нераздельную амальгаму и друг друга дополняют, взаимно друг друга раскрывают» [7, с. 34] (по мнению математиков, сфера есть образ идеальной симметрии). В виде круга (овала) – и Мандорла Христа – это восстановленная Вселенная, единство, целостность, созвучие миров. Вот такой шар (сфера) – универсальная модель формы, которая произрастает, «разворачивается» из «потенциальной, плоской точки» «покая» (отсутствия движения, времени и пространства) в «округлую, светящуюся, актуальную точку», мгновенно наполняющуюся про-



странством и временем (движением), форму – «линию бытия». Е. Трубецкой пишет об этом: «Предвечная София-Премудрость заключает в себе вечные идеи – первообразы всего сотворенного, всего того становящегося мира, который разворачивается во времени» [14, с. 180] (современное понятие точки, наделённой бесконечной потенциальной массой и вездесущием, и есть «монада» Лейбница, «единое и всё» Плотина и «интенсивная» точка Эйнштейна).

Итак, форма «органический шар» существует до тех пор, пока есть некие условия для раскрытия, прирастания бытия этой формы за счёт себя самой, то есть своих собственных потенциалов. Если таковые «заканчиваются», а точнее, становятся не актуальными, то форма снова «сворачивается» в «точку небытия» (покоя – отсутствия движения, времени и пространства), которую «на миг» наблюдатель определяет как «сверхбытие» – как бы максимальную реализацию данной формы. В этот самый «момент» «альфа» и «омега» (по Евангелию – Христос) совпадают, то есть получается «соединение», связь (наивысшая гармония) «начала» и «конца» всех форм бытия.

Если рассматривать именно форму художественного произведения, то безусловно необходимо учитывать того, кто вызывает из «хаоса» идею-форму, вот здесь-то и появляется человек, наделённый Богом божественной силой творчества (сотворчества), в отличие от «разворачивания» форм флоры и фауны, где творит сам Бог. Поэтому для *человеческого бытия так и важна культура с её духовным и нравственным значением, потому как в её творении человек относительно свободен*, и в этой свободе он может многое натворить, ибо часто берёт себе в помощники вовсе не божественные силы, а демонические, которые «вечно» тянут мир и человечество к распаду, к смерти. Этот «культурный дуализм» проявляется во все эпохи, особенно актуализируясь в кризисные времена. *Истинный художник (субъект, деятель) находится в «вибрации» вдохновения, которую он совместно с Богом (Творцом) и актуализирует.*

Рассмотрим «органический шар», образно говоря, в разрезе. Если бы мы имели «иное», более «духовное» (первичное) зрение, то мы наверняка увидели бы многомерную органическую ткань художественной формы, состоящую из непостижимого нашему (вторичному) взгляду и слуху «вещества» – некоего нерасторжимого, единого «сплава» чисел, звуков и цветов. Нами признаётся цифровая гармония бытия (Пифагор, Платон, Аристотель, Фибоначчи), где каждый элемент – это закономерное сущее единство числа, звука, цвета в контексте ритма движения времени и пространства (в математике словом «логос» называют отношение чисел и величин). Здесь важно напомнить и о «му-

зыке сфер»: звуки и цвета суть духовные цифры, причём, каждый простейший элемент имеет бытие («звучание») только в контексте окружения, то есть в контексте предшествующих и последующих простейших элементов, логика сцепления которых объясняется известным принципом «чисел Фибоначчи»: каждое последующее число равно сумме двух предыдущих. Известно, что так выстраивается ряд длиной в бесконечность, и это не случайный набор элементов, а «математический закон жизни» бытия любых форм.

*В основе нашей модели «органического шара» содержится основной принцип – принцип христоцентризма. Этот божественный принцип всецело воплотился в православной иконописи (к этому же стремились и русские акмеисты в начале XX века). «Вокруг Христа все твари собираются» – так оно в жизни, и так оно должно быть при организации художником пространства произведения, его содержания и формы. Во всех православных иконах обязательно явно присутствует или подразумевается Центр – Бог Троиственный, а все остальные элементы «равноудалены» от Него. Так, например, в иконе «Всякое дыхание да хвалит Господа» мы видим Вселенную – весь род человеческий, ангелов, зверей, птиц, райскую растительность и светила небесные, а в центре – Христа, окруженного небесными сферами. Или в иконе «О тебе радуется, Благодатная, всякая тварь», мы видим Богородицу на фоне православного храма, вокруг которого – «ангельский собор», «человеческий род», райская куща – собор всей твари вокруг матери Божией. «Это и есть тот грядущий космос, собранный во Христе, мир, согретый материнской любовью Св. Девы и воскресший в Боге, который в христианстве противопоставляется ныне царствующему на земле хаосу», по мысли Е. Трубецкого [14, с. 95]. Весьма показательны в контексте нашей теории и такие важнейшие для православной культуры иконы, как «Спас в силах», «Преображение Господне», «Сошествие Святого Духа». В этой связи необходимо отметить, что другой *центральный образ, который является смысловым центром органического шара, – это Крест Животворящий*, так как победою Христа на кресте упраздняются «дурная бесконечность» (термин Д. Мережковского) и «дурная» периодичность смерти. Христос, спасая падшее человечество, единожды умер и воскрес; в Нём упразднился закон всеобщего умирания; в Нём весь праведный мир должен раз и навсегда воскреснуть. «Тем самым порочный круг всеобщей суеты пресуществляется в небесный круг вечного покоя. Мир приходит к своему безусловному концу не в смысле прекращения, а в смысле достижения полноты бытия», то есть целостности, по утверждению Е. Трубецкого [14, с. 85]. Добровольная смерть Богочеловека означает восстановление связи*

человека с вечной жизнью, которая есть полнота, а полнота не подразумевает смерть. И такое вечное божественное блаженство невозможно достигнуть, как говорят святые отцы церкви, «мимо креста». То есть только через центр креста – христианского страдания, искупления греха и спасения – и возможно достижение первоначальной, некогда утраченной *целостности положительного (+) бытия*. «И смирение принявшего «зрак раба» Христа, и Его совершенная жертва, и победа Его смерти над смертью, и Его воскресение – все это от века перед очами Всеединого – в центре крестообразного пути всей твари, приводящего к жизни», – пишет Е. Трубецкой [14, с. 136], ибо «тоска по всеединству лежит в основе всего нашего страдания». То есть человек, созданный богоподобным, а значит, обладающий творческой свободой, сделал свой выбор и пал, теряя свою «целокупность», рассоединил-ся (себя), но, пройдя некий «бытийный круг», обрёл Бога в лице Иисуса Христа снова, и теперь для него открыт путь возвращения, спасения, возможность вернуться-ся (к себе). Ибо сотворённый Богом Адам в раю – это ещё некая потенция, «подобие» формы (сущности) Бога, но ещё не Бог. Чтобы обрести Бога, совпасть с Ним, стать Его тождеством (Образом), надо было «упасть», в акте свободной воли принять зло, а затем в собственном страдании отторгнуть его как *ино-*родное через чувство вины за грех, на который человечеству указал и который всецело искупил своей жертвой Бог-Сын (вторая ипостась Божественной Единосущной Троицы). А путь человеческого богопознания, духовный опыт, обуславливающий возможность откровения и спасения лежит «через сердце», ибо через сердце восстанавливается в человеке та внутренняя связь с Богом, которая составляет сущность религии, здесь вспомним Ф. М. Достоевского, который писал о том, что «дьявол с Богом борется: а поле борьбы – сердца людей». Через сердце (сердцевину – центр) осуществляется в нас богочеловечество, на нашей модели «органического шара» *Крест Животворящий и сердце человека совпадают в центре спасения Христа*.

В статье «Библейско-святоотеческое учение о сердце» протоиерей Владимир Савельев, доцент Киевской духовной академии, доказывает, что именно «сердце является корнем человеческого существа, центром и источником его жизни». «Больше всего хранимого храни сердце твоё, потому что из него источник жизни» (Притч. 4:23). Оно есть круг жизни (Иак. 3:6), колесо, во вращении которого заключается сам принцип духовной и душевно-телесной цельности человека. По Священному Писанию, сердце есть орган общения человека с Богом, а следовательно орган (центр) высшего познания. Именно сердце, согласно святоотеческому учению, является точкой соприкосновения

двух миров – человеческого и божественного, ибо «в сердце человеческом Царствие Божие». Сердце (оно же ум) – способность человека быть цельностью. Когда сердце собирает всего человека в единое целое, ум это целое устремляет к Богу и в синергии с Ним претворяет в новую высшую природу, то есть происходит «обожение человека» [13, с. 301–309]

Так в нами созданной модели органического шара совпали три ипостаси Бога (Троицы), выраженные в следующих аллегориях: вечная и бесконечная потенциальная (условно, *небытийная*) и актуальная (бытийная) одновременно Сфера Бога-Отца, Животворящий Спасительный Крест земного, бытийного воплощения Творца (Богочеловека) Бога-Сына Иисуса Христа и Сердце (сердца людей в «целокупности») земного, бытийного человека (адамова человечества), вдохновлённое Духом Святым (здесь уместно назвать одну из интереснейших православных икон Святой Животворящей Троицы, на которой изображено одно лицо (лик) Бога в трёх огненных сферах).

В этой связи отметим, что в сложные эпохи, во времена мировоззренческих и культурно-исторических катастроф «именно сердце дает миру лучшее, что в нем есть, а уму открываются те глубочайшие тайны, которые в будничные эпохи истории заслоняются от умственного взора серою обыденщиною. Среди пламени мирового пожара, уничтожающего обветшавшие формы жизни, рождаются те величайшие откровения Духа Божия на земле, которые предваряют явления новой земли», – отмечает Е. Трубецкой [14, с. 374].

«Оптимально воплощённый», целостно, полно «проявленный» «органический шар» – бытие формы (в том числе и художественной) – это «ситуация» в «момент» *«сверхбытия»* – максимальной реализации своих внутренних потенций. Но когда-нибудь (учитываем бытийную пространственно-временную ситуацию) он вновь «сворачивается» в «точку покоя», а при определённых, Богу известных условиях снова становится «бытием», но, видимо, уже «несколько» иным, *преобразённым*, поднявшимся, образно говоря, по витку «Вселенской Спирали». Современный представитель «органической школы» русской философии И. Ш. Шевелёв утверждает: «Закон целостности позволил промоделировать формы искусства, характерные формам живой природы и отличающиеся эстетическим совершенством. Это формы сфероидные, яйцевидные. Мы наблюдаем переход одной формы в другую, возникновение «перехватов» и следующее затем раздвоение» [16, с. 77]. Причём, принцип «рождения» органических форм и художественных форм подобен принципу творения «богоподобия» – человека в «эдемском саду». Только в создании форм живой природы человек не

участвует, там действует Бог, а вот при создании художественных форм без человека не обойтись. Человек (художник, поэт, композитор) благодаря богоподобной свободе творит произведения искусства. Поскольку человек «подобен» Богу, а не «тождественен» Ему, то и результатом его творчества часто становится антиискусство, энергетическим источником которого является «дух тьмы», прельстивший душу художника.

Вот поэтому-то *форма в живой природе возникает неотделимо от плоти, а становление формы объекта искусства происходит иначе*. «Здесь материал, из которого образуется форма, не возникает одновременно с ней. Материал существует независимо, и в творческом акте художник лишь придаёт ему задуманную форму. Художник решает сверхзадачу: объединения формы и плоти – воплощения образа. Созданное должно производить на зрителя впечатление единого «мироподобного» (органического) целого. Поскольку «весь мир является воплощением единого духовного смысла и замысла, он не сливается в хаотический, нестройный шум, а образует созвучие голосов, которые сохраняют самостоятельность, остаются различными и раздельными, но объединяются общностью всеединого мотива вечной жизни и образуют хоровое, симфоническое целое», по утверждению Е. Трубецкого [14, с. 245], то лишь *божественная гармония, красота и правда являются признаками целостного мира*, а не какофония, уродство и ложь. «И если есть сверхвременная красота и правда в бесчисленных голосах, исполненных бесконечной божественной жизни и бесконечной радости, эта красота и правда звучит вечно, как отзвук незаходящего солнца», – пишет Е. Трубецкой [14, с. 247]. Следовательно, все *антиэстетические* и *антинравственные* процессы в жизни и в искусстве являются борьбой против Бога-Творца и разрушают целостную Первооснову бытия, являясь проявлением деформированного, *недолжного* сознания человека, то есть болезни падшей души (ума). А «исцеление в точном смысле есть восстановление безусловной целостности, всеединства» [14, с. 310].

Что же считать совершенством (шедевром), совершенной художественной формой в искусстве? В данном случае мы сознательно сближаем понятия «совершенство» и «шедевр». Применим нашу модель «органического шара» для понимания «построения» совершенной художественной формы. Этот шар является аллегорией художественного целого. Остановимся ещё на некоторых принципах «построения» художественной формы. Во-первых, на принципе знаменитого «золотого сечения», которое ещё Платон именовал «прекраснейшей из связей». Правда, в нашей модели этот принцип вряд ли можно изобразить, по-

тому что «золотая» (божественная) пропорция часто живёт в художественной форме скрыто, «тайно, как внутреннее содержание целостности» [16, с. 110], и её не всегда удаётся выявить, особенно в произведении словесного жанра, но это не значит, что её нет, ибо «образ не вещь, а восприятие вещи» [16, с. 115]. Суть «золотого сечения»: гармония формы проявляется только тогда, когда, если рассматривать пропорции, целое относится к большей части так же, как большая часть относится к меньшей. Золотое сечение, как доказывали многие исследователи (Э. Розенов, Л. Сабанеев, М. Марутаев, М. Быстров и др.), – символ и математический код строительства живых структур и художественных шедевров: архитектурных, живописных, поэтических. Думается, произведение искусства становится шедевром именно тогда, когда в нём звучит «золотой» принцип гармонии. Чем даровитее художник, тем чутче он слышит и зорче видит, а значит, более анатомически точно способен «развернуть» через «канал» своего личного феноменального «Я» идею-форму в бытие художественного произведения. И тогда гениальный художник или поэт познает истину. То есть первичная абстрактность бытия наполнится конкретным, проявленным содержанием. Можно это назвать «феноменом пьезоэлемента»: сомкнулись две данности и возникла третья. А эта третья данность – лишь преобразование, метаморфоза двух первых данностей (Божественная Троица). В связи с этим очень легко поверить в то, что А. Моцарт и А. Пушкин могли «слышать» (постигать) сразу всё произведение, как бы сверхвременно и сверхфизически переживая его идею (эйдос), П. Флоренский также был способен видеть сразу весь математический ряд Фурье, а Д. Менделееву периодическая таблица химических элементов так и вовсе приснилась.

Конечно, как мы уже говорили, источник вдохновения может быть разным: это и Дух Святой, и дух тьмы. Руководящим началом для всех человеческих поступков (в том числе и при создании художественного произведения) должен служить критерий, коим апостол Павел учит узнавать Духа Божия и духа заблуждения (1 Ин. 4, 2–3); один ведёт по пути духовного спасения к жизни вечной, другой – по дороге растления души, в смертельный ад. «Мысль о Христе, пришедшем во плоти, для христианина выражает собою основную задачу культуры, – то начало, которое она призвана воплощать в жизни; а признание за культурой положительной задачи есть тем самым её оправдание», ибо «цель мира – не прекращение жизни, а, наоборот, её преизбыточествующая и совершенная полнота», по мысли Е. Трубецкого [14, с. 379, 380, 388], в отличие от антихристианской культуры, которая стремится утвердить на земле царство безбожного человека, царство антихриста.

Таким образом, вера и неверие в божественную сущность сотворения мира и человека – антиномичная основа существования двух типов художников и всех жизненных процессов. Сам «процесс» (движение «по осям» пространства и времени), неизбежно влекущий за собой ошибки (неправильности), стал возможен с первого мгновения (первогреха в «эдемском саду») праистории.

«Культура, не сверяющая себя с христианскими ориентирами, в том числе и нецеломудренное, необлагодатствованное познание, развивающееся по «стихиям мира сего», обречены на неточность, осечку, о-грех», – пишет современный украинский учёный Илья Назаров [12, с. 86], а «нецелостное видение человека» приводит к таким проявлениям, как обожествление эстетики распада, разлада, демонизации сознания, смерти.

Мы же отмечаем, что истинное художественное произведение, независимо от вида искусства, к которому оно принадлежит, являет собой целостное онтологическое единство. Понимание художественного произведения как целостности роднит произведение искусства с органической формой. Художественная форма в искусстве и форма в живой природе возникают и развиваются по единым (подобным) законам премудрости Божией. «В тройном торжестве света, звука и сознания осуществляется замысел вселенского дружества и воплощенья Бога-Любви в любящей твари. Совершенная любовь является не только в полноте славы, но и в совершенной красоте. И потому весь замысел предвечной Софии в Св. Писании изображается как замысел художественный», – замечает Е. Трубецкой в «Смысле жизни» [14, с. 248]. И действительно, в книге «Притчей Соломона» сама Божественная Премудрость об этом свидетельствует.

Господь Троиственный в вечной и бесконечной полноте, целокупности своей (первообразе – сущем), создал человека потенциального, подобного Богу, но не равного Ему, однако несущего в себе онтологический Образ Бога (богоподобие), способного к саморазвитию, так как Творец наделил человека самостоятельной, богоподобной свободой. Если бы человек не согрешил в «эдемском саду», то он, видимо, стал бы Образом Бога по другому божественному сценарию, но человек пал и тем самым «раскрутил» «потенциальное бытие неподвижной целостной точки» в «недолжную» «актуальную материальную, движущуюся в пространстве-времени» «линию» человеческой истории. Однако в силу абсолютного всемогущества Богом была «предусмотрена» и такая история падшего человечества, в ходе страданий которого человек через осознание своей вины за грех исторгнет (через путь покаяния и духовного исправления) из себя зло как инородное, чуждое божест-

венному провидению. На это и указал ему Бог-Сын-Спаситель, добровольной жертвой своей искупивший грехи заблудшего человечества, и «смертию смерть поправ», всем от начала дня живущим указал путь спасения души и жизни вечной. Следовательно, цель человечества – это путь к Первообразу (Богу) через преобразование своей первобогоподобной сущности (человека).

Поэтому цель всякой деятельности человека, особенно художественного творчества – воссоздание целостности Первообраза посредством образов художественных, то есть шествие (восхождение, возвращение) по пути нравственного и духовного просветления, обожения. По истине, «Творческое богословие «образов» может иметь место только в вертикальной перспективе, перспективе проявительного действия божественной природы, к которым относится древняя формула отцов: от Отца через Сына в Духе Святом», по мысли В. Н. Лосского [7, с. 420]. Это отражено в обоснованной нами модели «органического шара» как аллегории целостной художественной формы, «построенной» по принципу христоцентризма, где сфера – аллегория Бога-Отца, крест – аллегория Бога-Сына, сердце – аллегория человека земного, живущего в Боге-Духе Святом, совпадающие в онтологическом центре в триединстве (Святая Животворящая Троица).

#### Библиографический список

1. Гумилёв, Н. С. План книги «Теория интегральной поэтики» / Н. С. Гумилёв // Гумилёв Н. С. Соч. В 3 т.; прим. Р. Тименчика. – М.: Худ. лит., 1991. – Т. 3. Письма о русской поэзии. – 430 с.
2. Гумилёв, Н. С. Жизнь стиха / Н. С. Гумилёв // Гумилёв Н. С. Соч. В 3 т.; прим. Р. Тименчика. – М.: Худ. лит., 1991. – Т. 3. Письма о русской поэзии. – 430 с.
3. Гумилёв, Н. С. Наследие символизма и акмеизм / Н. С. Гумилёв // Гумилёв Н. С. Соч. В 3 т.; прим. Р. Тименчика. – М.: Худ. лит., 1991. – Т. 3. Письма о русской поэзии. – 430 с.
4. Гумилёв, Н. С. План книги «Теория интегральной поэтики» / Н. С. Гумилёв // Гумилёв Н. С. Соч. В 3 т.; прим. Р. Тименчика. – М.: Худ. лит., 1991. – Т. 3. Письма о русской поэзии. – 430 с.
5. Гумилёв, Н. С. Стихотворения и поэмы / Н. С. Гумилёв. – М.: Современник, 1989. – 461 с.
6. Зобнин, Ю. В. Странник духа: о судьбе и творчестве Н. С. Гумилёва / Ю. В. Зобнин // Н. С. Гумилёв: pro et contra / сост., вступ. ст. и прим. Ю. В. Зобнина. – СПб.: РХГИ, 2000. – 672 с.
7. Лосский, В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. – Минск: Белорусский Экзархат, 2007. – 495 с.
8. Мандельштам, О. О природе слова / О. Мандельштам // Мандельштам О. Четвёртая проза. – М.: Эксмо, 2007. – 640 с.
9. Мандельштам, О. Скрабин и христианство / О. Мандельштам // Мандельштам О. Четвёртая проза. – М.: Эксмо, 2007. – 640 с.



10. Мандельштам, О. Слово и культура / О. Мандельштам // Мандельштам О. Четвёртая проза. – М.: Эксмо, 2007. – 640 с.
11. Мирский, Д. С. Аполлон Григорьев / Д. С. Мирский // Мирский Д. С. История русской литературы с древнейших времён до 1925 года; пер. с англ. Р. Зерновой. – London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. – С. 325–330.
12. Назаров, И. Свобода против закона: цивилизация на весах спасения / И. Назаров. – Киев: Парапан, 2008. – 224 с.
13. Савельев, В. Библейско-святоотеческое учение о сердце / В. Савельев // Труды Киевской духовной академии. – Киев: КДА, 2008. – № 9. – С. 301–309.
14. Трубецкой, Е. Смысл жизни / Е. Трубецкой. – М.: АСТ. – 396 с.
15. Флоренский, П. А. Соч. В 3 т. / П. А. Флоренский; вступ. ст. С. С. Хоружего / сост. игумена Андроника, М. С. Трубачевой; прим. С. С. Аверенцева. – М., 1990. – Т. 2. – С. 126–127.
16. Шевелёв, И. Ш. Формообразование. Число. Форма. Искусство. Жизнь / И. Ш. Шевелёв. – Кострома, 1995. – 166 с.
17. Шпет, Г. Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта / Г. Г. Шпет. – ГАХН, 1927. – Иваново, 1999. – С. 55.



**С. А. Грингоф**

## **НАЛОГОВАЯ СИСТЕМА БОСПОРСКОГО ЦАРСТВА В ПЕРВЫЕ ВЕКА НАШЕЙ ЭРЫ**

Статья Грингофа С. А. «Налоговая система Боспорского царства в первые века нашей эры» затрагивает одну из малоизвестных проблем истории Боспорского царства. Автор на основе эпиграфических источников и исторической аналогии с другими эллинистическими государствами анализирует систему налогообложения государства в контексте влияния римской цивилизации. В статье делается вывод о разветвленной и гибкой налоговой системе, позволившей Боспорскому государству просуществовать длительное время в условиях постоянной варварской угрозы.

The article is devoted to the review of the less researched problems of the history of Bospor kingdom. The author analyses the taxation system of the state in the context of Roman civilization influence on the basis of the epigraphic sources and historical analogy with the other Hellenic states. The author makes the conclusion about wide and fluent taxation system that allowed the Bospor state to exist for a long time in the conditions of constant barbaric threat.

Ключевые слова: *античный мир, государственное устройство, налоговая система.*

Государственное устройство Боспорского царства остается одной из малоизученных проблем истории Северного Причерноморья в античное время. Если в литературе и затрагивались вопросы территориально-административного управления царством [12, с. 280–289; 8, с. 170–183; 7], то налоговая система государства ни в одной работе освещена не была.

Между тем, на основании эпиграфических источников и исторических аналогий с другими эллинистическими государствами можно проанализировать основные элементы налогового устройства Боспора. Наличие «царской казны» восстанавливается из надписи второй половины I – первой половины II в. н. э. [КБН, 1096] [14, с. 236]. Известен и министр финансов древнего государства – «хранитель царской придворной

казны» – ὁ περὶ αὐτῆν γαζοφόλαζ [КБН, 45, 49]. Обе надписи найдены в Керчи, что позволяет говорить о нахождении этого чиновника в Пантикапее, в столице царства. Весьма примечательно, что в надписи времен Савромата I у хранителя казны римское имя – Тиберий Юлий [КБН, 45]. Скорее всего, этот человек являлся родственником боспорского царя, в связи с чем и занимал такую почетную должность.

Иранское название казны – γάζα – попало на Боспор при Митридатe VI Евпаторе, т. к. Страбон говорит о многочисленных сокровищницах газофилакиях, которые размещались в царских укреплениях в Понтийской Каппадокии [Strabo, XII, 3, 28]. Это обстоятельство подтверждает версию о формировании царской казны, а возможно и всего центрального аппарата управления под влиянием Понтийского царства [12, с. 284].

У главного финансового чиновника в подчинении находилась коллегия служащих приходной канцелярии [КБН, 519], которые занимались государственными доходами, налогами, пошлинами.

Одновременно с царским казначейством функционировали и финансовые службы боспорских полисов. Так, в 130 г. Совет и народ Агриппии поставил статую царя, потратив на это деньги из полисной казны [КБН, 982]. А в 234 г. за счет гражданской общины Китея был построен Храм Зевса Гремящего [КБН, 942].

В начале новой эры граждане Горгииппии обратились к Аспургу, чтобы получить вознаграждение за свою преданность во время отсутствия царя [20, с. 133–142]. Аспург в своем рескрипте отменил уплачиваемый горгииппийцами в казну поземельный налог с урожая [3, с. 197–209]. Видимо, граждане вносили налог в городскую казну, после чего полисные власти вносили установленную долю в царскую казну [13, с. 173]. К тому же, фрагмент речи Диона Хризостома содержит указание на десятину, собираемую полисом Никомедией с вифинцев [Ог., XXXVIII, 26], то есть с сельского населения [5, с. 486]. Таким образом, можно сделать вывод, что некоторые боспорские города в первые века нашей эры имели свою казну и могли распоряжаться этими средствами самостоятельно.

В то же время на Боспоре действует система царского контроля над полисным «бюджетом». В этой связи интересно посвящение бывшего управляющего финансами Мения, сына Харитона из Танаиса, который был выбран эллинархом [КБН, 1247]. По аналогии с государством Селевкидов, где городские финансы проверяли особые царские чиновники [6, с. 82], можно предположить, что и этот человек был назначен царем для проверки денежных средств Танаиса, затем он был выбран эллинархом и на собственные деньги отремонтировал городские воро-

та. Фактически перед нами литургия, то есть народ Танаиса доверил частному лицу исполнить за свой счет общественную функцию, требовавшую больших расходов. Взамен он получил почетный декрет в свою честь и, возможно, еще другие привилегии и вознаграждения.

На местах работали и царские финансовые чиновники с иными обязанностями. В горгиппийской надписи одновременно присутствуют трое магистратов, ведающих отдачей пошлин на откуп [КБН, 1134]. Откупная система Боспора очень похожа на систему мелкого государственного откупа Греции, Малой Азии, Египта и была основана на территориальном делении царства [1, с. 71]. В Египте царские чиновники этого ранга собирали у откупщиков залог, ежемесячно проверяли их счета и в случае недостачи проводили конфискацию имущества [10, с. 76].

Важным моментом в откупной системе Боспора было то обстоятельство, что царская администрация собирала регулярную подать и не интересовалась, каким образом город выполняет свои обязательства. Благодаря такой системе полисы и другие зависимые общины сохраняли свою финансовую автономность [2, с. 103]. Откупная система, по меткому замечанию Ф. Шаму, – «удобная процедура, которая облегчала задачу царским чиновникам, но эффективность которой была невысока» [18, с. 234].

Параллельно с системой откупа мог функционировать сбор податей наместниками округов на царской земле. Так, в надписи Мнесимаха говорится о специальном чиновнике царя хилиархе, который проводил налоговую политику [19, р. 11–82]. На Боспоре хилиарх, – в первую очередь, высший военный чин [КБН, 36, 58, 1049], который, однако, мог и собирать налоги [КБН, 36]. Сращивание военной и гражданской деятельности чиновников – одна из характерных черт государств эллинистического периода [9, с. 79], впрочем, это явление довольно часто встречается и в наше время.

Резиденции таких чиновников образовывали центры, на основе которых формировались территориально-административные округа. На Тамани это могли быть крепости Батарейка 1 [15, с. 183–190] и 2 [16, с. 112–114], усадьба Хрисалиска [17, с. 110]; на европейском Боспоре – укрепление Чокракский Мыс [11, с. 112]. Видимо наместники округов собирали подать с деревень, прилегавших к крепостям. Такое положение должно распространяться на всю хору Боспорского царства, попадавшую под понятие царской земли [13, с. 200].

Нельзя не упомянуть еще один источник пополнения боспорской казны – это римские ежегодные субсидии, которые государство получало из Понта и Вифинии [Luc. Alex. vel Pseudogr., 57], или даров императора [Zosim. I. 31. 1]. Римские власти были заинтересованы видеть

Боспорское царство сильным и экономически зависимым государственным образованием [14, с. 232]. Именно поэтому боспорские стате́ры приравнивались к стандартам римских золотых монет.

Таким образом, выстраивается стройная финансовая система Боспорского государства. Хранитель царской казны вместе со служащими приходной канцелярии находился в Пантикапее и направлял в различные места царства своих представителей. Чиновники на местах продавали право собирать пошлыны местной зажиточной верхушке. Причем в городе могли существовать сразу несколько коллегий откупщиков, так, например, в Горгиипии указана трое чиновников этого ранга одновременно [КБН, 1134]. Такую систему органично дополняют финансовые службы полисных властей. На деньги из городской казны возводились памятники и храмы, а в некоторых случаях содержались военные отряды [4, с. 14–33]. Средства из царской казны шли на организацию и содержание военных поселенцев [13, с. 201], нужды царя и придворной службы, на ведение боевых действий.

Налоговая система Боспорского государства была построена по командно-административному принципу, как «вертикаль» власти, что создавало максимальное увеличение полномочий царской администрации и слабое развитие органов местного самоуправления [9, с. 80]. Такое политическое устройство помогло Боспору выстоять против натиска варваров, с одной стороны, и не стать римской провинцией – с другой.

### **Библиографический список**

1. Алексеева, Е. М. Горгиипия в системе Боспорского царства первых веков н. э. / Е. М. Алексеева // Вестник древней истории. – 1988. – № 2. – С. 66–86.
2. Бикерман, Э. Государство Селевкидов / Э. Бикерман. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985.
3. Блаватская, Т. В. Рескрипты царя Аспурга / Т. В. Блаватская // Советская археология. – 1965. – № 2. – С. 197–209.
4. Виноградов, Ю. Г. Фанагорийские наемники / Ю. Г. Виноградов // Вестник древней истории. – 1991. – № 4. – С. 14–33.
5. Габелко, О. Л. История Вифинского царства / О. Л. Габелко. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2005.
6. Голубцова, Е. С. Полис и монархия в эпоху Селевкидов / Е. С. Голубцова // Эллинизм: восток и запад. – М.: Наука, 1992. – С. 59–84.
7. Грингоф, С. А. К вопросу о государственном устройстве Боспора в первые века н. э. / С. А. Грингоф // Материалы докладов XVI Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» [Электронный ресурс]. – М.: МАКС Пресс, 2009.

8. Зубарь, В. М. Боспор Киммерийский в античную эпоху. Очерки социально-экономической истории / В. М. Зубарь, В. Н. Зинько // Боспорские исследования. – 2006. – Вып. XII.
9. Климов, О. Ю. Политическая история эллинистических государств: власть в условиях империализма / О. Ю. Климов // Мнемон. – 2007. – Вып. 6. – С. 77–88.
10. Левек, П. Эллинистический мир / П. Левек. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989.
11. Масленников, А. А. Эллинская хора на краю Ойкумены. Сельская территория европейского Боспора в античную эпоху / А. А. Масленников. – М.: Издательство «Индрик», 1998.
12. Сапрыкин, С. Ю. Понтийское царство: государство греков и варваров в Причерноморье / С. Ю. Сапрыкин. – М.: Наука, 1996.
13. Сапрыкин, С. Ю. Боспорское царство на рубеже двух эпох / С. Ю. Сапрыкин. – М.: Наука, 2002.
14. Сапрыкин, С. Ю. Этюды по социальной и экономической истории Боспорского царства / С. Ю. Сапрыкин // Античная цивилизация и варвары. – М.: Наука, 2006. – С. 171–242.
15. Сокольский, Н. И. Крепость на городище у хутора Батарейка / Н. И. Сокольский // Советская археология. – 1963. – № 1. – С. 183–190.
16. Сокольский, Н. И. Крепость на поселении Батарейка 2 / Н. И. Сокольский // Краткие сообщения Института археологии. – 1967. – Вып. 109. – С. 112–114.
17. Сокольский, Н. И. Таманский Толос и резиденция Хрисалиска / Н. И. Сокольский. – М.: Наука, 1976.
18. Шаму, Ф. Эллинистическая цивилизация / Ф. Шаму. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ, 2008.
19. Bucker, W. Greek Inscription from Sardes / W. Bucker, D. Robinson // AJA. – 1912. – 16. – P. 11–82.
20. Heinen, H. Zwei Briefe des bosporanischen Königs Aspourgos (AE. 1994. 1538) (Überschene Berichtigungsvorschläge Günther Klaffenbachs und Weitere Beobachtungen) / H. Heinen // ZPE. – 1999. – 124. – S. 133–142.



**Ю. Ю. Першин**

## **АНТИЧНАЯ МАГИЯ: ТЕРМИНОЛОГИЯ КАК ТОПОЛОГИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

В статье предлагается подойти к изучению религиозной рациональности через рассмотрение рациональности античной магии, отраженной в ее терминологии.

The author proposes to approach the ancient religious rationality through the study of the rationality of ancient magic, reflected in its terminology.

Исследования религии, и в частности религиозной рациональности, не могут обойтись без исследования генезиса религиозных верований. Однако последние представляются трудно восстановимыми, так как уходят корнями в первобытную историю и практически неотделимы от генезиса самого человека. Поэтому говорить о более или менее субъективном реконструировании и понимании религиозных верований можно только в русле дискурса рационального реконструирования человека. Ретроспективное рассмотрение религиозных верований необходимо приведет нас к рассмотрению такого всем (как это кажется) известного феномена, как магия. В этом отношении К. Леви-Стросс совершенно верно подметил, что нет религии без магии, как и магии, которая бы не содержала зерно религии [1, с. 288]. Спустя некоторое время, производя исследования, мы обнаружим, что те определения религии, коих существует огромное количество, а также (и следовательно) определения магии становятся нефункциональными в силу того, что древнее понимание религии и магии совершенно отличается от того, к которым мы привыкли и считаем за образцы. Здесь актуализируется проблема (насколько это возможно) полного, универсального и функционального определения (и даже более – теории) как религии, так и магии, которые могли бы обладать эвристическим потенциалом *вне рамок конфессионального дискурса*, традиционно задающего подходы к религиозной рациональности.

Дискуссии по поводу определения магии разворачиваются из желания, во-первых, определить то, что является сутью магии независимо от культуры, а во-вторых, что все процедуры, которые можно назвать магическими, имеют в себе общего. Все попытки дать единое определение магии, как считает М. Дики [2, р. 18], обречены на провал по двум причинам. Первая: понятие магии является продуктом целого набора исторических условий, которые сложились в античной Греции, и концепция магии, которая находилась и находится в ходу в иудео-христианской культуре, является побегом этого понятия. Вторая причина в том, что во всех попытках ухватить особенные черты магии делается ошибочное допущение о том, что все концепты магии имеют в своей основе некое ядро или смысл. Он предлагает начать исследование с допущения о том, что магия – это универсальное понятие, которое не имеет культурной специфики. Интересно, что в работе «Социальная антропология» выдающийся антрополог Э. Лич, столкнувшись с проблемой применения концептов магии, религии и ритуала к человеческим общностям, в которых эти понятия на первый взгляд отсутствовали, пришел к заключению: «Что касается магии, которую читатели «Золотой ветви» Фрезера могли бы положить в центр своих антропологических интересов, то, пройдя долгую карьеру профессионального антрополога, я пришел к заключению, что это слово не имеет никакого значения» [3, р. 133]. Эти его слова помимо прочего косвенно свидетельствуют о признании того, что понятие магии не является универсальным и соответственно может быть в очень малой степени применимо (если вообще применимо) к описанию тех обществ, в которых данное понятие *полностью отсутствует*. Фактически здесь актуализируется проблема измерения совершенно иной по отношению к нашей (современной, европейской и пр.) социальной жизни и рациональности нашими современными категориями и понятиями. Для того, чтобы в дальнейшем избегать подобных накладок, представляется необходимым хотя бы вкратце разобраться, что может скрываться за самим названием «магия» и рассмотреть спектр ее значений<sup>1</sup>.

Греки, а затем и римляне использовали достаточно широкий спектр понятий для обозначения тех, кого мы сейчас называем магами, колдунами, ведьмами, а также для обозначения их деятельности. Обилие терминологии, обозначающей пространство магического, также косвенно свидетельствует о широко распространенных практиках, кото-

---

<sup>1</sup> Рассмотрение истории возникновения понятия «магия» дается также у Я. Бреммера (Bremmer, Jan N. The Birth Of The Term «Magic» // The Metamorphosis Of Magic From Late Antiquity To The Early Modern Period. Edited By Jan N. Bremmer And Jan R. Veenstra. Peeters, Leuven – Paris – Dudley, 2002).



рые иногда очень трудно эксплицировать. Дело в том, что одно и то же действие может иметь профанное и магическое значение.

На греческом языке те, кто занимался магическими практиками, обозначались как *epodoi* или *epaidoi* (муж. род, мн. число), *epodo/epoidos* (ед. число); *goetes* (муж. род, редко жен. род, мн. число), *goes* (ед. число); *magoi* (муж. род, редко жен. род, мн. число), *magos* (ед. число); *pharmakeis* (муж. род, мн. число), *pharmakeus* (ед. число). Женщин называли *pharmakides* (ед. число: *pharmakis*) или *pharmakeutriai* (ед. число: *pharmakeutria*), иногда *goetides* (ед. число: *goetis*). Та деятельность, которой занимались *goetes*, называлась *goeteia*, результатом ее, или продуктом является *goeteuein* или *ekgoeteuein*. *Magoi* практиковали *mageia* или *mageutike (techne)*, *pharmakeis* занимались *pharmakeia*, в результате которой получался *pharmakeuein*. На латинском языке те мужчины, которые занимались магической деятельностью, назывались *magi* (ед. число: *magus*) или *venefici* (ед. число: *veneficus*), женщины – *cantatrices* (ед. число: *cantatrix*), *sagae* (ед. число: *saga*) или *veneficae* (ед. число: *venefica*). Хотя эти термины различного происхождения, они могли использоваться по отношению к одному и тому же человеку. Хотя естественно было бы предположить, что между этими терминами с самого их образования были различия и они обозначали специалистов, занимающихся различными видами магии.

Так Й. Хек замечает, что в трагедии Эврипида «Ипполит» Тесей отвечает на речь Ипполита, называя его *epoidos* (чародей) и *goes* (колдун, волшебник) [4, р. 287]. В переводе И. Анненского [5] эти строки звучат так:

Θησεύς  
 ἄρ' οὐκ ἐπωδὸς καὶ γόης πέφυκ' ὄδε,  
 ὅς τῆν ἐμὴν πέποιθεν εὐοργησίᾳ  
 1040 ψυχὴν κρατήσῃ, τὸν τεκόντ'  
 ἀτιμάσας;

Тесей  
 Смотрите-ка. Вот тактика... Сначала  
 Срамил отца, а после гнев его  
 Смирением уступчивым и лживым  
 1040 Пытается, как *маг*, *заворо-*  
*жить*.

У Эврипида в «Вакханках»<sup>1</sup> также встречается подобный пример:

λέγουσι δ' ὡς τις εἰσελήλυθε ξένος,  
 γόης ἐπωδὸς Λυδίας ἀπὸ χθονός,  
 235 ξανθοῖσι βοστρύχοισιν  
 εὐοσμῶν κόμην, ...

Да говорят, какой-то *чародей*  
 Пожаловал из Лидии к нам в Фивы...

<sup>1</sup> Эврипид. Трагедии. В 2 т. – М., Наука, Ладомир, 1999. – Т. 2.

Однако следует обратить внимание, что в словаре<sup>1</sup> дается значение *epoidos*, что в переводе, в зависимости от источника, означает антистрофу либо последнюю часть лирического стихотворения, которая пелась после строфы и антистрофы. Стихотворения с такими заключительными частями назывались *ἐποδικά*. *Epoidos* также означает припев (*refrain*), повторяющийся в стихотворении через известные промежутки, а также особый род лирических стихотворений, где за длинным стихом следует короткий (за исключением элегического двустипхия). Сюда принадлежат известные Эподы Горация, в которых он со стороны формы подражает Архилоху, но не всегда сохраняет сатирический характер Эподов своего образца.

Поэтому деятельность *epodoi* имеет некоторые пересечения с театральным искусством, имеет отношение к искусству декламации, чтению стихов в театральной манере, нараспев, речитативом, что определенно напоминает способ чтения религиозных текстов, молитв, призывов духов и богов. Такой образ чтения священных и магических текстов распространен до сих пор. К примеру, современный бурятский шаман поет призывания и гимны в честь богов и духов (с использованием бубна, других инструментов, таких, как *морин хур*, призывания могут сопровождаться звоном металлических и костяных привесок на костюме шамана) [6, с. 106]. В тувинском шаманизме также существует целая система алгышей – шаманских напевов, песен, стихов, – выполняющих множество функций: обращение к духам за помощью, призывание благословения и проклятия и пр.<sup>2</sup> Особо следует отметить

---

<sup>1</sup> Liddell and Scott. An Intermediate Greek-English Lexicon. – Oxford. Clarendon Press, 1889; Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.

<sup>2</sup> Следует иметь в виду, что подобные заговоры-призывы, к примеру, тувинских шаманов являют собой огромный пласт народной культуры и по тематике разделяются на множество групп: родословная шамана; мир шамана; порядок и пространство камлания; противостояние шаманов; описание мироздания (Небо, Земля, Темный мир и пр.); дикие животные и птицы; различные культы (огня, родника, шаманского дерева и пр.); духи шаманов и духи людей; шаманские атрибуты; диагностика и лечение больных, а также обращение к душам живых и мертвых; детям – живым, здоровым, больным, умершим; охотникам; юрте, шалашу, костру, вину, курению; плата за камлание; Новый год; самые высокие горы и самые низкие котловины. Совершенно очевидно, что подобные заговоры-призывы являются неотъемлемой частью традиции, отражающей повседневную жизнь человека, и определенно имеют не отвлечение, а утилитарное назначение (см.: Кенин-Лопсан, Монгуш. Алгышы тувинских шаманов. – Кызыл: Новости Тувы, 1995). Существуют также заговоры-

лечебные алгышы-песнопения, заговоры, направленные на излечение больного, т. е. относящиеся к такой сфере магического искусства, как лечение.

Таким образом, «чародейство», которым обладал *epoidos*, исходило не только из его искусной способности выстраивать речь, «заговаривать» речью, «заговаривать», фактически вводить в транс, но и петь, произносить свою речь нараспев, при этом выдерживая своеобразный «убаюкивающий» ритм, который мог ввести человека в состояние, близкое к гипнотическому. Такой жанр разговорного искусства имел прямое отношение к искусству риторики. Интересно, что в этом отношении, к примеру, Ж. де Ромийи говорит о двух концепциях риторики в древней Греции [7, р. 43–45]. Во-первых, риторика является магией: *logos* или речь является «великим господином» (*dunastes megas*), «богами вдохновенным волшебством» (*entheos epoidos*), «магической силой» (*dūnamis*), «колдовством», используя терминологию Горгия. Во-вторых, риторика является *techné* (искусством, мастерством), «правилами, способами, путями достижения необходимого результата».

Полагается, что *goetes* с самого начала были шаманами, которые в экстатическом состоянии сопровождают души мертвых в их путешествии в мир мертвых. Эта гипотеза основывается на этимологической связи между *goes* (γόης) и глаголом *goan*, означающим «горестный вопль (плач) по умершему» [8]. То, что существительное *goes* является производным от глагола *goan*, вряд ли может быть подвергнуто сомнению [9, р. 267]. Если *goes* изначально было названием для шамана, провожающего души в царство мертвых (следует заметить, что такой шаман должен был в соответствии с мифологией работать с Гермесом Хтоническим), то следует заметить, что практически невозможно проследить, каким именно путем это название вошло в классическую греческую литературу. Даже несмотря на то, что некоторые описываемые характеристики *goetes* напоминают (в отношении вхождения в состояние транса) характеристики шаманов, представляется совершенно сомнительным предположение, что греки могли познакомиться с шаманскими практиками скифов, тем более, что надежных источников по скифскому шаманизму практически не существует, как нет и доказательств того, что шаманские практики пришли в Грецию из Азии<sup>1</sup>.

---

проклятья (см.: Юша Ж. М. Магические формулы проклятий у тувинцев // Гуманитарные науки в Сибири. – 2007. – № 4. – С. 106–108).

<sup>1</sup> Гипотеза о том, что греки, основавшие колонии на берегу Черного моря в VII в. до н. э., могли быть знакомы со скифскими шаманами и что такие исторические персонажи, как Аристей Проконнеский и Гермотим Клазоменский сами были шаманами представлена в работе К. Мойли «Скифия» (Meulі К.

Как было замечено, П. Шантрэн, объясняя происхождения *goes* от *goan*, полагает, что магов стали называть *goetes* из-за их восклицаний и заклинаний, напоминая стоны<sup>1</sup>. Так как глагол *goan* и его произ-

---

Scythica // Hermes. – LXX. – 1935. – P. 121–176, переиздано Meuli, K. *Gesammelte Schriften*, 2 vols. – Basel and Stuttgart, 1975, vol. 2. – P. 817–879). Э. Р. Доддс в своей работе «Греки и иррациональное» (Dodds, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. – Berkeley: University of California Press, 1951, 1973 printing 1973) в пятой главе «Греческие шаманы и истоки пуританства» развивает эту мысль далее. Этой гипотезы также придерживались Э. Родэ (см.: Rohde, E. *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. – L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. – N. Y., Harcourt, Brace & Co. Inc., 1925), Г. Дильс (см.: Diels, H. *Parmenides. Lehrgedicht*. – Berlin: Georg Reimer, 1897), М. Нильссон (см.: Nilsson, Martin P. *Geschichte der griechischen Religion*, I. – Munich, Beck, 1941. – P. 582, и далее), и несмотря на жесткую критику этой гипотезы Я. Бреммером (Bremmer, Jan N. *The Early Greek Concept of the Soul*. – Princeton: Princeton University Press, 1983. – P. 25–48) эта гипотеза до сих пор имеет множество приверженцев. Геродот в «Истории» (Геродот. История. В 9 кн. / пер. Г. А. Стратановского. – М.: ООО Издательство АСТ, Ладомир, 2002) рассказывает об Аристее как о человеке, который действительно обладал странными способностями: «Откуда происходил сочинитель этой поэмы Аристей, я уже сказал. Теперь сообщу также и то, что мне довелось слышать о нем в Проконнесе и Кизике. Как передают, Аристей был родом из самых знатных граждан Проконнеса. Однажды он пришел в сукновальную мастерскую и там умер. Валяльщик запер свою мастерскую и пошел сообщить родственникам усопшего. По городу между тем уже пошла молва о смерти Аристея, но какой-то кизикенец из города Артаки оспаривал эту весть. По его словам, он встретил Аристея на пути в Кизик и сам говорил с ним. Кизикенец настойчиво утверждал, что он прав. Родственники усопшего пошли между тем в сукновальню со всем необходимым для погребения. Но когда они открыли двери дома, то там не оказалось Аристея ни мертвого, ни живого. Через семь лет Аристей, однако, снова появился в Проконнесе и сложил свою эпическую поэму, которая теперь у эллинов называется «Эпос об аримаспах». Сочинив эту поэму, он исчез вторично». («История» IV. 1–39. 14). У Гермотима Клазоменского, упоминаемого Лукианом в «Похвале мухе», якобы «часто покидавшая его душа блуждала сама по себе и затем, вновь возвращаясь, сразу наполняла его тело и поднимала Гермотима». Плиний («Естественная история», VII 174) говорит о том, что «Гермотим из Клазомены мог на многие годы покидать собственное тело, принося из своих длительных духовных странствий мантическое знание и способность предвидеть будущее. Наконец, враги сожгли бесчувственное тело Гермотима, и его душа более не вернулась» имел способности к биллокации и целительству. Аристотель также упоминает Гермотима в «Метафизике» (кн. I, гл. 3).

<sup>1</sup> См.: Chantraine, P. *La formation des noms en grec ancien*. – Paris: C. Klincksieck, 1933.

водные используются как горестные плачи и причитания, С. Джонстон делает предположение о том, что вероятно *goes* первоначально называли тех, что призывали души умерших и давно мертвых с помощью заклинаний, в которых присутствовал сильный элемент скорбных причитаний [10, р. 103]. Подтверждением этому предположению служит Византийский энциклопедический словарь – энциклопедия античного Средиземноморья «Суда» (Σοῦδα), который датируется концом X века нашей эры, где искусство *goeteia*, которым владеет *goes*, определяется как искусство призывания мертвецов. Однако нет доказательств того, что *goetes* с самого начала специализировались на призывании мертвых<sup>1</sup>. К тому же «Суда» не является доказательством того, что *goes* изначально занимались приписываемой им деятельностью, тем более в греческой традиции. Мы можем привлечь ее как свидетельство только для того, чтобы определить грани различий между *goeteia*, *mageia* и *pharmakeia*. Есть и другая версия о том, что *goetes* получили свое название от того, что те несчастные, кому они причиняли зло своими чарами, стенали и причитали [11, р. 12]. Однако Платон в диалоге «Менон» употребляет характеристики магического искусства немного в ином смысле.

---

<sup>1</sup> М. Дики в своих комментариях (Dickie, Matthew W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. – London, New York. Routledge, 2003. – P. 311) относительно «Суда» пишет, что ближайшим по времени источником, откуда в словарь могло прийти слово *goeteia* являются комментарии четырех проповедей Григория Богослова (329–389) одним из комментаторов VI века н. э. (Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii ed. Nimmo Smith, Comm. IV.70.9–10). Различия в толковании между *goeteia*, *mageia* и *pharmakeia* вряд ли были сделаны комментатором (Pseudo-Nonnus), который подошел к ним более как лексикограф. «Суда» дает толкование γόης как «лгътец, проныра, мошенник, обманщик». Γοητεία в «Суда» переводится как «магия» (в греческом оригинале: Γοητεία: μαγεία). Но, тем не менее, далее следует: «γοητεία καὶ μαγεία καὶ φαρμακεία διαφέρουσιν» – «*goeteia*, *mageia* и *pharmakeia* отличаются друг от друга. Их открыли мидийцы и персы. *Mageia* – это искусство призывания благодетельных духов для каких-то хороших дел, к примеру для получения оракулов Аполлона Тианийского. Но *goeteia* – это поднятие из земли мертвецов посредством их призыва, оне имеет свое происхождение от стонов, причитаний (γόοι), горестных плачей, которые обычны на похоронах. А слово *pharmakeia* используется по отношению к изготовлению ядовитого зелья, которое дается кому-то для приема внутрь через рот». Там же *Φαρμακεία* переводится как «колдовство» и «отравление».

Μένων

ὦ Σώκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν  
καὶ συγγενέσθαι

[80α] σοὶ ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε  
ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς  
ἀπορεῖν: καὶ νῦν, ὥς γέ μοι δοκεῖς,  
**γοητεύεις** με καὶ **φαρμάττεις** καὶ  
ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν  
ἀπορίας γεγονέναι

Μενον.

Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только то и делаешь, что сам пугаешься и людей пугаешь. И сейчас, по-моему, ты меня **заколдовал** и **зачаровал** и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница.

Отсюда видно, что, во-первых, *goeteia* вряд ли употребляется в диалоге для того, чтобы приписать Сократу некую протяженность и заунывность речи, которая никак не выходит из живости рассуждений Сократа в диалоге. Скорее всего, Менон говорит о том, что Сократ, что называется, «заговаривает зубы», оперируя большим объемом информации и логикой, за которой ему трудно следить. Во-вторых, искусство *pharmakeia* употребляется не в первоначальном значении изготовления различных зелий, а как усиление того эффекта обездвижения, транса, в который впадает человек при упомянутом «заговаривании зубов».

Приведенные здесь этимологические толкования ни в коей мере не говорят о том, что вся греческая и в дальнейшем римская магия является по своей природе вредоносной. Нет совершенно никаких оснований к тому, чтобы утверждать, к примеру, что *goes* изначально практиковали то, что мы сейчас называем «черной магией»<sup>1</sup>. Также совер-

---

<sup>1</sup> Несмотря на это некоторые авторы все же совершенно неправомерно подгоняют понимание античной магии под более позднее разделение магии на «черную» и «белую». Dodds, Eric R. (The Greeks and the Irrational. Berkeley: University of California Press, 1951, 1973. – P. 194) фактически подменяет отрицательное мнение (несмотря на скептицизм) Платона о профессиональных магах на вполне «современное» его неприятие «черной» магии. Ч. Бигг (Bigg, C. Neoplatonism. Chief Ancient Philosophies. – London, Brighton, New York: E. & J. B. Young & Co, 1895. – P. 40) относит «черную магию» к искусству *magus*. Дж. Колкхаун (Colquhoun, J. C. An History of Magic, Witchcraft and Animal Magnetism. In two vol. V. 1. – London. Longman, Brown, Green & Longmans, 1851. – P. 18, 104, 157) делит магию на «белую» – теургическую и «черную» – goetic (*goeteia*). М. Нильссон, когда описывает позицию Платона относительно людей, утверждающих, что вызывают мертвых, жертвоприношениями заставляют богов делать то, что им надо, насылают проклятия и т. д. (Государство 346b, Законы 909b, 933a), заявляет, что Платон говорит о «проявлениях черной

шенно не следует думать, что наши современные различия между «белой» и «черной» магией имели какое-то значение для античного человека [2, р. 13] и что он вообще делал такие различия.

Считается, что слово *magos* заимствовано из персидского языка, где оно обозначало жреца, следящего за огнем (*puraitho*), или *athravan*, и, как полагает А. Нок [12, р. 308–324], смысл его сохранился близким к оригинальному. Однако последователи зороастризма приводят свои доводы в пользу того, что в Авесте, к примеру, слово *magus* (мн.: *magi*) употребляется в совершенно ином смысле, чем это принято считать на Западе<sup>1</sup>. А слово *athravan* является общим названием касты жрецов в зороастризме, и понятие *magavan* включает понятие *athravan*, но не каждый из *athravan* обязательно будет принадлежать к *magavan*. В античной Греции он начал использоваться применительно к любому выходцу с востока, не только к персам, которые считались авторитетами

---

магии» (Nilsson, M. P. *Greek Folk Religion*. – University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1972. – P. 112).

<sup>1</sup> См., например: Masani, E. Ph. Sh. *Zoroastrianism Ancient and Modern. Comprising a Brief Review of Dr. Dhalla's Book of Zoroastrian Theology*. Vakil High Court, Late Fellow, Elphinstone College, And Mulla Feeroze Avesta And Pahlavi Madressa. – Bombay, 1917. В гл. 7 («The Writer's hotch-potch on the word "Magi"»). – P. 277–302) своей работы Э. Мазани рассматривает мнения западных исследователей, которые он считает далекими от истины. Он утверждает, что *Magi* являлись очень благочестивой и религиозной кастой (классом) жрецов, которые питались только молочными продуктами и овощами, обладали высшей духовной силой. В Авесте *Magi* называются *Magavan*. Упоминания о них встречаются по тексту Авесты, например, в Гатах 33:7, 55:15, 55:11, 55:16, 46:14, 29:11, 53:7, Венд. 4:47, Ясна 65:7 и т. д. Э. Мазани утверждает, что *Magavan* в зороастризме называется высшая степень развития души, о чем говорится в Авесте (в Гатах, Вендидах и Ясне), это также высшая степень жрецов *Athravan*. Заратустра считается одним из *Magavan* (см.: с. 293–294, 301). *Magavan* – это выдающаяся духовная личность, в совершенстве исполняющая ритуалы, знающая все зороастрийские законы, заключающие в себе в том числе и законы Вселенной. *Magus* (мн.: *Magi*), которые в Авесте соответственно называются *Magavan* (мн. ч.: *Maga*), а в Пахлави – *Magih*, изначально означали высшую степень *Magavan*. Позднее персидские слова *Magus* и *Magi* стали совершенно неверно применяться для обозначения всех зороастрийских жрецов, независимо от степени (восемь степеней). Этим особо, как считает Э. Мазани, грешили греческие историки. Затем *Magus* и *Magi* стали называть всех приверженцев зороастризма по всей Персии. Уместно будет заметить, что в Авесте встречаются и упоминания *колдунов*, явно в отрицательном значении и не имеющих отношения к *Magus* и *Magi*. Это *YAtawO*, как они обозначаются в транскрипции (см., напр.: Яшты: (Хормазд-яшт) 1:6; (Тештар-яшт) 8:13:4; Вендидад (Видевдат) 20:10; 20:12; 21:19 и др.).

в магических знаниях. Однако заметим, что греки восприняли персидское слово *magos* не в его первоначальном значении, даже не в значении жреца, а в значении колдуна, волшебника и вообще человека, за чью честность нельзя поручиться. Термин был первоначально занесен переселенцами, которые зарабатывали себе на жизнь, проводя ритуалы, которые должны были способствовать эффективному излечению, а также решению насущных проблем. Они использовали всю мощь восточной мудрости для того, чтобы подкрепить свой авторитет. Различные виды предлагаемых ими услуг и «качество» их реализации, очевидно и послужили формированию двойственного, преимущественно негативного отношения к магии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В этом отношении интересно сравнить, к примеру, Лукиана и Апулея («Апология, или о магии», 25, 26), где последний пытается разобраться, что же такое «маг»: «Я-то часто читал в разных книгах, что персидское слово «маг» по-нашему значит «жрец». Но тогда почему преступно быть жрецом, ведать и понимать священные правила, вершить святой закон и совестный суд? Если же магия то, о чем поминает Платон, объясняя, каким наукам научают персы приготавливаемого царствовать отрока, тогда я точно помню слова сего божественного мужа, да и ты, Максим, припомнишь их вместе со мною: «Отрока, едва минет ему дважды семь лет, забирают к себе так называемые царские дядьки, избраны же они персами за то, что в поколении своем почитаются наилучшими, а числом их четверо: мудрейший, и справедливейший, и скромнейший, и храбрейший. Из оных один научает и магии по уставу Зороастра, сына Оромаздова, то есть угождению богам; он же научает и царской науке» (см.: Платон, «Алкивиад I», 121e–122). Слышите ли вы, скудоумные обвинители магии, слышите ли вы, что магия есть искусство, угодное бессмертным богам, коих умеет верно ублажить и верно уважить, а стало быть, что магия благочестна и сведуща в делах божеских, издревле знатна славою зиждителей своих Зороастра и Оромазда, что она – первосвященница небожителей, ибо первенствует среди царских наук, а потому у персов случайному человеку стать магом ничуть не более возможно, чем ненароком сделаться царем? Тот же Платон в другом своем сочинении оставил нижеследующую запись о некоем Залмоксисе, который был родом фракиянин, но причастен помянутому искусству: «Заклинания суть словеса прекрасные» (см.: Платон «Хармид», 157. В переводе С. Я. Шейнман-Топштейн – «верные речи»). Ежели так оно и есть, то почему не дозволено мне знать ни прекрасных словес Залмоксиса, ни священнодействия Зороастрова? Впрочем, ежели обвинители мои думают, как думает чернь, будто сущий маг – это тот, кто из бесед с бессмертными богами усвоил некие неслыханной мощи колдовские заговоры и оттого имеет силу сделать все, чего ни пожелает, – ежели так, мне остается лишь подивиться, как это они не побоялись обвинить того, кто по собственным же их утверждениям столь могуч!». Лукиан в «Разговорах в царстве мертвых» (Лукиан. Сочинения. – М.: Алетейя, 2001. – Т. 1., пер.: С. С. Сребрный) в диалоге 13 «Диоген и Алек-



Несмотря на свое название *pharmakeis* и *pharmakides* не ограничили свою деятельность изготовлением лекарств и ядов (*pharmaka*), хотя они действительно происходили из настоящих специалистов в *pharmaka*. По предположению Я. Бреммера<sup>1</sup>, *pharmakis* берет начало в названии женщин, которые собирали травы для магии, а в дальнейшем это название распространяется также и на мужчин. Косвенно это подтверждается приведенным отрывком из диалога Платона «Менон», из которого видно, что *pharmakeia*, судя по словам Менона, становится своеобразным искусством приготовления «отравы» не из корней и трав, а из логических ходов, умозаключений, размышлений, фигур речи, с помощью которых профессиональный «отравитель»-оратор доводит слушателей до состояния завороченности, почти гипноза, сходного с тем, в который впадает кролик перед удавом.

В итоге следует отметить, что в античном обществе наметилась и развилась тенденция к распространению искаженному (относительно оригинального) пониманию и употреблению слов, служащих для обозначения людей, специализирующихся на том виде искусства, которое мы сейчас включаем в современное понятие магии. Несмотря на явное пренебрежение, откровенные издевательства и достаточное негативное отношение к античным «магамам» сама магия получила очень широкое распространение, фактически являясь неотъемлемой частью жизни античного общества.

Такое положение дел говорит о существовании особого вида рациональности – мифологической (религиозной) рациональности, не только выходящей за пределы мифологически-религиозного дискурса, но и топологически, симбиотически единого с другими видами рациональности. Эта рациональность тео-социального симбиоза ни в коем случае не манифестирует «болезнь роста» античного общества, в котором магия и религия являлись составляющими общественной жизни, мировоззрения и мышления, прагматического не только в знаковом, но и в утилитарном аспекте.

---

сандр» через Александра дает такую характеристику Аристотелю: «αὐτὸς λαμβάνων γόης, ὃ Διόγενες, ἄνθρωπος καὶ τεχνίτης», что в переводе дается, как «настоящий *шут* и *комедиант*!», что говорит об отношении к «магамам», *goetes*, как к мошенникам и ловкачам.

<sup>1</sup> См.: Bremmer, Jan N. The Birth Of The Term “Magic” // The Metamorphosis Of Magic From Late Antiquity To The Early Modern Period.–Peeters, Leuven – Paris – Dudley, 2002.

### Библиографический список

1. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М.: Республика, 1994.
2. Dickie, Matthew W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* / Matthew W. Dickie. – London, New York, Routledge, 2003.
3. Leach, E. *Social Anthropology* / E. Leach. – Oxford: Oxford University Press, 1982.
4. Hesk, Jon. *Deception and Democracy in Classical Athens* / Jon Hesk. – Cambridge: University Press, 2000.
5. Еврипид. Трагедии. В 2 т. / Еврипид. – М.: Наука, Ладомир, 1999. – Т. 1.
6. См.: Зомонов, М. Д. Бурятский шаманизм как целостная мировоззренческая система: дисс. на соискание уч. степени доктора филос. наук / М. Д. Зомонов. – СПб., 2002.
7. См.: Romilly, Jacqueline de. *Magic and rhetoric in ancient Greece* / Jacqueline de Romilly. – Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1975.
8. Burkert, W. ГОΗΣ. Zum griechischen “Schamanismus” / W. Burkert // *Rheinisches Museum für Philologie*. – Frankfurt am Mein, 1962.
9. Chantraine, P. *La formation des noms en grec ancien* / P. Chantraine. – Paris: C. Klincksieck, 1933.
10. Johnston, Sarah Iles. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece* / Sarah Iles Johnston. – Berkeley: University of California Press, 1999.
11. Potter, D. *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius* / D. Potter. – Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1994.
12. Nock, A. D. *Paul and the Magus* / A. D. Nock; Z. Stewart (ed.) // *Essays on Religion and the Ancient World*. – Oxford: Oxford University Press, 1972. – V. 1.



Ю. Ю. Першин

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

В статье автор рассматривает философские проблемы интерпретации археологических находок эпохи палеолита.

In the article the author discloses philosophical problems of the Paleolithic archaeological sources.

Результаты деятельности древнего человека, аккумулированные в репрезентаторах – преимущественно материальных объектах, артефактах, – содержат в себе определенный объем информации, ценной для аналитика и интерпретатора, пытающегося воссоздать условия жизни в отдаленные эпохи. Задачей огромной важности для специалиста становится не только проведение всего комплекса работ, таких, как археологическая разведка и раскопки, фиксация (в т. ч. и фиксация условий нахождения предмета, контекста, места находки в соответствующем комплексе и пр.) и сохранение (консервация) археологических источников, но и их *анализ и интерпретация*. Именно от них зависят количество и качество получаемой от источника информации. Любой археологический источник, каким бы на первый взгляд информационно насыщенным он ни казался, является своеобразной «вещью в себе», которая никогда не станет «вещью для нас». Используя современные методы датировки и анализа источника, мы получим максимально возможное в наших условиях количество информации об артефакте, которую в какой-то степени можно проверить и перепроверить. Но даже при этом вряд ли можно сказать, что это будет полная информация о предмете, вряд ли можно будет утверждать, что артефакт не несет в себе некий скрытый от дотошного аналитика, пусть даже минимальный объем информации, который никогда не станет нам доступен. Помимо этого, даже если анализ данного археологического источника даст определенный набор фактических знаний, эти факты в ходе ин-

терпретации вполне могут получить различное толкование. И совершенно не является фактом, что интерпретация даст исчерпывающую информацию о предмете. Еще более ненадежной будет реконструкция мыслей, желаний, переживаний, страхов того, кому принадлежал этот артефакт

Археологическая «вещь в себе» в виде артефакта, конструкции, оружия, изображения, скульптуры и т. п. представляет собой многоуровневый носитель информации. Это информация о едином-единственном (Бахтин) времени-месте-пространстве, существовавшем вокруг данного артефакта. Фактически он – репрезентатор хронотопа. Артефакт становится археологическим источником не сам по себе, а только по решению исследователя, который своей волей включает его в исследовательский процесс получения археологических фактов. Последние подвергаются исторической интерпретации. Таким образом, история в этом отношении делается по схеме движения исследователя: от материальных объектов (артефактов) через определение археологического источника и установления археологического факта к историческому факту.

Следует учитывать, что понятие *факта* так же субъективно, как и понятие *мнения*. Ведь интерпретатор является создателем или адептом определенной концепции (теории), которую надо подтвердить (или опровергнуть противостоящую ей концепцию (теорию)). Он может привлекать к исследованию те археологические материалы, которые ему кажутся достаточно убедительными, и наоборот, может игнорировать те, которые могут противоречить его построениям<sup>1</sup>. В своей интерпретации человеческого сам человек всего лишь человек, и ему свойственно всё человеческое, в том числе и субъективные суждения, и крайний волюнтаризм при выборе археологических источников. Отсюда точное и достоверное реконструирование событий, инструментов, тем более идей и верований на основе археологического материала представляется как относительно и отчасти возможным, так и проблематичным, а иногда совершенно невозможным, так как все перечисленные выше издержки, предшествующие интерпретации, могут дополняться принадлежностью исследователя к совершенно иной культуре, чем та, которую он исследует. Здесь непреодолимым препятствием является время, вмещающее в себя закономерную разницу между исследующей и исследуемой культурами, способствующее искажению и без того скудной информации знанием, жизненным опытом

---

<sup>1</sup> См., к примеру, замечания по поводу подобного субъективизма: Бунятян Е. П. Методика социальных реконструкций в археологии. На материале скифских могильников IV–III вв. до н. э. – Киев: Наукова думка, 1985. – 226 с.

исследователя, его фантазиями относительно объекта исследования, его условиями жизни, разницей в языке, технологии, идеологии, политике, науке, мировоззрении, религии.

Одним из выходов из складывающегося положения является интерпретация археологических источников, строящаяся на аналогии. Интерпретация по аналогии – выражение субъективного мнения исследователя, основанного на допущении того, что известный и достоверный факт может объяснить что-то сходное с ним по некоторым признакам. Если острый скол камня похож на аналогичные являющиеся скребками или рубилами и найден в тех же условиях и окружении, то его также можно определить как скребок или рубило. Однако этот метод также может давать неприятные сбои, когда, к примеру артефакт, похожий на высокий чайник с длинным носиком, по аналогии определяется как чайник, но на самом деле таковым не является и предназначен для процедур личной или общественной гигиены.

Из этого положения также есть выход: применять комплекс различных методов. К примеру, можно объяснять археологические данные, сопоставляя их с предметами и стилем жизни какого-нибудь племени или народа (в т. ч. с примитивным хозяйством), живущего в наше время. Такой метод носит название этнографической аналогии. Он корнями уходит в эпоху первых путешествий, когда исследователи открывали Америку, исследовали Африку и Австралию, где они встречали племена, близкие по своему уровню к первобытным. Применение по аналогии этнографических данных, собранных в то время в Африке, к современным памятникам, к примеру, в Австралии носит название общэтнографической аналогии. Относительно более точен метод прямой исторической аналогии, когда археологический материал сопоставляется с этнографической информацией о народе, который в культурном отношении является преемником и наследником традиций народа, жившего здесь ранее и оставившего после себя эти археологические артефакты и памятники. В последнем случае остается надежда, что этот метод более надежен, поскольку нынешние, современные представители древнего народа могли сохранить традиции и стиль жизни своих предков<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Об этом говорил еще Д. Леббок, считавший, что, изучая современных ему дикарей, ученые могли получить правильные представления о древнейшем человеке и стадиях его развития. См.: Lebbcock, J. Social and Religious Conditions of the Lower Races // Annual report of the Smithsonian Institution for 1869. – Washington, 1871. – P. 325. Однако, как считают специалисты позднего периода, «метод этнографических параллелей по отношению к культурным явлениям палеолитического времени по целому ряду показателей не оправ-

Из сказанного выше можно сделать вывод о том, что археолог должен быть не просто специалистом в своей узконаправленной деятельности, но и разносторонне образованным человеком, быть специалистом и в смежных с археологией науках. Именно такие знания, к примеру об окружающей древнейшего человека природной среде, технологиях, средствах существования, социальной организации и регуляции, демографии, искусстве, мировоззрении, религии дадут ему возможность делать более адекватные интерпретации археологических находок и памятников<sup>1</sup>. Понимание такой ситуации показали некоторые представители так называемой «новой» (процессуальной) археологии, предполагая в проведении исследований участие представителей различных наук – геологов, географов, биологов, физиков, агрономов и др. с включением в археологический лексикон терминологии из других наук.

Однако, даже получив специалиста со знаниями, способными во многом повысить уровень и качество интерпретации, проблематичным остается выявление мотивов такой, на первый взгляд, кажущейся «непрагматичной» деятельности древнего человека, как искусство, и такой кажущейся «иррациональной» деятельности, как религия. Следует учитывать, что современная археология представляет собой своеобраз-

---

дан.(...) По сути дела, отечественная наука, занимающаяся проблемами палеолитического творчества, и в частности мобильного искусства, оказалась в «методологическом» тупике, что и сказывается на общем состоянии научного направления». См.: Шмидт И. В. Палеолитическое искусство Сибири в трудах отечественных ученых (на примере анализа истории изучения проблем сибирской палеолитической антропоморфной скульптуры) // Вестник Омского университета. – 1999. – Вып. 1. – С. 40–45. В свое время Г. Мартин Вобст предупреждал о «тирании» этнографической аналогии в археологии и выступал против уверенности исследователей в том, что практически любому объясняемому явлению прошлого можно найти этнографические аналогии, зафиксированные или присутствующие в современности. Он также считает, что некоторые виды деятельности первобытного человека не имеют аналогов. См.: Wobst, H. Martin. The Archaeo-Ethnology of Hunter-Gatherers or the Tyranny of the Ethnographic Record in Archaeology // *American Antiquity*. – 1978. – № 43. – P. 303–308. В. Г. Чайлд также был противником культурно-антропологического подхода и лишь в самых редких случаях считал вынужденным применение метода этнографических аналогий для интерпретации археологических материалов. См., например: Childe, V. Gordon. *Piecing Together the Past: The Interpretation of Archaeological Data*. – Frederick A. Praeger, 1956. и др.

<sup>1</sup> Такое понимание археологии как отрасли антропологии более свойственно американской школе археологии.

разный конгломерат, симбиоз различных направлений, течений и школ археологии, когда специалист зачастую использует методы и приемы проведения исследования, которые можно было бы отнести к различным, иногда противоположным и противостоящим школам и направлениям. В ней очень трудно, если вообще возможно, эксплицировать какую-то одну превалирующую или доминирующую парадигму. Возможно такое положение дел наиболее эффективно, прагматично и рационально, так как исследователь получает возможность «объемного» и всестороннего исследования археологического материала, результаты которого могут быть не противоречащими друг другу, а взаимодополняющими.

При заявленном тотальном субъективизме исследований и интерпретаций мы вероятно можем говорить только о большей или меньшей степени объективности. При этом кажется, что исчерпаны все методы интерпретаций, однако в русле антропологического подхода можно утверждать, что к феноменам культурной и религиозной активности древнейшего человека применимы подходы философской антропологии (как разновидности антропологии), философии религии, философской «археологии», в том числе и «археологии» религии, имеющие свои методологии интерпретации человеческих проявлений, которые можно было бы назвать духовными.

Наука с достаточной точностью установила, что человек представлял собой в то или иное время по градации от самого примитивного до «гомо сапиенса». Но для нас, несмотря на такую ясность, все же представляется проблемным определить, когда же начался сам человек. С чего он начался? С изготовления первого орудия труда? С первого захоронения? С первого рисунка, первых бус? Ведь даже с устоявшимся утверждением о том, что человек проявил признаки человеческого с изготовлением первого орудия труда, для нас не все так ясно и просто.

Здесь возникает еще одна, смежная с упомянутой, проблема – проблема относительно строгой фиксации этих находок по временной шкале. Попробуем описать ее, опуская размышления по поводу точности или неточности современных методов установления датировок археологических находок. Для примера возьмем гипотетическое раннее захоронение, на которое указывает ряд специфических признаков. Устанавливая дату захоронения, даже приблизительную, с «засором» в тысячелетие, а то и в несколько тысячелетий (особенно для палеолита), мы фактически фиксируем это событие, «прибиваем» его к временной шкале, «распинаем» его на ней, относя начало подобных явлений именно к этому времени. Здесь мы начинаем следовать методологической установке, говорящей, что если нет находки артефакта, лю-

бого материального свидетельства, то нет и события, которое гипотетически могло иметь место. Применяя это правило к нашему примеру, можно заключить, что захоронения людей начались именно в установленный нами промежуток и не ранее. Однако мы можем прекрасно осознавать, что феномен человеческой деятельности, и следовательно, феномен проточеловеческого мышления мог состояться задолго до того времени, к которому мы относим нашу находку. И не просто «мог», а должен был состояться гораздо раньше, чтобы к наблюдаемому нами времени он уже оформился в определенный ритуал, свидетельства которого мы нашли и успешно датировали<sup>1</sup>. Останавливает нас лишь честная констатация отсутствия фактов, подтверждающих наше умозаключение.

Подойдем с другой точки зрения. Существующий антропологический подход говорит о том, что человек как *homo sapiens* сформировался в совершенно определенную эпоху. Однако нас такой подход не устраивает. Дело в том, что нам надо точно, насколько возможно, определить *что* в существе той эпохи было *человеческим*. Такая размерность человека исходит из того, что даже в наше цивилизованное время мы склонны искать и выявлять то, что является чисто *человеческим* в человеке. Именно это *человеческое* и будет для нас являться инструментом измерения человека во времени. Следовательно, мы будем исходить из фиксации того, что делало человека человеком уже тогда, десятки и сотни тысяч лет назад.

Признаемся, что, имея в распоряжении только археологические памятники и артефакты, мы вряд ли дадим полную характеристику *человеческому* той далекой эпохи, даже применяя различные подходы и методики. Ведь мы не можем сделать этого и сейчас, даже имея под рукой и самого «носителя» этого *человеческого* непосредственно в современном его варианте. Но, поставив себе такую сложную задачу, по результатам исследования самых первых и примитивных инструментов, фактически камней, которые отличаются от своих необработанных «собратьев» настолько, что любой неподготовленный человек не признает в них первых орудий труда, увидеть в древнем человеке *человеческое*, мы определим человека не по антропометрическим данным и даже не собственно по результатам его деятельности, вернее,

---

<sup>1</sup> Интересно то, что зачастую просто фиксируется время, когда данный артефакт или другой источник был создан древними людьми, но время, когда подобные артефакты вообще начали изготавливаться, определить практически невозможно, о нем судят по косвенным признакам, по сложности самого феномена. Но чаще всего и не думают об этом.



вещественным остаткам его деятельности, которая хотя и минимально, но отличается от поведения животного.

Такой подход нас ко многому обязывает. К примеру, захоронение человека человеком уже говорит о ритуале, следовательно, о проявлении *человеческого*. Изготовление самого первого примитивного орудия труда говорит о проявлении человеческого в проточеловеке. Но при этом следует учесть, что *человеческое* в нем фактически проявилось еще раньше, еще до изготовления такого орудия. Оно проявилось с момента возникновения мысли о нем, то есть мысли о чем-то, что может способствовать примитивному существу лучше и адекватнее действовать в окружающем мире. Отсюда человек – это прежде всего «человек рациональный», мыслящий и через мысль приспособляющийся к жизни в этом мире, «человек прагматичный», делающий орудия труда не из-за пробуждения инстинкта, не из-за проявления рефлекса, а из-за ясного осознания необходимости недостающего звена инструмента в его отношениях с природой. Инструмента-орудия труда, который переводит его на более высокий уровень коммуникации с миром. Осознание такой необходимости говорит о том, что человек начинает выделять среду обитания, окружающий мир как коммуниканта. Как собеседника, а иногда и как оппонента.

Отсюда определимся: мы называем человеком существо, в котором по результатам раскопок и последующего анализа и интерпретации источников можно определить хотя бы в минимальной степени проявление *человеческого*, возможно вовсе не того, что присуще современному человеку. Того, что присуще человеку вне времени.

Изготовление первых инструментов из камня, из костей, элементы украшения, жилища, похороны, в том числе и явно «сложные», рисунки и прочие подобные свидетельства и артефакты с точностью, которую позволяют современные методы датировки, говорят о присутствии и актуализации *человеческого* в будущем человеке. И инструментом изучения *человеческого* по всей шкале развития человека от древнего существа-проточеловека до современного человека человек может избрать только себя самого. Избирая человека как инструмент изучения самого себя, он вправе задуматься, а можно ли по отголоскам, остаткам примитивного мышления людей, в том числе и современных нам, по рудиментам мышления, которое практически не отличается от «сора», «табуированных» в современном обществе мыслей, мыслей «по аналогии», которые возникают у человека в критические экзистенциальные ситуации, ситуации боли, ситуации пролития крови, ситуации близкой смерти, ситуации тяжелого выбора, ситуации жертвы, определить то минимальное расстояние его от животного, начало этого отделения, развилки. Если такие мысли-артефакты, архетипы

мышления, осколки пред-сознания существуют, определимы, их можно выделить и изучить, то мы можем подобрать не только к «архе» человеческого мышления, но и всех первых открытий и достижений, на которые оказалась способной первобытная мысль. В том числе и к «архе» религии.

Определение человека как человека по одному лишь орудию труда, без мыслей, желаний, того, что было присуще человеку и помимо «трудовой деятельности», недостаточно. Это механическое закрепление факта изготовления и применения орудия труда. Однако до изготовления и применения этого орудия труда необходимо затратить определенное количество умственных усилий для того, чтобы понять, что чего-то не хватает для производства этой деятельности, определить, каково орудие должно быть, как именно его произвести, из чего его произвести, как его применить, и какой необходим результат. Иными словами, перед применением первого орудия труда и становлением человеком проточеловек должен был произвести продумывание, выстраивание и «рациональную обкатку» технологии изготовления такого орудия труда. То есть он становился человеком фактически еще до применения орудия туда, до его изготовления, с осознанием того, что ему надо, что он способен и что он это сделает, восходя к человеческому по цепочке «хочу – могу – буду». Фактически первым «орудием труда», помимо рук и зубов, первобытного человека стал его мозг.

В своей монографии «Происхождение цивилизации (социально-философский аспект)»<sup>1</sup> Н. В. Клягин приводит данные о развитии технологий изготовления самых примитивных каменных орудий. Для получения каменного рубила в олдовайскую эпоху (1,65 – 1,25 млн) древнему человеку (*homo habilis*) надо было сделать от трех до десяти ударов камнем по камню<sup>2</sup>, в нижнеашельскую эпоху (0,736 – 0,718 млн, архантроп) – от восьми до десяти<sup>3</sup>, для изготовления древнеашельского рубила аббевильской техники (0,654 млн, архантроп) – до 25 операций<sup>4</sup>, средне-верхнеашельского рубила (0,459 – 0,383 млн, архантроп) – до 65 ударов. Для изготовления ножа со спинкой в эпоху

---

<sup>1</sup> Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). – М.: ИФРАН, 1996. – 252 с.

<sup>2</sup> См.: Тот Н. Первая технология // В мире науки. – 1987. – № 6. – С. 83 (цит. по: Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект).

<sup>3</sup> См.: Кларк Дж. Д. Доисторическая Африка. – М., 1977. – С. 83 (цит. по: Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект).

<sup>4</sup> См.: Констэбл Дж. Неандертальцы: возникновение человека. – М., 1978. – С. 128 (цит. по: Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект)).

мустье (310 000 – 50 000, неандерталец – палеантроп) было необходимо сделать 111 (по орудиям до 200) ударов, а в эпоху ориньяк (50 000 – 21 500, homo sapiens – неантроп) – 251 удар. Отсюда очевиден рост сложности технологий.

Для нас интересен первый скачок технологии – не от трех к десяти и более ударам, а еще ранее – от применения камня такого, каков он есть, к применению его после обработки одним ударом. Да и сам удар камня по камню для придания формы не предмет разбирательства. Дело в том, что такое действие может быть сделано по аналогии, увидев, как падение большого камня на другой камень разбивает его на осколки или отламывает он него удобные сколы, проточеловек мог сделать то же самое. Без обдумывания. Если не получится нужных осколков, можно ударить еще раз, вдруг случайно получатся. Но дело в том, что второй удар на удачу отличается от другого удара в определенное место, тем более от третьего удара в то место, которое древний человек (именно на этом этапе его можно было бы назвать человеком) делает уже сознательно, продумав место и то, что должно получиться, совместив это с тем, что он хочет получить. Следовательно, человек начинается с первого обдуманного удара камня по камню. А точнее – с первого обдумывания, с первой мыслью. Надо было бы быть гениальным или, как минимум, очень талантливым, чтобы понять, куда и для чего нанести второй удар.

Рост технологий, как отмечает Н. В. Клягин<sup>1</sup>, у первобытных гоминид сопровождался высвобождением части их активного времени, которое не было занято «древней формой производственных отношений». Если бы они не заняли его чем-то другим, их сообщества должны были бы распасться и вернуть их в животное состояние. Однако их сообщество сохранилось благодаря тому, что во время, свободное от производственного общения необходимого для производства жизни и интеграции социума, гоминиды занимали непроизводственной коммуникацией, также необходимой для интеграции социума в иных аспектах.

Помимо этого, исследования археологических памятников в Африке (Кооби-Фора, Туркана, Кения, 1,65 – 1,25 млн) установили, что древние люди-создатели этой культуры были правшами<sup>2</sup>. Зная, что за правую руку и речь ответственно левое полушарие головного мозга, можно было бы предположить, что древние люди в этот период владели языком жестов. В таком случае коммуникацию посредством жеста можно определить как речевой акт, в котором жест одномоментен возможно непроявленной устной речи, интенциональности мысли. В

---

<sup>1</sup> Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). – М.: ИФРАН, 1996.

<sup>2</sup> См.: Тот Н. Первая технология // В мире науки. – 1987. – № 6. – С. 86–87.

любом случае такая подкрепленная жестами интенциональность обязательно приведет к появлению собственно устной речи. Н. В. Клягин<sup>1</sup> в своей монографии полагает, что у человека прямоходящего процесс перехода к устной речи завершился уже 0,73 млн лет назад (Странска скала, Брно, Южная Моравия, Чехия), о чем свидетельствует появление так называемого мобильного искусства, к этому же времени можно отнести появление предметной формы лунного календаря и связанного с ним арифметического счета. А развитие языка имеет прямое отношение к одной из форм религиозных представлений – мифологии. Такие выводы Н. В. Клягин делает на основании исследований А. Леруа-Гурана, А. Маршака и Б. А. Фролова<sup>2</sup>. А. Леруа-Гуран утверждал, что в верхнепалеолитическом искусстве в течение долгого периода времени (33 000 – 14 300) как в наскальном, так и в мобильном искусстве наблюдается поразительное однообразие сюжетов. Основная композиция состояла из фигур лошади, бизона (быка), горного козла (оленья), мамонта, а также из некоторых других редких животных, антропоморфных фигур и множества знаков. Такое сюжетное однообразие А. Леруа-Гуран объяснил крайней стабильностью стоящих за ним идеологических представлений, которым могли отвечать только мифологические. Сравнивая искусство этого периода с мобильным искусством среднего и нижнего палеолита, Н. В. Клягин говорит об их глубоком генетическом родстве, а значит появлении мифологии гораздо раньше – со времени появления памятников мобильного искусства (древнейший из которых датируется 0,73 млн лет назад: Странска скала, Брно, Южная Моравия, Чехия). Родство верхнепалеолитического искусства и мифологии, существование которых предполагает язык, с мифологией среднего и нижнего палеолита дает Н. В. Клягину основание предполагать, что древность вербального языка не уступает возрасту нижнепалеолитического искусства, т. е. 0,73 млн лет. К этому же времени и на тех же основаниях по генетическому сходству знаковой системы относится датировка лунного календаря и арифметического счета.

Подобные выводы важны для нас тем, что они говорят о достаточной обширной регламентации и ритуализации<sup>3</sup> жизни древних людей,

---

<sup>1</sup> Клягин Н. В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). – М.: ИФРАН, 1996.

<sup>2</sup> Leroi-Gourhan, A. Les religions de la préhistoire: (Paléolithique). – Paris, 1964. – P. 77–152; Marshack, A. The roots of civilization. – N.Y., 1972.; Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. – Новосибирск: Наука, 1974. – 274 с.

<sup>3</sup> Ритуализация в данном контексте является индикатором зарождения физиогенной религиозности. Физиогенный в отношении к религиозности понимается как рожденный в результате коммуникации человека с природой, в результате антропоморфизации природных явлений и их обожествления, когда

причем не только свободного времени, но и времени производственного общения. Эта регламентация возможно даже стирала зыбкую грань между тем, что мы обозначаем как свободное время, и тем, что мы обозначаем как производственное общение. Эта регламентация была жизненно необходима и устойчива. Настолько устойчива, что, к примеру, дошедшие до нашего времени архаические праздники до сих пор имеют календарную привязку к солнечному и лунному календарям<sup>1</sup>. К ним же (помимо сельскохозяйственного календаря) привязана имеющая архаические корни система метеорологии, определения благоприятного времени для лечения, сбора лечебных трав и пр. Признаки такой регламентации жизни прослеживаются и в описании древнейших захоронений. Одним из таких признаков является применение древними людьми красной охры – древнейшего средства<sup>2</sup>, присутствующего в церемониях погребения и иных ритуалах, дошедших до нашего времени. Эту регламентацию задавала и содержит в себе та деятельность человека, которую в наше время в ее нынешнем весьма ограниченном существовании и понимании называют магией.

---

человек и социум не выделяют себя из природного мира. Физиогенная религиозность принимает форму так называемых «природных религий» и верований. В противоположность физиогенной религиозности социогенная религиозность понимается как имеющая истоки в социальности, порожденная социальной необходимостью, социальным заказом, предназначенная для выполнения определенных идеологических и политических задач, определенным образом структурирующая общество, его идеи, ценности, мораль в интересах отдельной группы лиц, отдельного класса.

<sup>1</sup> Такая же привязка мифологических ритуалов до сих пор существует у австралийских аборигенов, см.: Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. – М., 1981. – С. 190–223. Помимо этого даже даты праздников, отмечаемых социогенными религиями, отчасти дублируют даты архаических праздников либо рассчитываются относительно солнечного и лунного циклов.

<sup>2</sup> Древнейшие находки охры, используемой в ритуалах, известны на одной из древнейших стоянок древних гоминид в Олдувайском ущелье в Танзании, в Африке, которая датируется 1,2 млн лет. Про современное использование охры в ритуалах см., например: Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. – М., 1981. – С. 190–223, 344–345.



**А. Ю. Бубнов**

## **РЕЛИГИЯ КАК ЭМПИРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ**

Религиозный опыт и эмпирия: совместимость несовместимого. Парадигма опытной достоверности религиозного познания формируется в работах Ф. Шлейермахера и У. Джеймса. Ее разработка породила множество проблем и парадоксов, связанных с проблемой верификации-фальсификации, первичной достоверности и контекстуальной зависимости религиозного опыта. Корень возникших проблем видится в неадекватности картезианских субъект-объектных установок при изучении духовных феноменов. Одним из вариантов решения возникших противоречий является смена интрасубъективной установки в понимании религиозных переживаний и переход к модели мультилокального поля сознания, в котором соучаствует отдельная человеческая личность.

Religious experience and empiricism: compatibility incompatible. The paradigm of reliability of religious experience is formed in F. Schleiermaha and U. James's works. Its development has generated set of problems and the paradoxes connecting with a problem of verification-falsification, primary reliability and contextual dependence of religious experience. The root of the problems sees in inadequacy Descartes ideas about the subject-object relations at studying spiritual phenomena. One of variants of the decision of the contradictions is change introsubjective point of view in understanding of religious experiences and transition it to model of a multilocal field of consciousness.

*Ключевые слова: неклассическая эпистемология, экспириенциализм, религиозный опыт, трансперсональная философия.*

Общим для всех разновидностей эмпиризма является то, что функционирование концепции опыта в этих эпистемологических системах связано с разрушением религиозного представления о познании как метафизической сфере, в которой заключен весь материальный, социальный и духовный мир. Механическая картина мира, сформулированная И. Ньютоном и ставшая парадигмой всего классического периода научно-философской мысли, описывала природу (объективный

мир) как равновесную систему, подчиняющуюся «объективным законам», подобную часам. В ней возникает необходимостью поиска посредников познания в разорванной связке «человек – мир». Как следствие, механицизм философии Нового времени (Р. Декарт, Ф. Бэкон, Д. Локк) проявился и в концепциях опыта, где последний выступает своего рода «шестерней», обеспечивающей взаимодействие объекта (мир) и субъекта (человек), и таким образом служит гарантом торжества науки и залогом практической значимости ее достижений.

Но какова познавательная ценность духовных феноменов, в первую очередь религии? И в чем методология духовного познания? Начиная с Нового времени, влияние ньютоно-картезианской парадигмы на мыслителей самого широкого круга от религиоведов-атеистов до теологов носит тотальный характер. Это означает, что арбитром в споре о познавательной ценности религии так или иначе выступает опыт. В ответ на позитивизм и вульгарный материализм, отрицающие духовность, появляется концепция эмпирической значимости религиозных переживаний – экспириенциализм (термин предложен одним из молодых теоретиков трансперсонализма Х. Феррером) [1].

Концепция опытной достоверности религиозного познания формируется на рубеже XIX–XX веков (сравнительно недавно) в первую очередь в работах Ф. Шлейермахера и У. Джеймса. Ее разработка породила множество проблем и парадоксов, связанных с проблемой верификации-фальсификации. Субъект-объектное расчленение процесса познания задавало направления исследований религиозного опыта по своим, присущим ему силовым линиям:

1) *объективность* (предметность, укорененность в реальности, проверяемость, воспроизводимость) – *конструируемость* (идеальность, размытость, подразумеваемость, невозпроизводимость);

2) *непосредственность* (независимость от сознания, материальность в том или ином виде) – *опосредованность* (зависимость от сознания, виртуальность, вторичность);

3) *универсальность* (подобно законам природы или математики, не зависимым от человеческого знания или незнания) – *контекстуальность* (привязка к тем или иным культурным контекстам – религиям, эпохам – большая изменчивость при смене контекстов, отсутствие смыслового ядра).

По первым двум оппозициям религиозный опыт однозначно лишился шанса на онтологическую представленность и, следовательно, познавательную ценность. В третьей паре существовали определенные возможности отыскать универсальное ядро в многообразных духовных практиках Запада и Востока. Так У. Джеймс видел общий знаменатель

религиозных практик в результатах преобразований сознания верующего. Он писал: «Есть ли во всех противоречащих друг другу религиозных убеждениях некое общее ядро, на котором все они единодушно сходятся? ... Боги и вероучения различных религий, конечно, противоречат друг другу, но существует однообразное явление, общее всем религиям: это душевное освобождение» [2, с. 394–395]. Однако этот, если так можно выразиться, «внешний аргумент», не имел нужной доказательной силы.

Более существенные попытки обобщения подразумевали единство картины мира дающейся мистикам в разные времена и в разных традициях. На эту роль могли подойти активно исследовавшиеся с 60-ых (психоделическая революция в Калифорнии) трансперсональные переживания. Трансперсоналисты – Т. Лири, С. Гроф и многие другие полагали, что опыт, переживаемый их пациентами в измененных состояниях сознания (под воздействием психоделиков или заменяющих техник) безусловно, коррелирует с описаниями мистиков мировых религиозных традиций. Однако, несмотря на общие моменты, связанные в первую очередь с глубинными переживаниями (единство с миром, океанический экстаз) – боги и различные высшие и низшие силы (демоны и духи), т. е само содержание открывавшихся в опыте реальностей, было различным. Представители трансперсонального направления, в частности С. Гроф, объясняли диссонанс наличием высших, чистых, неконтекстуальных уровней опыта (единых для всех традиций) и низших, архетипических, зависимых от их носителя и его конкретной традиции [3].

Другая возможность была продемонстрирована Е. А. Торчиновым, классифицировавшим (тем самым, демонстрируя их межконфессиональную универсальность) духовные практики по используемым в них психотехникам [8].

Впрочем, специалисты в области сравнительного религиоведения, и тем более исследователи отдельных психодуховных практик, смотрели на эти попытки с большим скепсисом. То, что представителям «универсализма» и «интегрализма» казалось идеальным смысловым и техническим совпадением, на поверку оказывалось ошибкой перевода. Характерный перенос априорных модусов восприятия принятых в одной из цивилизационных традиций (чаще всего родной европейской) на другие, подчас противоположные ей, создавал иллюзорную картину «всего во всем». «Неуправляемая машина языка», навязывала европейский логический дискурс телесному китайскому или смыслообразному индийскому (А. В. Парибок).



Сложность и запутанность контекстуальной проблематики религиозного опыта сводили, в конечном счете, на нет попытку его онтологизировать. Корень возникших проблем вполне мог быть в неадекватности картезианских субъект-объектных установок при изучении духовных феноменов. Одна из таких псевдопроблем, порожденная картезианством, – психотехники vs. духовность. Являются ли измененные состояния сознания (ИСС) духовными состояниями? Можно ли, практикуя ту или иную психотехнику, но находясь вне духовной традиции, постичь предельную реальность? Экспириенциалистские установки, которые вели к абсолютизации внутреннего опыта, подразумевали положительный ответ. Духовные традиции представлялись исследователям полезным хранилищем знаний и опыта, но в сравнении с картезианским всемогуществом субъекта исключительно вторичными порождениями. Таким образом, экспириенциализм вел к разрыву с профессиональной духовностью и теми ее представителями (святыми, пророками), которые, казалось бы, выступали носителями чистого опыта и высшими экспертами (с экспириенциалистской точки зрения), но, разумеется, и помыслить не могли столь утилитарного восприятия религиозной духовности. Привлекая «внешний критерий» оценки религиозного опыта, мы увидим, что вне духовной традиции увлечение психотехниками ведет к раздуванию собственного эго, т. е. в направлении чуждом нравственному совершенствованию личности. В крайних вариантах индивидуалистические поиски тайного знания ведут к сектантству и серьезным психическим расстройствам в виде маний и других навязчивых состояний (в качестве примера можно вспомнить печально знаменитое «Белое братство»). Интеграция духовного опыта, ведущая к положительным изменениям в структуре личности, достигается посредством традиции.

Х. Феррер справедливо отмечает: «...как только внутренние духовные переживания одеваются от этического и традиционного контекстов, они, как правило, утрачивают свое священное и преобразующее качество и становятся просто пиковыми переживаниями – временными вознаграждениями для эго, жаждущего субъективных духовных высот, нередко ведущими к усугублению поглощенности собой и нарциссизма – прямой противоположности того, что являет собой цель любого подлинного духовного пути» [1, с. 64].

В каком то смысле духовную традицию можно уподобить научной парадигме, которая модерирует научную деятельность, отсеивая и маргинализируя чуждые стержневому поиску (паранаучные) явления. «Парарелигиозность» (сектантство) и «парадуховность» (ню-

эйджевский эзотеризм) – следствие раскрепощения и возгонки индивидуализированного опыта.

С другой стороны, тупиковость экспириенциализма была с самого начала очевидна для сторонников «универсальной духовности» и трансцендентализма. Духовный мир, в котором безусловной хозяйкой выступает религия, запирается в «онтологическое гетто» под названием субъективного, внутреннего опыта. Не есть ли в таком случае религиозный опыт всего лишь внутренним чудом (психозом? самообманом? самовнушением?) для утверждения веры (априорной или апостериорной не имеет значения). А религиозное познание – проекция на внешний, объективный мир религиозного опыта, как следствие то ли самовнушения, то ли психологического комплекса (Фрейд) или невежества (Фейербах). В любом случае не более чем известная ловушка гипостазирования. Интересно, что в нее попадали многие проницательные религиозные мыслители. Примером могут послужить взгляды Г. Марселя, основоположника католического экзистенциализма. Отрицая возможность рациональных доказательств веры и бытия Бога как спекулятивных и инструментально не пригодных для познания высшей реальности, Марсель указывает на внутренние переживания субъектом религиозного опыта, выступающие подлинным источником религиозной уверенности и чистого знания. Но в таком случае ни оспорить, ни подтвердить существование предельной реальности религии (Бога) в строгом смысле невозможно. Религия становится частным делом и, следовательно, угасает как социально-преобразующая сила.

Перечисленные аргументы выстроены, строго говоря, с позиций самой религиозной духовности или с точки зрения ее абсолютного приятия. Возможна ли критика эмпиризма и картезианства в рамках научной эпистемологии? На определенные размышления наводили появившиеся во второй половине XX века новые эпистемологические модели, ставящие под сомнение классический субъект-объектный эмпиризм [4].

Попробуем пунктирно обозначить их. Существенную роль играет идея о границах человеческого восприятия и возможности их смещения с синхронным изменением способов познания. Субъект-объектное расчленение познания привязано к размерным характеристикам «мира восприятия». Эволюционный эпистемолог Г. Фолльмер говорит о мезокосме как характерном для человека мире средних расстояний, в который погружена наша обыденность и опыт которого формирует модусы нашего восприятия. За пределами мезокосма картина реальности существенно меняется. Не только квантовый микрокосм, но и мир восприятия животных уже существенно отличен от человеческого.

Восприятие не только оформляется по законам привычной структуры размерностей, но и предугадывает в смутном месиве чувственного опыта то, что ожидает увидеть. Конструирующая природа восприятия, – пожалуй, наиболее важная часть в деконструкции традиционных представлений о преимущественно рефлексивности и реактивности познания. По мысли У. Найсера, восприятие оформляется через формат, как совокупность предшествующего опыта, формирующего наши ожидания. Таким образом, предшествующий опыт – это своеобразный мостик в будущее.

В реальном процессе познания происходит нечто противоположное жесткому разделению на субъект и объект. Происходит разрушение границы, или *субъективизация объективного*. В наиболее радикальном виде эта концепция выглядит как распространение квантового «принципа неопределенности» на весь мир мезокоосма. По мнению известного последователя Т. Лири Р. А. Уилсона, до появления наблюдателя мир всегда проблематичен, он находится в состоянии «может быть», следовательно, в корне ошибочен как аристотелевский субстанционализм, так и вытекающая из него непроницаемость и предопределенность объекта [5]. Подобный подход выглядит паранаучной ересью, однако сильный аргумент в его пользу представляют теоретические аспекты квантовой физики. О параллелях с квантовой физикой любит рассуждать и С. Гроф, утверждающий, что подобно тому, как в квантовой физике (Эрвин Шредингер, Ричард Фейнман) происходит фиксация объекта в момент наблюдения («редукция волновой функции»), так и изменение сознания способно изменять объективный мир [6].

Дальнейшее изучение процессов познания чилийским биологом и эпистемологом Ф. Варелла выявило еще ряд интересных особенностей природы восприятия. Зрительное восприятие человека кинематографично и тесно связано с временными размерностями. Оно состоит как бы из кадров, в пределах которых когнитивно-ментальные акты выстраивают реальность как настоящее (мгновение, по мнению, Вареллы – это 0,15 секунды, а настоящее – около 3 секунд). Из этого следует, что изменение скорости восприятия позволяет познанию человека смещаться в иные, прежде недоступные спектры реальности. Здесь проявляется закон обратной связи сознания и внутреннего времени. Тормозя или, наоборот, убыстряя сознание, мы управляем внутренним временем (растягивая или сужая его). Спонтанные случаи разгонки сознания достаточно хорошо известны, это поведение человека в момент стресса, когда удается осуществить сложную деятельность в считанные мгновения и предотвратить неминуемую гибель (можно вспомнить характерный эпизод из мемуаров пилотов Второй мировой войны –

воздушный бой, который в реальности протекает минуты, переживается как длящийся около получаса). Операционально субъект приобретает возможность через изменение себя (своего восприятия) изменять внешнюю реальность (объект). Продолжая эту линию, можно предположить возможность заимствовать способы познания других видов живого. *Субъект становится другим субъектом*, приобретая характерные для другого способы познания.

Обратная сторона управления восприятием – известная техника медитации – торможение восприятия и остановка сознания, открывающая человеку видения его внутренних реальностей. Через возможность самонаблюдения происходит *объективация субъективного*.

Перечисленные парадоксы, способные поколебать основания эмпиризма и картезианства, требуют, однако, своего философского и эпистемологического обоснования. Поиск новых обобщающих эпистемологических моделей, способных объяснить как новые данные теории восприятия, так и религиозный опыт, вновь актуален. Основные линии очерчены уже достаточно давно.

Вместо опыта как модели отрезка, как восполнения отсутствующей связи между субъектом и объектом, вместо проблематизации траектории перемещения внешнего во внутреннее – переход к онтоэпистемологии хайдеггеровского типа. К модели опыта-сферы.

Эвристическое развитие идеи К. Г. Юнга о коллективном бессознательном в направлении исследования интерсубъективной природы сознания и наличия интерсубъективных информационных объектов (эгрегоров). И, как следствие, смена интрасубъективной установки в понимании религиозных переживаний и переход к модели мультилокального поля сознания, в котором соучаствует отдельная человеческая личность [1, с. 44]. Движение, таким образом, от познания к слиянию, соучастию и сопричастию.

Достойна рассмотрения интегралистская концепция К. Уилбера о четырех секторах единой реальности-опыта. Внутреннее индивидуальное, «Я» (интенциональное) психическое; внешнее индивидуальное, «Оно» (поведенческое); внутреннее коллективное, «Мы» (культурное); внешнее коллективное (социальное) [7, с. 50]. Трансперсональный, глубинный (религиозный) опыт охватывает все четыре сектора реальности и, следовательно, присутствует одновременно в объективном и субъективном.

#### **Библиографический список**

1. Феррер, Х. Новый взгляд на трансперсональную теорию: Человеческая духовность с точки зрения соучастия / Х. Феррер. – М., 2004.
2. Джемс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джемс. – М., 1993.

3. Гроф, С. Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти / С. Гроф. – М., 2007.
4. Князева, Е. Познающее тело / Е. Князева, А. Туробов // Новый мир. – 2002. – № 11.
5. Уилсон, Р. А. Квантовая психология / Р. А. Уилсон. – Киев, 1998.
6. Гроф, С. Психология будущего / С. Гроф. – М., 2001.
7. Уилбер, К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия / К. Уилбер. – М., 2004.
8. Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб., 2005.

*Публикация подготовлена при поддержке РГНФ,  
проект № 09-03-00205а*

**Е. С. Павлович**

## **ФЕНОМЕН ИНДУСТРИАЛЬНОГО ПЛАТОНИЗМА**

В работе описан феномен «индустриального платонизма» как системы производства товаров в соответствии с их Моделью – «идеей блага».

In the article the author discloses the phenomenon of “industrial Platonism” as a system of production of goods according to their Model – the “idea of the Good”.

Сегодня, в ситуации «иконического поворота», гипертрофированный поток визуальной продукции представляет собой достаточно очевидное явление. Одним из первых обратил на него внимание Гюнтер Андерс в середине пятидесятых годов двадцатого века: «По мнению ученика Гуссерля, глобальный поток образов заявляет о процессе сцепления человеческой субъективности с производительными силами индустриального аппарата. Систему массового производства образов и объектов он называет «индустриальным платонизмом» [1, с. 45]. Феномен «индустриального платонизма» является данным нам в опыте сущим: субъективность, которая производится индустриальным аппаратом и визуальной продукцией, сама входит в состав производительных сил. На данном основании изучение указанного предмета представляется возможным не иначе, как в сфере субъективности. Поскольку она дана нам в образах, постольку «индустриальный платонизм» следовало бы изучать посредством образов рекламной продукции. Последние в нашей работе называются «товарными видами» («товарными эйдосами»).

Выбор термина «товарный вид» не случаен. В современных магазинах, особенно в супермаркетах, он встречается, например, в правилах предприятия, согласно которым «Продавец, явившись на работу, обязан в первую очередь придать своему рабочему месту товарный вид». Это значит, что он должен включить освещение для всякого рода рекламных вывесок, огней, гирлянд и т. д., правильно расположить товар, то есть ближе поставить дешёвую, популярную, разрекламированную продукцию (её скупают быстрее).

Помимо магазинов, некоторые «товарные виды» встречаются на заводах. Например, если на фабрику приезжают инвесторы, а у рабочих в связи с событием производство остановлено по распоряжению начальника цеха, менеджер может попросить трудящихся «создать видимость работы так, чтобы казалось, будто предприятие работает, а не стоит». В действительности «создавать видимость работы» на про-

изводстве важно всегда. Дело в том, что автоматы обычно работают в определённом темпе. Этот темп задаёт ритм всего производства, то есть скорость выполнения всех операций за период изготовления товарной единицы. Бывает так, что трудящийся слишком быстро справляется со своей работой. Как результат, в процессе производства может образоваться «дыра», которая, с точки зрения начальства, «показывает», либо что у одних сотрудников работы «меньше», чем у других (это значит, что трудящийся здесь не нужен, так как его операции успеют выполнить остальные коллеги, если всё, как следует, распределить), либо что необходимо ускорить темп работы для «отстающих» (правда, при условии, что данная мера не увеличит количество брака). Соответственно, чтобы не подставлять себя и своих товарищей, рабочие вынуждены приспособливаться к темпу производства. Для этого они включают в свой «репертуар» ряды бессмысленных действий, которые «тянут» время и одновременно «создают видимость работы».

Но термин «товарный вид» не единственное и не главное наше приобретение. Гораздо важнее концепция «идеи блага». По Платону, «идея блага» представляет собой идею всех эйдосов. Так как философия познаёт предельные принципы бытия (в нашем случае речь идёт о социальном бытии) и строит на их основе причинно-следственные связи, достаточно будет рассмотреть в системе современного социального производства функционирование Модели всех Моделей – функционирование «идеи блага». Источники для изучения «идеи блага» также находятся в общественной практике. Например, в уже упомянутых выше супермаркетах среди правил поведения сотрудников магазина можно встретить такое: «Продавец всегда *обязан* говорить о своём товаре только *хорошее*». Прав в этом смысле Платон, когда утверждает, что «в действительности все связуется и удерживается благим и должным» [2, с. 58]. Кроме того, очевидна корреляция слова «благо» со словом «товар». Эта корреляция встречается не только в русском языке; она существует также в английском, латинском и некоторых других языках.

Именно в такой повседневной «шелухе» социальное бытие демонстрирует себя наилучшим образом. Здесь обращение к феномену «индустриального платонизма» есть способ взглянуть на современное производство глазами Платона. Это попытка рассмотреть нынешние трудовые процессы в новой перспективе.

Цель исследовательской работы состоит в описании феномена «индустриального платонизма» как системы производства товаров в соответствии с их Моделью – «идеей блага». Для достижения цели ставятся следующие задачи:

- раскрыть функционирование Модели на персональном уровне;
- продемонстрировать функционирование Модели на общественном уровне;
- показать связь «товарных видов» и материальных благ с «идеей блага».

Методологическую основу данной работы составляет формально-логический метод. По мере необходимости мы будем применять методы анализа, синтеза, сравнения, измерения, абстрагирования, обобщения.

Источниками исследования являются те работы Платона, в которых затрагивается персональное или общественное функционирование «идеи блага».

### **Функция модели на персональном уровне «индустриального платонизма»**

Всякий индустриальный аппарат существует для того, чтобы производить товар. В основе товара лежит некоторая «идея блага», что совершенно логично, если вспомнить те экономические вопросы, которые задаёт себе предприниматель прежде, чем организовать производство: «что производить?», «для кого производить?», «сколько производить?», «из чего производить?», «как производить?». Первые два вопроса не отделимы друг от друга, так что их можно объединить в один: «что и для кого производить?». Причина такого объединения состоит в том, что человек, который пользуется определёнными благами, имеет опыт их применения в деле, поэтому он лучше производителя видит все достоинства и недостатки товара, который является всего лишь более или менее удачной эманацией «идеи блага», её материальным воплощением [3, с. 397]. На это косвенно указывает даже «ярый сторонник ниспровержения платонизма» Делёз, обращаясь к «великой платоновской троице» – потребителю, производителю, подражателю: «Если потребитель и располагается на вершине иерархической лестницы, то это происходит лишь только потому, что, оценивая результаты, он имеет в своем распоряжении истинное *savoir*, знание модели или Идеи. Копия может быть названа подражанием только в той степени, в которой она воспроизводит модель» [4, с. 230]. Моделью в нашем случае выступает «идея блага», или, что то же самое, «идея товара», который должен служить удовлетворению социальных и биологических потребностей индивида. Потребитель владеет истинным знанием блага в специфическом смысле: он отчётливо сознаёт то, чего желает [5, с. 146], то есть речь идёт скорее о сознательных предпочтениях и разумном удовлетворении потребностей. Выяснить предпочтения тех или иных индивидов позволяют статистические



опросы, которые проводятся социологами по заказу бизнеса. Экономический анализ данных статистики призван дать предпринимателю *представление* об «идее блага». Здесь следует заметить, что согласно Платону благом является не всё, что мы желаем (как например, у Делёза или у Спинозы, трактуемого с позиции Делёза), но лишь то, что мы любим, а «любим мы только благое». Нам, таким образом, приходится исходить из рационального поведения индивида, которое направлено на максимальное достижение результата при имеющихся ограничениях. О достижении какого результата идёт речь? Платон ясно указывает на то, что для каждого, кто любит благо, последнее становится уделом – в результате человек обретает счастье:

«Ну, а если заменить слово «прекрасное» словом «благо» и спросить тебя: «Скажи, Сократ, чего хочет тот, кто любит благо?»

Чтобы оно стало его уделом, – отвечал я.

А что приобретает тот, чьим уделом окажется благо? – спросила она.

На это, – сказал я, – ответить легче. Он будет счастлив.

Правильно, счастливые счастливы потому, что обладают благом, – подтвердила она. – А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому, исчерпан.

Ты права, – согласился я.

Ну, а это желание и эта любовь присущи, по-твоему, всем людям, и всегда ли они желают себе блага, по-твоему?

Да, – отвечал я. – Это присуще всем» [6, с. 225].

Мы видим, что в предельном смысле стремление каждого индивида направлено на максимальное достижение счастья. Приобретение счастья зависит от приобретения блага. Желать блага – значит *хотеть счастья*, то есть *хотеть быть счастливым*, то есть *хотеть обрести бытие счастья*, то есть *хотеть быть причастным бытию счастья*, то есть хотеть быть *максимально* причастным бытию счастья, то есть *хотеть быть бытием счастья* так, чтобы индивиды могли сказать: «Здесь мы стихия». В свою очередь, состояние счастья, определяемое причастностью человека «идее блага», выражает себя в *благо-образии* индивида. Именно по уровню этого *благо-образия* мы предлагаем судить о степени причастности каждого «идее блага». Таким образом, вопрос «Что и для кого производить?» вместе со словами Делёза получает новый смысловой оттенок. Обе части вопроса – «что производить?» и «для кого производить?», – если уж не тождественны, то, по крайней мере, переплетаются друг с другом причудливым образом в телеологических формулах: следует производить благо для тех, кто хочет, чтобы оно стало их уделом; следует производить счастье для

тех, кто хочет быть счастливым; следует производить счастливых, то есть тех, для кого благо и счастье становятся судьбой, природой, участью, имуществом; следует производить счастливых для самих счастливых, а «спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем».

Однако, чтобы избежать обвинений в гедонистическом понимании платонизма, следует ввести ряд корректирующих уточнений. На самом деле счастье, о котором идёт речь, – это специфическое состояние *душевной гармонии*, или *душевного равновесия*, которое обретает человек, находящийся в причастности к «идее блага». Аналогичным образом такая причастность проявляет себя в гармонии на телесном уровне, то есть в здоровье. Если же объединить теперь наши замечания, то станет ясно, что счастье и здоровье – это моменты той гармонии, которая возникает в результате обладания благом. Общей «идеей блага» здесь будет индивид, находящийся в состоянии гармонии, равновесия или стабильности, – единственный, кто *обладает* истинным знанием предельной Модели [7, с. 221]. Он владеет этим знанием, потому что владеет собой – Моделью, указывающей, «на что нужно смотреть и как выглядеть» [8, с. 17]. Именно такие индивиды располагаются на вершине иерархической лестницы. По Платону, это философы – предельно *благо-образные* граждане.

Очевидно, что сегодня понятие персональной Модели гораздо шире. Оно включает не столько философов или интеллектуалов, сколько культуралов [9, с. 16–27], политиков, олигархов, кинозвёзд, попзвёзд, моделей, «блуждающих» по подиуму; сюда же относятся киногерои, преуспевающие люди, «химико-фармацевтические образы людей» (термин В. В. Савчука), ежедневно транслируемые рекламой; в странах с ярко выраженным авторитарным или тоталитарным режимом – особенно это очевидно там, где есть «культ личности», – Моделями являются в основном вожди, идеологи, «друзья народа».

Наконец, чтобы как можно более конкретно проиллюстрировать наши размышления о предельной персональной «идее блага», мы решили прибегнуть к цитате, которая в некотором смысле актуальна, если уж не для современного Китая, то, по крайней мере, для Северной Кореи точно: «Если каждый китаец должен учиться у Мао и, таким образом, быть Мао, так это потому, что ему не нужно иметь ничего другого, чтобы быть» [10]. Утверждение, как мы видим, не просто политическое, социальное или экономическое, но онтологическое. В представленной перспективе, слова «Познай самого себя», к которым обращается Сократ, поучая молодого Алкивиада, получают новое про-

чение. То же касается известного тезиса Маркса: «Человек есть совокупность общественных отношений».

### ***Связь «товарных видов» и материальных благ с «идеями блага»***

В диалоге «Филеб» Платон показывает, что «идея блага» в собственном смысле не есть ни лишённое разума удовольствие, взятое само по себе (ибо человек, испытывающий такое удовольствие, не создаёт его - смысла в подобном удовольствии нет), ни лишённое удовольствия разумение. Поскольку удовольствие, не имеющее «ни начала, ни середины, ни конца», может быть то большим, то меньшим, оно неотделимо от страдания и представляет собой беспредельное, которое, по сути, является становлением. Ум же, характеризующийся связанностью, согласованностью, соразмерностью, умеренностью, является чистым *пределом*, который всё *определяет* и всё *соизмеряет*. Способность ума к *определению* и *соизмерению* задаётся «идеями блага» – *пределом самим по себе*. «Идея блага» как предела самого по себе неотделима ни от разума, ни от удовольствия, поэтому она, по Платону, представляет собой *идеальное единство* как предела и беспредельного, образующего *эйдос*, так единого и много, образующего *число*. В системе «индустриального платонизма» это выражается в том, что *идея* любого *блага* подразумевает точный, то есть предельный и полный, *расчёт*, включающий затраты на производство. Это значит, что прежде, чем произвести тот или иной товар, нужно проанализировать спрос и предложение на рынке, рассчитать оптимальное количество произведённых единиц, определить, сколько материала, сил, времени следует потратить для создания одной товарной единицы так, чтобы она должным образом приносила соразмерное «идеи блага» удовольствие и т. д. Таким образом, «идея блага», которая является *идеями всякого эйдоса* и *всякого числа*, представляется в системе «индустриального платонизма» идеями всех «товарных видов» и всех «товарных цен», а значит, идеями всех материальных благ.

Мысль о том, что образы могут репрезентировать идеи, представил в одной из своих книг Валерий Владимирович Савчук: «Массмедиаизированный, растиражированный образ – матрица, оставляющая в визуальности тысячи отпечатков, которые мы видим или (иначе) которые наша – ставшая нашей – конструкция взгляда заставляет видеть, а другое делает при этом невидимым, несущественным, несуществующим. Поэтому работу художника можно назвать проективной: она создает фундамент визуальности, заставляя «увидеть» то, что видит человек, зрение которого повернуто вовнутрь. Он *видит* идеи, ценности, установки, составляющие конструкцию точки зрения современника» [11,

с. 17]. Свидетельством тому, что «товарные виды» репрезентируют, например, «идею блага», является тот очевидный факт, что товары в рекламе всегда предстают как «абсолютная позитивность» (иначе реклама не имела бы смысла). «Товарными видами» демонстрируется «точка зрения» рекламщиков, идея дизайнеров, мысль инженеров, зафиксированная в самом начале производства – в первых технических чертежах, но отдельные недостатки, недоработки, недочёты, несправности, брак – всё то, что может быть присуще продаваемым вещам, исключается из рассмотрения. Таким образом, «товарные виды» показывают не материальные блага; они репрезентируют их идеальные модели, а в конечном счёте – главную Модель – «идею блага». Положительная точка зрения, содержащаяся в «товарных видах», посредством многократного повторения отстраняется в представление. Поскольку «в цивилизации образа люди видят не образы, а образами» [12, с. 219–220], постольку «мы видим то, что представляем» [13, с. 11]. Как следствие, при осуществлении покупок перед нашим взором возникают не столько сами товары, сколько их «товарные виды». В результате хорошими и полезными нам кажутся те материальные блага, которые в достаточной мере разрекламированы: мы их «узнаём», они вдруг представляются нам чем-то «знакомым», «известным», а потому надёжным.

Теперь идеи и образы больше не «заслоняют» собой вещи: они ими представляются так, что отделить одно от другого становится невозможно.

#### **Библиографический список**

1. Савчук, В. В. *Философия фотографии* / В. В. Савчук. – СПб., 2005. – С. 45.
2. Платон. Федон // Платон. Собр. соч. В 4 т. – М., 1993. – Т. 2. – С. 58.
3. Подробнее о том, что только потребитель имеет истинное знание модели см.: Платон. Государство // Платон. Собр. соч. В 4 т. – М., 1994. – Т. 3. – С. 397.
4. Делёз, Ж. Платон и симулякр / Ж. Делёз // *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX в.* – Томск, 1998. – С. 230.
5. Платон выделяет два вида желания (влечения), которые иногда согласуются, а иногда находятся в разладе: 1) врождённые влечения – влечения к удовольствиям, 2) приобретённые влечения – влечения к благу – любовь (См.: Платон. Федр // Платон. Собр. соч. В 4 т. – М., 1993. – Т. 2. – С. 146).
6. Платон. Пир // Платон. Собр. соч. В 4 т. – М., 1993. – Т. 2. – С. 115.
7. «Модель Платона является тем же самым в том смысле, в котором философ говорит, что справедливость – не более чем справедливый, храбрость – не более чем храбрый и т. д.» (Делёз Ж. Платон и симулякр // *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века.* – Томск, 1998. – С. 231). Продолжая ряд, добавим, что благость – не более чем благой, а счастливость – не более, чем счастливый и т. д.

8. Савчук, В. В. Философия фотографии / В. В. Савчук. – СПб., 2005. – С. 17.
9. См.: Савчук, В. В. Режим актуальности / В. В. Савчук. – СПб., 2004. – С. 16–27.
10. Дебор, Г.-Э. Общество спектакля / Г.-Э. Дебор. – М., 2000.
11. Савчук, В. В. Философия фотографии / В. В. Савчук. – СПб., 2005. – С. 17.
12. Савчук, В. В. Время нигилизма / В. В. Савчук // Судьба нигилизма. – СПб., 2006. – С. 219–220.
13. Савчук, В. В. Философия фотографии / В. В. Савчук. – СПб., 2005. – С. 11.



**K. Aitamurto**

## **EGALITARIAN UTOPIAS AND CONSERVATIVE POLITICS: VECHE AS A SOCIETAL IDEAL IN RODNOVERIE MOVEMENT**

### *Rodnoverie, contemporary Paganism*

In previous research, Rodnoverie has usually been referred to as neo-Paganism. Although Rodnoverie is indeed a part of the international religious movement of contemporary Paganism, the majority of the believers reject the word «paganism» as derogatory.<sup>1</sup> Within the movement, the most widely accepted term is «Rodnoverie», which derives from the words «*rodnaya vera*» (native faith). As most forms of contemporary Paganisms, Rodnoverie values freedom of conscience and avoids hierarchic and authoritarian structures. In consequence, the movement is extremely heterogeneous and difficult to demarcate. These features also make the approximation of the number of adherents difficult. On the basis of available information, I estimate that there are at least 10 000 Rodnovers in Russia<sup>2</sup>, but I expect this number to be an underestimation. Although there are no extensive demographic statistics on Rodnovers, most of the studies on the subject agree that there is more men than women involved in the movement and that majority of the adherents are relatively young and educated above the average [8; 24].

Liberal political and societal views have been noticed to predominate within Western contemporary Pagans [6]. In Eastern Europe, however, the

---

<sup>1</sup> The word «paganism» is also problematic because of its ambiguity. Nevertheless, there are some Rodnovers that call themselves Pagans «*yazychnyk*» [2; 15].

<sup>2</sup> This estimation bases on critical reflection of the number of adherents informed by the biggest Rodnoverie organizations and of the number of communities found in recent survey on Russian religiosity by Burdo and Filatov (2005, 2006). Nevertheless, this information is inevitably incomplete, because to reach all small, informal and often quite transient communities is impossible. For example, in spite of its thoroughness the survey by Burdo and Filatov omits some smaller Rodnoverie communities.

most prominent feature of the movement is nationalism. Some parts of the Rodnoverie movement even have close links with ultra-nationalist, racist and anti-Semitist politics [27; 23]. These connections have significantly influenced the public image of Rodnoverie, but there are also groups that have taken a negative stand towards national-chauvinism [16; 15]. Furthermore, the Rodnoverie nationalism has numerous nuances: While part of the movement is committed to very tangible political aims, some Rodnoverie groups focus more on the revival of the «native culture».<sup>1</sup>

Rodnovers, as well as Pagans in general, often link their societal views with their religiosity. This is not surprising bearing in mind that Paganism is characteristically a this-worldly religion. It is not so interested in the transcendence, but focuses on life here and now. Pagans usually subscribe to a pantheist worldview; Pagan gods are often seen as manifesting in nature, and the natural realm is perceived as inhabited by various spirits. This outlook has led many contemporary Pagans to engage in various environmental activities. Pagans' political outlooks have also been informed by the ideals of communality and equality. These values have, however, inspired most diverging societal projects. The same «Pagan ideals» or «Pagan values» can be found in such radically different societal utopias as in the writings of a famous American pacifist, feminist and a witch, Starhawk, and ultra rightist, racist Odinism. Societal concerns are indeed prominent in many forms of contemporary Paganism and consequently, some previous studies have focused on examining Pagan religiosity as a domain of societal and moral explorations [22; 25].

The *raison d'être* of Rodnoverie is to revive pre-Christian Slavic spirituality. In their societal explorations, Rodnovers also often seek models from history. Nevertheless, the majority of Rodnovers are not aiming at to restore the Iron Age societal order as such any more than they think that Paganism as a religion could be the same in the modern world as it was centuries ago. In fact, many Rodnovers pride themselves on the fact that Paganism as non-dogmatic religion is so apt to adjust to the changing world and stress that they are merely honouring and reviving the *spirit* of pre-Christian spirituality. The pre-Christian societal order is, however, often presented as a possible source for inspiration in the modern world. One of the most tangible and prominent of these models is the *veche*.

---

<sup>1</sup> Elsewhere I have discussed Rodnoverie nationalism in more detailed. For example, such concepts as ethnic and civic, or cultural and political nationalism are rather problematic within Rodnoverie, because the various types of nationalism often entangle and switch quickly [1].

## *Veche*

The *veche* was a popular assembly that has been documented to function in Russia and Eastern Europe from the X into the XV century. Especially famous is the Novgorodian *veche* which was dismantled in the year 1478. The roots of the *veche* lie in the Iron Age tribal society, and the early *veches* probably resembled the Scandinavian *ting*. However, it is arguable how much common do the various Iron Age assemblies have with the more urban, medieval *veches*. Although the *veche* has traditionally been associated with vernacular politics, the democratic nature of the late *veche* institution has also been disputed. In the study of the *veche*, one of the problems is that the subject matter has often entangled with delicate issues of politics and of national self-understanding. The *veche* has frequently been displayed as an exemplum of anti-hierarchic and democratic tradition in Russian history, both by 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century intellectuals, and by Soviet scholars and ideologists [11]. On the other hand, the counter-argumentation may have been aggravated by an urge to denounce the rigid Marxist interpretations of the *veche* as «pre-capitalist democracy»<sup>1</sup> The aim of this article is not to assess the validity of these interpretations – a task that I neither have competence for. Nevertheless, in order to understand the Rodnoverie interpretation of the *veche* it is vital to outline some features of the cultural context which they draw to.

Although Soviet science naturally did not limit itself to the teachings of Engels and Marx and these thinkers were often interpreted rather selectively, some Marxist conceptions managed to establish themselves in Russia quite effectively. For example, the theory of Engels on the original communism and the link between the emergence of private property, inequality, state and religion significantly shaped the general understanding about history in Russia<sup>2</sup>. The Marxist theory of the repressive functions of religion could actually be quite easily integrated with a nationalistic outlook on foreign influence as the root of all evil: As far as Christianity was doomed as a sham worldview that was designed to legitimate the unequal feudal society, this «opium» could be declared to be a foreign import from Byzantine. The Soviet image of Slavic paganism is well presented in a popular Soviet cinema «*Rus' Iznahal'naya*» (the Original Rus), which has also inspired the religious practices of many contemporary Rodnovers.<sup>3</sup> The

---

<sup>1</sup> A good summary on various viewpoints can be found in Lukin (2005).

<sup>2</sup>For example, while the theory of primordial matriarchy was in the West obsolete already in the middle of the twentieth century (and rediscovered in the seventies) in Russia it is still widely taken for granted.

<sup>3</sup>The film bases on the novel by V. Ivanov and was directed by G. Vasil'ev in 1980. For example, in the Kupala festival of the community Krina, a 'living fire' is



film portrays Slavs as happy and honest people, who have an egalitarian society and live in harmony with nature. The villains of the movie are the aggressive invading nomads and Byzantines, who are leading a corrupted and artificial life of decadence. Although the cinema ends happily as the Slavs reject the impending threats, the scene implies that the later Christening of Russia will mark the victory of Byzantine and the imposition of slavery and unequal societal structure upon the free and «democratic» Russians. For the way paganism is seen by many Rodnovers this is the narrative and the image that has been the compelling one.

While the *veche* is in Russian discourse often associated with democracy, it also bears some nationalistic liaisons. In looking at the issue in the framework of the classic Russian division between Zapadniks and Slavophiles, the *veche* falls more naturally into the domain of the latter one. For example, in Soviet times, the famous *samizdat* journal *Veche* (1971–1974) functioned, in accordance with its name, as an open forum for most various viewpoints and was at the same time firmly anchored to the Russian spiritual tradition [12]. Within nationalistic circles, the concept of *Veche* is not, however, embraced only by the democratically oriented quarters, as is attested by the name of the contemporary ultranationalist newspaper the «*Russian Veche*».

### *Veche in Rodnoverie*

Several Rodnoverie communities call their organisational structures *Veche*. The word is used on international level, as in the *Veche* of «Slavic Native Faith» (*Rodnaja vera*), which gathers adherents from Poland, Ukraine, Belorussia and Russia every summer; on national level by such umbrella organisations as the Circle of Pagan Tradition (CPT, Krug Yazycheskoi Traditsii), the Union of Slavic Communities of the Slavic Native Faith (USC SNF, Soyuz Slavyanskikh Obshchin Slavyanskoi Rodnoi Very) and The Ancient Russian Ingliistic Church of Orthodox Old Believers-Inglingos (ARICOBI, Drevnerusskaya Ingliisticheskaya tserkov' Prvoslavnykh Staroverov-Inglingov); and on the level of individual communities. On Rodnoverie Internet sites the forum for general discussion may also be labelled as *veche*. The general Rodnoverie interpretation of *veche* is defined, for example, in the *Kolomonskoe obrashchenie* as a principle of «from below and to the top» (*s nizu i do verkh*)<sup>1</sup> [19].

---

regularly lighten with a massive wooden machine that is identical to the one used in the movie *Rus' Iznachal'naya*.

<sup>1</sup> Kolomonskoe obrashchenie that was written in 2000, was an attempt to create unity within the movement and it was initiated by the more tolerant wing of the movement.

In Rodnoverie discussions, the *veche* is often also mentioned as an example of a native societal model that could have relevance in the modern world. The traditional, vernacular forms of community are, however, evoked by other terms as well. Rodnoverie groups are usually called «*obshchina's*» as were called Russian peasant communities. Occasionally such concepts as «*skhod*», «*sobor*» or «*mir*» are used either as terms for meetings, or referred to in more general discussions about communality in Russian tradition. The idea of «*artel*» is evoked by Andreev in his psychologically oriented exploration of the Russian tradition (Andreev, 2000). Even though all these ideals share some common basic assumptions, the perceptions on *veche* and vernacular form of governance may also violently diverge. Next I will discuss four themes that occur in the interpretations of the *veche*: Patriarchal order, the solidarity of homogeneity, particularistic criticism of democracy and the democratic criticism of democracy.

### ***Patriarchal order***

As in the case of the ancient Greek democracy, the *veche* did not follow the ideal of universal suffrage, but the right to vote was reserved to the free *men*. In contemporary Rodnoverie, patriarchal tendencies are especially evident in the Church of Inglings, which sees the *veche* as an assembly of the heads of households, of «*fathers*». The societal model that the Church promotes does indeed base on hierarchical structure of family and gender. According to Inglings, women are so tied to their natural task of reproduction that they cannot, for example, obtain the highest level of spirituality which is reserved to men only [29, p. 227]. Consequently, the church regards men to be naturally more competent for political assignment and public life in general.

The Church of Inglings is in many ways an exceptional case within Rodnoverie and majority of other Rodnoverie groups do not acknowledge the church.<sup>1</sup> Some patriarchal features can, however, be easily found in the societal thinking of other Rodnoverie groups as well. For example, although the majority of Rodnovers claim their religion to challenge the denigration of femininity in Western culture, there are some philosophical premises that cause gendered discrimination especially in the matters of political decision making. Very few Rodnoverie communities restrict women's participation

---

<sup>1</sup> Many Rodnoverie communities consider the Church of Inglings to resemble too much New Age movement because of its syncretism and because of the church's demands to accept claims that strongly diverge from scientific consensus. The Church is, however, also an exceptional case within Rodnoverie because of its patriarchal conservatism and because of its authoritarianism.

in public events or in decision making. In fact, several Rodnoverie leaders declare women to be spiritually more gifted. Next to wizards (*volkhv*) and priests (*zhrets*), Rodnoverie communities usually also have priestesses (*zhritsa*) or witches (*vedun'ya*). There are some influential women leaders and writers within Rodnoverie, such as, for example, the figurehead of Ukrainian Ridna Vira, Halyna Lozko, but they are in minority even remembering the disproportionate number of men within the movement. Paganism is often understood as a nature religion that celebrates life and fertility. Emancipation from the feelings of guilt attached to sexuality is done by the praise of gendered bodies. At the same time, Rodnovers often appropriate conservative and essentialist gender roles.<sup>1</sup> Therefore, very often women are primarily seen – and extolled – as mothers and homemakers.<sup>2</sup>

The patriarchal and conservative interpretation of the *veche* may also conflict the ideal of democracy and equality. According to Inglings, universal suffrage inevitably leads into unwise decisions because the majority of people are not «the wisest». Nevertheless, an interesting point is, and a very emblematic of Paganism, that even such an anti-democratic Rodnoverie organisation as the Church of Inglings feels the need to bolster their claims by drawing to democratic argumentation. In its political rhetoric and especially, in its understanding of political concepts, the Church of Inglings is extremely creative and unconventional. They claims that the ancient «*samoderzhavie*» meant «people ruling themselves», and was thus expressing the highest form of the «true will of people», even though this «will» was in practice exercised by the just ruler. Inglings argue that modern democracies are forced to settle in the dictation of the «biggest minority», whereas the ancient *veches* and *mirs* based on consensual decision-making [29, p. 229–255].

---

<sup>1</sup> The same contradiction between «nature religion» embracing fertility and, on the other hand, sensitive acknowledgment of negotiable sex / gender roles has caused wide discussion within Western Pagans. The situation in the West is, however, markedly different because Western Paganism has rather intimate links with feminism.

<sup>2</sup> Unambiguous, traditional gender roles have gained popularity in Russia partly because of the bad experiences with Soviet «gender equality», which in practice usually meant a double burden to women: after work they were taking care of the household as well. Nevertheless, Palmer also notes that one-dimensional gender roles are very common in many new religious movements. According to her, especially young women struggling between conflicting expectations may find it comforting and rewarding to focus on just one role, whether it is of a mother, a lover or a sister [21].

Such patently elitist and conservative claims as made by the Church of Inglings, are not commonly supported by Rodnovers. However, also the other bigger *veches* function in a similar principle, gathering the «eldest» of the community. For example, the international *Veche* has strict policy on who can have the status of a participant and who has the right to vote [28]. Also the political philosophy of Rodnoverie may include some elements of elitism. A common argumentation of conservative Rodnovers goes: «the opinion of a prostitute cannot have the same weight as the opinion of a professor».

The elitism of Rodnoverie perceptions can, however, also be explained by the stress on individual responsibility. Pagan philosophy does not have the concepts of sin and absolution. Instead, they argue that all acts have both negative and positive outcomes, which should be carefully reflected. As Western Pagans say, quoting Ursula LeGuin, «to light a candle is to cast a shadow». The point is that people must live with the consequences of their actions. Consequently, the idea of responsibility is also one of the corner stones of the ecological thinking within Paganism. Nevertheless, the demands of responsibility may also lead into undemocratic societal views, which limit the right to exercise power onto those who have «deserved it».

### ***Solidarity of homogeneity***

In many sense, Rodnoverie is a vernacular project. On the religious level, it seeks to dissolve hierarchic structures of authority and encourage direct, personal connection with sacred. On the societal level, the movement strives at the concrete feelings of communality. On the political level Rodnovers claim that they are challenging the corrupted, alienated governance. They are often highly suspicious about centralised power, a position that reflects the history of Russia; the autocratic monarchy and the totalitarian communist power. Rodnovers may subscribe to various political projects, but the main political ideals of Rodnoverie usually are the demands of societal solidarity and responsibility.

In their search for the main obstacles for the solidarity or, for the roots of the political shortcomings, Rodnovers may end up with very different conclusions. The psychological maturation of both citizens and authorities is, for example, the remedy provided by an influential wizard Velimir in his analysis of the Russian thunder myth. According to the myth, Perun, the god of thunder, military and rulers slashes the snake that is guilty of theft. The snake has traditionally been identified as Veles, the god of cattle, poetry and the people. What Velimir is suggesting is that the relationship of these gods is actually linked to the change in natural cycles and thereby is more balanced and not so antagonistic as in the later image. Velimir claims

that by reinterpreting or «restoring» the myth it is possible to examine and process the very deep sociopsychological undercurrents of Russian society. The aim of his societal project is to remind the rulers of their role as the servants of people, which would, according to him, restore peoples' loyalty and respect to the authority and by that, respect of law [Velimir, 1999<sup>1</sup>].

Instead of this kind of internal processing, many ultra-nationalist Rodnovers find the cause of the problems of Russia from outside of it. According to a softer version of this narrative, the modern multiculturalism prevents solidarity that can only be sustained if people have at least some shared values. The more radical approach targets aliens as non-Russian people who are promoting their interests in the expense of Russians. The point of reference here is immigrants, other ethnic groups and especially, Jews. Many Rodnovers believe in the existence of conspiratorial «Zionist Occupation Government» and consider Russia to be an «occupied country». Occasionally, Rodnoverie societal ideals seem rather unrealistic utopianism; «if only Russians could solve things by themselves there would be no problems».

In Rodnoverie societal outlooks, one of the most outstanding controversies occur between the ideals of solidarity and individualism. Furthermore, both of these are considered as characteristically Pagan values. Pagans denounce commands and prohibitions set by some outside authority by claiming that only personally reflected morality can be truly internalized. In consequence, the idealised «*rodovaya obshchina*» consists of free, independent individuals that are able to function as a community because of their shared moral commitment to the society.

The Rodnoverie conception of the *veche* as «ethnic democracy» is by no means a novel or original concept. Similar ideas have been presented, for example, within the French *Nouvelle Droite* as well [Benoist de, 1996]. In the case of the French *Nouvelle Droite*, this combination of «democratic values», the ideal of multiculturalism and ethno-nationalistic or racist politics has confused several commentators [4]. In its reliance on individual morality, Rodnoverie societal philosophy may also converge anarchism, tough «anarchism» as such is usually rejected.<sup>2</sup> The same strange marriage between anarchism and ultra rightist ideology has also been noticed by Gardell in his study of racist Odinists in America [9].

---

<sup>1</sup> Velimir identifies the image of St. Georgi slashing a dragon, an image that illustrates the national coat of arms of Russia, as one version of this myth. A later, shortened version of the article by Velimir does not mention St. Georgi and gives a simpler account of the imagery of a snake in Russian tradition [31].

<sup>2</sup> In contemporary Russian discussions, «anarchism» often has rather negative connotations and is equated with nihilism or chaos.

The radical conservative rejection of the state as an institution finds support from the Manichean vision attached to the idea of ZOG, the romantic idealization of the image of a lonely warrior and a social-Darwinist creed of the «survival of the fittest»<sup>1</sup>. In Rodnoverie narratives, the state is occasionally doomed as 'evil', but a closer reading reveals that the rejection may be grounded in ultra rightist, ultra leftist or ecological conviction. Although these seem, and occasionally are, quite exclusive, they may also be entangled in the most varying ways.

### *Particularistic criticism of democracy*

Some Rodnovers declare democracy to be a sham form of «people's power», because people are innately unequal and thus have unequal ability to make judgments. Thus democracy is, according to this line of argumentation, destined to either execute the primitive desires of the masses or to work as a tool in the hands of the ruthless elite. Nevertheless, the criticism of democracy may also draw to Slavophile particularistic rhetoric by questioning the applicability of Western models in Russia.

According to the Slavophil tradition, one of the most fundamental differences between Russia and the West lies in the perceptions of freedom and authority. Russians regard Western freedom to be external by nature and thereby superfluous and dependant on defined liberties. Russian freedom, however, is claimed to be more of a state of mind and thus more limitless and genuine. Consequently, it is argued that while Westerners need laws to keep up the order, the Russian society can, and should be based on inner morality. In similar spirit, democracy is regarded as, to quote McDaniel, something «petty» and «mean-spirited» [18, p. 45–51]. These perceptions are deeply rooted in Russian intellectual tradition. It should be remembered, for example, that even among the dissident critics of the Soviet Union there was a strong nationalistic wing that was very suspicious about democracy as well [14, p. 176–177].

In conservative, nationalistically oriented Rodnoverie discussions, democracy is occasionally condemned in the true spirit of obscurantism as the «rule of demons». Although Rodnoverie suspicions about democracy thus can be explained as undemocratic conservatism, they also reflect problems in contemporary Russian politics. At the beginning of the nineties, the collapse of Soviet communism launched a widespread interest in

---

<sup>1</sup> Within Rodnoverie, there are actually two quite diverging forms of ultra-nationalism. The first one continues older anti-materialist conservative tradition. This line of thinking presupposes that individual places the interests of community over personal the ones. The second one is closer to Western modern ultra-right and subscribes to capitalist and social-Darwinist views.

Western models. Very soon, however, this enthusiasm met a nationalistic counter reaction which was partially caused by unreflective and uncritical ways that the new models were occasionally adopted. The corrupted way of privatization, *prikhvatizatsiya*, the economic hardships of the early nineties and the corruption in politics have severely damaged the image of democracy among ordinary Russians. In consequence, such words as democracy or liberalism often have a very different meaning in Russia than in the West. The criticism, according to which democracy is only a façade that the elite is using to legitimise their power, is very common and nationalist, anti-democratic rhetoric has wide resonance in Russian society. In their international value-survey Norris and Inglehart note, for example, that while there are very little difference between the West and Islamic world on how much support democratic values find, Russia and Eastern Europe form a distinctive case in this matter. That is, democracy is distinctively unpopular in this area [20, p. 154].

To sum up, in Rodnoverie texts democracy is either claimed to be unsuitable for Russia, or representative democracy as such is condemned to be unjust or dysfunctional. The following question is, what kind of governance would be just and functional? As a solution, some Rodnoverie groups, such as the Church of Inglings, present the traditional Russian model of autocracy, depicting an organic connection between the just monarch and the true will of the people. Quite a different kind of solutions are proposed by those Rodnovers who seek to dissolve the centralised power in favour of smaller, local governing bodies.

### ***Democratic criticism of democracy***

The Rodnoverie criticism of democracy may also draw to the principle of the democracy itself. The main problem of Russian democracy is, according to many Rodnovers, that it is too distant to observe the concerns of ordinary people and thereby also fails to accommodate dissent. As an antidote, Rodnovers promote the dismantling of the decision making. According to them, smaller units are able exercise consensual decision making which is seen as less discriminative to minority views. Furthermore, the demands of more democratic democracy may also be connected to ecological viewpoints.

A good example of Rodnoverie societal visioning can be found in an article written by Zobnina, one of the leaders of the community *Slaviya*. Although Zobnina does not use the concept of *veche*, she refers to «traditional», pre-Christian society as an example of grass-root governance. In her analysis of historical development, Zobnina detects four stages: 1) a traditional society; 2) the highest point of stratification; 3) the progressive

project; 4) a revised traditional society [33]. The last one of these is Zobnina's optimistic visioning of the future of Russia. She argues that the new impending ecological crises are one of the factors that support or even compel the shift into the local, traditional form of governance. According to Zobnina, the local governance is regularly more responsible and better informed in the environmental consequences of the political decision making. In her vision, the local governance is, however, balanced by international treaties that guarantee that the democratic rules are honoured at local levels as well.

### *Conclusions*

In her insightful article on Rodnoveire attitudes towards globalization, Koskello notes that the societal views of Rodnovers are gravitated into the extreme ends of political spectrum. Instead, the political «centre» has much fewer supporters within the movement [16]. The perceptions of the *veche* also reflect such a division. *Veche* can be taken literally as an assembly of free, Slavic men, and thereby connected to patriarchal, nationalist and even elitist political ideology. Nevertheless, the egalitarian utopianism attached to the idea of the *veche* may also invoke demands of strengthening the grass roots politics. The criticism of democracy that is so often attached to Rodnoverie ideals of the *veche* may denounce the democratic form of governance altogether, but it may also base more on cynicism towards the contemporary Russian political system. In these cases, the criticism is often more about the lack of democracy. The *Veche* can be understood as an emblem of democracy and, at the same time, used as an argument in particularistic and nationalist rhetoric. The rejection of modern, centralized national governance has resonance both within ultra rightist ethnic nationalists and within modern liberals seeking to combine local and global levels in their activity. Both of these are, however, championing more concrete and more transparent forms of decision making with the emblem of the *veche*.

Rodnoverie explorations of the *veche* bear some flavor of «invented tradition». As Hobsbawm notes, such inventing is especially active in the periods of political or societal upheavals [13, p. 4]<sup>1</sup>. On the other hand, the concept of «tradition» should not perhaps be understood as something rigid and unchangeable. Instead, as Giddens notes, it is in the very nature of tradition to evolve [10, p. 36–50]. Revisiting and reinterpreting the tradition

---

<sup>1</sup> Rodnoverie interpretations of history can indeed be highly unorthodox and imaginative. Rodnoverie discussions can even be connected to the recent phenomenon of nationalistically oriented, unsubstantiated «folk-history» that is mushrooming in Russian book-markets.



is one form of participating in societal negotiations. Correspondingly, a «myth» can be understood not as an antithesis for truth but as a form of communication that is regularly used in societal and political thinking. As Wydra notes, myths can also be seen as «ideology in narrative form» [32]. Pagans have effectively appropriated the idea of Lévi-Strauss, according to which myths are «thinking» in us. Consequently, Pagans are actively and quite consciously creating new interpretations of old myths to open new avenues for thinking.

Quite often, Rodnoverie idealisation of the *veche* is a conservative project. The *veche* ideals can occasionally be very far from the democratic principles of human rights and equal opportunities. Nevertheless, the *veche* can also be employed to break the myth of perpetual Russian totalitarianism. In these days when it is all the more often asked whether democracy can be exported<sup>1</sup>, such native explorations are in my opinion highly interesting.

### References

1. Aitamurto, K. Russian Paganism and the Issue of Nationalism. A case study of organisation the Circle of Pagan Tradition / K. Aitamurto // The Pomegranate. The International Journal of Pagan Studies. – 2006. – 8(2). – P. 184–210.
2. Aitamurto, K. Neoyazychestvo or Rodnoverie? Reflection, Ethics and the Ideal of Religious Tolerance in the Study of Religion / K. Aitamurto // Obshchestvo kak so-bytie: «sistema» i «zhiznennyi mir». – Omsk: SIBIT, 2007. – p. 53–70.
3. Andreev, A. Magiya i kul'tura v nauke upravleniya / A. Andreev. – St. Petersburg: Tropa Troyanova, 2000.
4. Bar-On, T. The Ambiguities of the Nouvelle Droite, 1968-1999 / T. Bar-On // The European Legacy. Toward New Paradigms. – 2001. – 6 (3). – p. 333–351.
5. Benoist de, A. Revisiting Democracy / A. Benoist de // Telos. – 1993. – p. 65–76.
6. Berger, H. Voices from the Pagan Census. A National Survey of Witches and Neo-Pagans in the United States // H. Berger, E. A. Leach, L. S. Shaffer. – Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
7. Burdo, M. Atlas sovremennoi religioznoi zhizni Rossii / M. Burdo, S. Filatov. – Moscow & St. Petersburg: Letnii Sad, 2005–2006. – Vol. I–II.
8. Gaidukov, A. Ideologiya i praktika slavyanskogo neoyazychestva. Candidacy of Science Diss / A. Gaidukov. – St. Petersburg: Herzen State Pedagogical University of Russia, 2000.
9. Gardell, M. Gods of the Blood. The Pagan Revival and White Separatism / M. Gardell. – Durham & London: Duke University Press, 2003.

---

<sup>1</sup> It should also be noted that this kind of discussion suggests that democracy is a European invention. In fact, democratic forms of governance can be found in the history of numerous countries and continents [26, p. 51–55].

10. Giddens, A. *Runaway World. How Globalisation is Reshaping Our Lives* / A. Giddens. – London: Profile Books, 1999.
11. Granberg, J. *Veche in the Chronicles of Medieval Rus. A Study of Functions and Terminology. Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg 39* / J. Granberg. – Göteborg: Göteborg University, 2004.
12. Hammer, D. P. *Vladimir Osipov and the Veche Group (1971–1974): a Page from the History of Political Dissent* / D. P. Hammer. – *The Russian Review*, 43, 1984. – P. 355–375.
13. Hobsbawm, E. *Introduction: Inventing Traditions* // E. Hobsbawm, T. Ranger (Eds.). – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – p. 1–14.
14. Horvath, R. *The Legacy of Soviet Dissent. Dissidents, democratization and radical nationalism in Russia* / R. Horvath. – London: Routledge, 2005.
15. Kavykin, O. I. «Rodnovery» Samoidentifikatsiya neoyazychnikov v sovremennoi Rossii / O. I. Kavykin. – Moscow: RAN, Institut Afriki, 2007.
16. Koskello, A. *Sovremennye yazycheskie religii Evrazii: Krainosti globalizma i antiglobalizma* / A. Koskello // *Religiya i globalizatsiya na prostorakh Evrazii*. – Moscow: Neostrom, 2005. – p. 296–332.
17. Lukin, P. V. *Gorod i veche: sotsial'nyi aspect. Istoriograficheskie zametki* / P. V. Lukin. – *Cahiers du Monde Russe*. – 2005. – 46 (1–2). – p. 157–166.
18. MacDaniel, T. *The Agony of Russian Idea*. Princeton / T. MacDaniel. Princeton University Press, 1996.
19. Nagovitsyn, A. *Vestnik Traditsionnoy Kul'tury* / A. Nagovitsyn. – Moscow: Vorob'ev, 2005. – № 3.
20. Norris, P. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* / P. Norris, R. Inglehart. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
21. Palmer, S. J. *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions* / S. J. Palmer. – Syracuse: Syracuse University Press, 1994.
22. Pike, S. M. *Earthley Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community* / S. M. Pike. – Berkeley: University of California Press, 2001.
23. Pribylovsky, V. *Russkoe neoyazychestvo – kvazireligiya natsionalizma i ksenofobii* / V. Pribylovsky. – Moscow: Istina i Zhizn', 1999. – p. 137–159.
24. Prokof'ev, A. *Slavyanskoe i skandinavskoe yazychestvo. Vikkanstvo* / A. Prokof'ev, S. Filatov, A. Koskello // *Sovremennaya Religioznaya Zhizn' Rossii*. – Moscow: Universitetskaya kniga, 2006. – Vol. IV – p. 155–207.
25. Salomonsen, J. *Enchanted Feminism: Ritual, Gender and Divinity Among the Reclaiming Witches of San Francisco* / J. Salomonsen. – London: Routledge, 2002.
26. Sen, A. *Identity & Violence. The Illusion of Destiny* / A. Sen. – London: Penguin Books, 2007.
27. Shnirel'man, V. *Neoyazychestvo i natsionalizm. Vostochno-evropeiskii areal* / V. Shnirel'man. – Moscow: RAN, Institut etnologii i antropologii, 1998.
28. Slava. *Vestnik Rodovogo Slavyanskogo Vecha* / Slava. – 2005.
29. Trekhlebov, A. V. *Koshchuny Finista Yasnogo Sokola Rossii. Perm* / A. V. Trekhlebov. – 2004.

30. Velimir (Speranskii, N.) Grozivoi mif i sud'ba Rossii / Velimir (N. Speranskii) – <http://lib.swarog.ru/books/wera/pagan/wolh/speranskij/speran> 18 php. – Accessed 21.10.2008.

31. Velimir (Speranskii, N.) Russkoe yazychestvo i shamanism / Velimir (N. Speranskii). – Moscow: Institut Obshchegumanitarnykh Issledovaniy, 2006.

32. Wydra, H. Introduction // H. Wydra, A. Wöhl // Democracy and Myth in Russia and Eastern Europe. – London: Routledge, 2008. – P. 1–24.

33. Zobnina, S. Traditionalizm i russkoe samoznanie v sovremennoi Rossii. (A paper presented in the international conference «Fol'klor i khudozhestvennaya kul'tura. Sovremnyye metodologicheskie i tekhnologicheskie problemy izucheniya i sokhraneniya traditsionnoi kul'tury» / S. Zobnina. – [http://www.slavya.ru/articles/rus\\_id.htm](http://www.slavya.ru/articles/rus_id.htm). – Accessed 27.3.2008.

# СООБЩЕНИЯ И ДОКЛАДЫ



**М. А. Шенкао**

## **К ВОПРОСУ О ТВОРЦАХ ЭТНИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ И КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ КАВКАЗА (до 1917 г.)**

В современной адыговедческой литературе часто подчеркивается мысль о том, что уаркь – дворяне – были чуть ли не единственными творцами культуры адыгов. Мы имеем другое мнение. На наш взгляд, все слои адыгского общества участвовали в создании своей духовности, самосознания, менталитета, культуры. Космо-психо-логос адыгского этноса творился и князьями, и дворянами, и крестьянами, и людьми свободных профессий, т. е. кузнецами, поэтами, сказителями, стариками-софосами. Если исходить из того, что культура – это способ технологии, то есть сама деятельность, и способ деятельности, то каждый страт этноса участвует в создании обычаев, традиций, установок, т. е. подосновы ментальности и его экзистенций, таких, как страх, имя, судьба, воля, мудрость, жизнь, смерть, срок. Так, князья знали и умели пользоваться технологией власти, технологией принятия решения, т. е. обладали своеобразной политической культурой. Дворяне разрабатывали до тонкостей этикетно-ритуалистическую культуру, создавали семиотику жестов, движений и поведения. Крестьяне разрабатывали культуру народного общения, язык, культуру равнинного и террасного земледелия, знали культуру выведения элитных пород лошадей и т. д. Люди свободных профессий творили по меркам и по высоте своей фантазии. Так, кузнецы создавали свои творения, зная культуру металлообработки, имея навыки работы с железом, серебром и т. д. Поэты и сказители создавали эстетическую культуру. Этические, ментальные понятия разрабатывались старцами-софосами. Вопросами знахарства, народной медицины, костоправства, траволечения занимались, как правило, женщины. Это передавалось от невестки к невестке, а не от

матери к дочери. Эзотерическая медицинская культура считалась секретом, собственностью семьи. Ментальность горцев содержала и негативные установки жизнедеятельности. Так, Лапинский отмечал, что «один из самых больших недостатков этого народа – ложь», «клятве на Коране верят куда меньше, чем простому рукопожатию по старому обычаю». «Воровство, – продолжает Лапинский, – второй большой порок в этой стране... воруют детей, лошадей, волов, рабов» [1].

Филипсон добавляет: «Горцы считают разбой и грабеж не пороком, а, напротив, удальством и заслугой ... через такую высшую академию прошли многие молодые люди, как, например, абазинский князь Мамат-Гирей Лоов, Адиль-Гирей Капланов-Нечев, впоследствии бывшие генерал-майорами».

Здесь отмечается, что культура военного дела поддерживались горцами именно через такие хищнические виды деятельности.

К сожалению, златолюбие не обошло стороной горцев. Так, Филипсон хвастливо заявлял: «Продать тайну... составляет характеристическую черту черкесов. У всех у них была общая ненависть к русским (XIX век: кавказская война – М. Ш.) и общая жадность к рублям. Лазутчик, изменнически выдавший тайну партии, летит опять к ней и дерется против нас самоотверженно ... Лазутчиков мы имели во всех сословиях, начиная от князей до последнего пастуха» [2]. Но тот же Лапинский отмечал, что лучшее качество горцев – это гостеприимство [3], которое диктовалось ментальной установкой: «Сегодня он во мне нуждается, как завтра я буду в нем нуждаться». Трагедия горских народов Кавказа до революции 1917 г. вытекала из непонимания и неприятия их ментальности имперской политикой царизма.

#### **Библиографический список**

1. Лапинский, Т. Горцы Кавказа в борьбе против царизма / Т. Лапинский. – Нальчик: Эль-фа, 1995. – Гл. 5. – С. 117, 119.
2. Филипсон, Г. Кавказская война / Г. Филипсон. – Ставрополь: Стрижамент, 1991. – С. 439, 442.
3. Лапинский, Т. Горцы Кавказа в борьбе против царизма / Т. Лапинский. – Нальчик: Эль-фа, 1995. – Гл. 5. – С. 121.



**И. А. Кребель**



**Н. А. Янкова**

### **ВЕРА КАК РЕАЛИЯ МЫСЛИ (НА ПРИМЕРЕ ЭСТЕТИКИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА)\***

То, что квалифицируется многими авторами «контрабандой мысли» (к примеру, М. Кузминым в дневниковых записях) суть лингвистические приемы так выстроенного и организованного пространства мысли, что в нем теряют свою работоспособность канонные рациональные механизмы (ходы мысли, категории).

Работа в стихии слова (языка) воспринимается поэтами, художниками слова, некоторыми мыслителями (В. Розановым, П. Флоренским, Л. Шестовым) как специфическая религиозная техника, открывающая прямое значение *религиозности*, ее архаический исток – этимологию, вмещающую в себя и определенный образ действия; как *re-ligio* – *удерживаемая* обратная связь человека и реальности вне рамок пространства, времени. Религия восстанавливается как процедура организации и проживания космоса, которая одновременно является и процедурой наведения на силовые поля, *инаковые* устойчивым смыслам – на зоны мысли.

*Логос*, ускользающий от категориально-определенной рефлексии и сопротивляющийся конкретике ее форм (как тайна, как «потусторонняя логика», фиксируемая дневниковыми записями М. Кузмина, как феномен «женской логики», отстаиваемый В. Ивановым, М. Волошиным, В. Розановым, как *внимание* к реальности и *любовь*) пропускает

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Гранта Президента РФ, проект № МК-3196.2009.6.

из стилистического своеобразия, т. е. из так выстроенной текстовой архитектоники, которая сама по себе есть инструмент наведения на ускользающий Логос, способ его фиксации. Такие установки мысли могут быть означены мифопоэтическими установками, а сама мысль и миф в так размеренном пространстве – сообщающиеся реалии. Мифопоэтическими маркерами задаются контуры эстетики мысли художника, его отношения к реальности.

В этом порядке значим и востребован не социально-ортодоксальный и идеологический модус религиозности, а ее *непосредственная эстетика*, предупреждающая контроль социокультурных механизмов. Неожиданность смысловых конструкций, стилистическая нейтральность слов, образов проясняет *веру* как уверенность, как то, что руководит рукой художника слова, что пережито и проступает твердой почвой («первым небом» у М. Цветаевой) мысли, *убежденным пониманием* в личностной правоте. Вера как слабый для ориентированной на гносеологический спекулятивный формат рефлексии феномен в плане сообщения становится возможной в таком лингвистическом режиме как *мифопоэтика*. Мифопоэтика как способ конверсии мысли в органику слова приводит к единому основанию поэзию и философию.

Для Н. Гумилева, А. Ахматовой, О. Мандельштама, а также для В. Хлебникова, М. Кузмина, М. Волошина, А. Ремизова, В. Розанова, П. Флоренского «жизнь есть культ», отслеживаемый, размеренно организованный ритуал, нацеленный на засечение конкретики, подробностей, потому отказывающийся в мыслительной состоятельности «блоковским туманностям».

Опыт ритуала освобождает мысль от контроля «дневного сознания», через слово, эстетический жест означает ею реальность и реальность получает смысл. Для Волошина, к примеру, художник есть ребенок: он непосредственен, доверчив к реальности и открыт ей, его желание – желание понять универсальные связи мироздания и дать слово восстановленному миру (космосу вещей). Художник – мыслитель в античном смысле; в этом же смысле он – философ, притом, что восприятие художника расширено эстетикой мысли поэта. Художник вбирает в себя значение универсального мастера – живописца, жреца, поэта. В пространстве игры-мифа-мысли *вера* уже не просто «*вера в*», а сам опыт проживания как возможность *удостоверенности* в эстетической правоте. Из опыта такого порядка формируется понимание *правды, добра, блага, истины, Абсолюта* и прочих смысловых композиций, утверждающих ценностные ориентиры. Вера такого (эстетического) порядка вводит в *зазеркалье* мира, а привлечение смещенного фо-

куса видения обнаруживает исключения из общезначимых правил («из всего механического, лишённого полутонов и игры оттенков» – говорит в воспоминаниях П. Флоренский), эти исключения и наводят на такой порядок ума, который ориентирован на естественную непосредственность.

В так заявленном порядке вера рациональна, но это уже как раз тот сюжет рациональности, который изначально присущ философии и о котором сегодня приходится заявлять как о специфическом опыте «контрабандной мысли».





Г. Х. Шенкао

## Ж. ДЕРРИДА: ИМЯ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ДЕКОНСТРУКТИВИЗМА

Занятие проблемой имени невозможно без обращения к мыслям бунтующей колоритной фигуры XX века – философа, теоретика деконструктивизма Жака Дерриды.

Жак Деррида – один из крупнейших философов нашего времени – ставит вопрос об исчерпанности ресурсов разума в тех формах, в которых они использовались до сих пор в западной философии. Главный объект его исследований – тексты западноевропейской метафизики с характерным для нее принципом *центрации*, основанным на *понимании бытия как присутствия*. Условием преодоления метафизики Деррида считает *деконструкцию*, т. е. выявление в текстах опорных понятий и слоя метафор, которые указывают на несамостоятельность текста, на следы его переключек с другими текстами [1]. При исследовании текста философ отказывается от принципа центрации, который, по его мнению, все сводит к какой-то неподвижной сущности и приводит к радиоцентризму. Деррида стремится избавиться от ценностного акцента в оппозициях. Противопоставления: *первичное-вторичное, рациональное-чувственное, европейское-азиатское, светлое-темное* и т. д. – здесь ликвидированы.

Уязвимость принципа центрации Деррида показывает на примере представлений Соссюра о *дуализме* знака, побуждающем трактовать означаемое как первичную субстанцию, независимую от своего языкового воплощения и предшествующую ему. Но, с другой стороны, учение Соссюра допускает равнозначность означаемого и означающего. Знаки здесь производятся одновременно, немислимы друг без друга. Означаемое и означающее могут меняться местами в зависимости от смены перспективы, отказа от принципа *центрации*. Деррида, по словам Г. К. Косикова, стремится стереть черту, разделяющую оппозитивные члены нераздельной стеной: «Идея оппозитивного *различия* (*différence*) должна

уступить место идее различения (*différance*), инаковости, сосуществования множества не тождественных друг другу, но вполне равноправных смысловых инстанций» [2]. Идея оппозитивного различения должна уступить место идее различения, инаковости, многополярности, множественности не равных по глубине, но равных по форме смысловых единиц. Эти смысловые инстанции, пронизывая друг друга, уничтожают понятие центра. Для Дерриды, таким образом, не существует «никакого конца книги, и нет никакого начала письма». Это похоже на релятивизм. Постмодернист Деррида провозглашает вездесущность деконструктивизма: «Не существует одной-единственной деконструкции, деконструкции совершаются повсюду» [3].

Эту краткую пропедевтику мы предваряем анализу мыслей Дерриды по проблеме имени. С этой целью мы взяли его работы «Эссе об имени» и «Послания». В первой имя исследуется больше как объект, во второй – как субъективное данное, личностное видение.

Все три части «Эссе об имени» – «Страсти», «Кроме имени», «Хора» – пронизаны единой тематической нитью. В то же время в данном произведении, по его словам, наличествуют три фикции: что понимать под именем «долг», рассуждения об имени, т. е. об имени Бога, рассуждения о пространстве или воображаемом месте, т. е. Хоре.

«Если следовать знакам, которые из тишины подают друг другу персонажи этих трех фикций, то можно услышать, как звучит *вопрос об имени там*, где он срывается на краю зова, просьбы или обещания, до и после ответа.» [4]

«Имя: что так называют? Что происходит, когда дают имя? *Что же дают?* Вроде ничего вещественного, зримого не передают, но, тем не менее, что-то происходит, похоже на что-то, передается благодать, как у Плотина», – пишет Деррида. Что происходит при переименовании, при даче прозвища? Философа волнует процесс перехода имен собственных в прозвища, в псевдонимы, криптонимы (т. е. тайные, скрытые имена – Г. Ш.) [5].

Деррида задается вопросом, что есть имя имени. Это имя Бога. А что с ним происходит в «негативной теологии, там, где прозвище, сверх-имя (*SurNom*) называет неназываемое, т. е. одновременно то, что *нельзя и не должно* называть, определять или знать», так как при этом он (Бог) «*уходит по ту сторону бытия*», не содержится в этом прозвище, т. е. он уходит в запредельный мир. Прозвище (сверх-имя) больше имени, но оно дается также вместо имени. Дается ли имя Бога во спасение, во прощение, навечно и во здравие? [6].

В третьей части Деррида рассматривает движение имени в Хоре (т. е. в воображаемом месте – Г. Ш.). Хора может быть и воображае-

мым именем. Она похожа на имя существительное в единственном числе: материнское и девичье одновременно. «Она (Хора – Г. Ш.) молча называет только данное ей *прозвище*». В безмолвии она якобы называет свое имя (глагол=предия), а на самом деле – только прозвище (суффикс=сверх-имя) [7].

Деррида, предварительно поставив эти вопросы, в дальнейшем изложении пытается конкретно ответить на них.

Я сам себе даю имя или мне дают? Мое ли или его «приношение» имени как принцип действует? Как соотносятся имя данное, носимое и присваиваемое самому себе? Чтобы постичь суть этих вопросов, считает Деррида, необходимо разобраться с парадоксами нарциссизма, т. е. самообожания, самовлюбленности. «Предположим, что Х, кто либо или что-либо (свойство, произведение, институт, ребенок), носит Ваше имя, т. е. обладает Вашим званием» [8]. По наивному истолкованию, Вы отдали Х свое имя, а потому все, что принадлежит Х, прямо или косвенно возвращается Вам как вознаграждение за Ваш нарциссизм. Но этот нарциссизм априорно лишен всего этого, т. е. не возвращается Вам ничего ценностного, потому что сам Вы не являетесь ни Вашим званием, ни Вашим именем. И также Х обходится прекрасно без Вашего звания и имени, без Вашей жизни и без Вас, а именно без конкретного места, к которому что-либо могло вернуться. С другой стороны, некто Х может не захотеть ни Вашего звания, ни Вашего имени. По той или иной причине Х «освобождается от Вашего имени и выбирает себе другое, совершая некоего рода повторное отнятие первичного отнятия». Тогда Ваш дважды уязвленный нарциссизм окажется вознагражденным (двойное «нет» дает «да»). И тогда Вы принимаете тезис, что тот, кто носил, носит и будет носить Ваше имя, будет могущественным, может обходиться без Вас и Вашего имени. И таким образом Деррида приходит к парадоксальному выводу: «Вашему имени, тайне Вашего имени предоставляется возможность исчезнуть *в Вашем имени*» [9]. Невозвращение имени к себе является условием дара имени. Так исчезает экспансия личности вовне, против себя, авторитарность.

Проблема имени связана с тайной. Все имеют право на тайну. Тайна становится проблемой. Ее можно назвать и другими словами: ночь, забвение, укрывание. Но тайна «остается тайной и под всеми именами». Отсюда, она несводима к имени, ибо само имя – всегда тайна. А тайна тайной не раскрывается. Тайна явилась бы омонимией, т. е. (сходством слов в звуковом отношении при различии значения – Г. Ш.), «не столько скрытым ресурсом омонимии, сколько функцио-

нальной возможностью омонимии или *мимезиса*» [10]. То есть при исследовании текста тайна может приоткрыться. Это возможно при созвучии имен или в случае подражания, считает Деррида.

Проблема имени связана с проблемой Бога. Отрицательная теология молчаливо признает: 1. Или Бога нет (нет его бытия). 2. Или Бог существует за бытием. Получается, что такой Бог есть непризнанный, неузнанный Бог. О нем ничего не сказано, «кроме его имени, которое не называет ничего содержательного, даже божественного». «О нем сказано даже, что оно не то, что имеется в смысле *es gibt*: оно не то, что дает, оно по ту сторону всех даров.» Из негативной теологии мы узнаем лишь «Бог есть». С этой теологией сопоставима молитва. Через нее просят бога явиться (дать самого себя), а не просят даров [11]. Негативная теология, считает Деррида, указывает на негативную жизнь. Негативная жизнь – «указание на Бога, на имя Бога, с опытом места». Таким местом избирается пустыня, т. е. чистое место [12].

Деррида считает, что события тоже привязаны к имени. Они не проходят бесследно. Любое событие запечатлевается *в* и *на* языке, на устах, на кончике губ, переполненных словами, которые относят их к Богу. Эти слова одновременно «*экс-портированы* и *де-портированы* движением ношения» к Богу. Эти слова «называют Бога, говорят о нем, говорят с ним, говорят ему, дают ему говорить в них, отдают (-ся) ему, соотносят (-ся) с тем, что имя полагает назвать по ту сторону самого себя, что оно именуется по ту сторону имени, с безымянным именуемым. Как если нужно было бы в одно и то же время спасти имя и спасти все, исключая имя, *кроме имени*» [13]. То есть Деррида считает, что в ходе общения Бога и отрицательной теологии спасается Бог, имя его, тем самым спасается все. Можно пойти на жертву имени: спасти все, погубив имя. Но губить имя – это не значит его прилюдно поносить. По Дерриде, в негативной теологии это происходит через уважение к Богу. т. е., уважая Бога, губим его. Это происходит путем выхода через Бога на что-то, что его носит. Это выхождение за пределы Бога можно осуществлять через слова, название его имени, т. е. «произносить его, не произнося. Забыть о нем, зовя его, припоминая его, что сводится к тому, чтобы звать или припоминая другое» [14].

Здесь Деррида описывает ситуацию формализованного отношения к Богу, названия его через множество метафор, эпитетов, не называя его конкретно. Такая теология разрушает веру, приближает человека к ереси, атеизму. Чтобы спасти Бога от онтологического идолопоклонства, исследователи убирают имя Бога, считает Деррида. Тем самым создается ситуация: Бог без бытия, одомашненный бог с контролируе-

мым его именем. Отсюда, христианская теология полна парадоксов, гипербол.

Деррида при всей своей философии постмодернизма не расстается с классикой. Его Бог, существующий по ту сторону своего имени, взят у Платона. Дерридовская новизна здесь заключается в том, *что Бог прежде, чем иметь имя, уже был*. То есть получается, что было время, когда Бог уже был, а имени у него не было. Значит, мир тогда не имел имени. Но после появляется Бог, появляется имя. После разрыва с онтологическим видением Бога появляется пост-скрипtum, т. е. подпись. «И как для всякой человеческой или божественной подписи – нужно имя» т. е. имя Бога [15]. Но возможно и другое рассуждение. «Если только... имя не было чем-то, что отступило перед тем, что оно называет, и тогда «нужно имя» означает, что имени не хватает. То есть даже если имя и не играет главной роли, то все равно «имени не хватает: оно должно отсутствовать, нужно имя, которое бы отсутствовало». В момент сомнений, когда говорят: «Бог есть», «Бог не есть» и т. д., – надо говорить о сущем, исходить надо из правды. «Нужно держать обещание, говорить любой ценой правду, свидетельствовать, признавать правду имени и даже того нечто, что должно быть названо именем, т. е. *по ту сторону имени*. Это нечто – только не имя» [16], т. е. это Бог.

Согласно Дерриду все тексты заражены отрицательной теологией, которая с виду отрицает Бога. На самом же деле она занята тем, что решается «отвечать на настоящее имя Бога – на то имя, на которое он сам отвечает и которому соответствует по ту сторону имени, под которым мы его знаем и которое мы слышим». Отрицание в такой теологии делается «во имя пути истины и чтобы услышать имя правдивого голоса». Власть такой теологии дана «ей правдой от имени и на пути», где она имеет голос, говорящий ее устами: алетейка как забытая тайна, которая потом оказалась раскрытой [17].

Деррида равнодушен к словам Силезиуса, который, говоря от имени Бога, приходит к нему через его свойства, которые сам Бог парадоксальным образом отменял. «Каково свойство Бога? Раствориться в творении. Быть в любое время одним и тем же, ничего не иметь, не хотеть, не знать.» [18]

Свойство Бога – не иметь собственных свойств (он все, кроме того, что имеет). То есть получается – Бог вне творения. И если это так, то потому, что так хочет *он сам*. Тогда получается, что Бог растрчивает, растворяет себя в своих творениях. Здесь Деррида показывает, что отказ от отрицательной теологии не решает проблемы имени Бога: он и его имя исчезают в его творениях. Бог как целостность, как имя и сущ-

ность распредмечивается в предметах, им созданных. Имя переходит к ним. Опять появляется тайна имени. Но тайна, считает Деррида, есть не более, чем демократия. Тайна же демократии не может быть передана по наследству. Тогда получается, что человек не понимает тайны передачи имени Богу. Тайна заключается в том, чтобы «оставить – другого – тут, а не другого. Как может быть дана (посредством чего? кем?) эта безмятежность расставания, та, которая к тому же приходит к договору – по ту сторону всякого знания – не давать Богу (*à Dieu*) даже прощального слова... даже его имени?». Но «дать имя: разве это тоже дать? Дать что-то? А что-то другое – это всегда только прозвище: Бог или Хора, например...» [19]. Но прозвище не подходит Богу. А в этом можно сомневаться, хотя имя не является ничем, т. е. потеряло свойство обозначать, тем не менее, оно может закрепить, связать называемое, призвать его к ответу до обсуждения и вынесения решения, т. е. имя становится деспотом, властелином.

Касаясь вопроса о соотношении языка и имени, Деррида замечает, что язык неадекватно передает мысль. Отсюда, часто получается: идти «туда, по направлению к имени», к «по ту сторону имени», «в» имени. К тому (или той), что остается за исключением имени» [20]. Отсюда встает задача: перестать подчинять язык и имя какому бы то ни было, обобщению, топологической схеме, изображению. И здесь же Деррида, сомневаясь, спрашивает нас и себя: содержится ли имя, имя собственное, имя истинное в языке? И если «да», то, что означает такое включение? То есть задается вопрос, насколько велика сила власти языка, речи над именем. Философ приходит к мысли: если даже Богу, а людям тем более, «имя не принадлежит навеки, от рождения и по всей строгости тому, кто его получает, то оно уже не принадлежит более с первого мгновенья дающему его», т. е. не имевший имени от рождения не может претендовать на силу и свойство своего имени, т. е. для него имя не может быть богатством. «Дар имени дает то, что сам не имеет» [21]. Дар имени дает *бытие*, оно же выше такого несущественного дара, как имя, и бытие первичнее всякой сущности, считает мыслитель.

В эссе «Хора» Деррида утверждает, что *Хора* является нам как *имя* и говорит нам больше, чем имя, чем другое имени. Хора – местонахождение, место, пространство, воображаемое место. Она не есть логос и является «как бы в грезах», а потому её появление может иметь двойное последствие: может лишить ясности сознание или может дать рассуждению божественную власть, т. е. хора есть как бы непонятное демоническое наваждение [22].

Осмысление хоры выводит Дерриду к оппозиции «миф – логос». Но хора не поддается даже законам функционирования мифа. Как же тогда его осмыслить? Место чему, какие отношения хора определяет? Можно ли это назвать? «Не существует ли некоего невозможного отношения к возможности называть?» [23]

Деррида считает, что мы еще находимся во власти стиля мышления Платона: качество рассуждения держится на качестве бытия, «как если бы имя давалось только тому, что (кто) его заслуживает и его называет» [24]. Отсюда, вправе ли мы переносить имена, как переносим роды бытия на роды рассуждения? У Платона данная проблема решается в риторике, т. е. это и есть *проблема называть*.

Возвращаясь всякий раз к имени *Хора*, Деррида отмечает, что она превышает миф и логос. Если мы дадим однозначный перевод хоре, она потеряет поле действия. Перевод слова «хора», конечно же, существует. Но Деррида его не называет. Он считает: «Думать и переводить проходят здесь один и тот же опыт». И философ считает, что «ее имя – *это не правильное слово*», что она несводима к чему бы то ни было. Хора не Бог. Тогда как она, не имея сущности, оставалась бы по ту сторону своего имени? Это возможно потому, что она *анахронична*. Она есть анахронизм в бытии, а точнее – анахронизм бытия. Она анахронизирует бытие» [97, с. 143]. Таким образом, хора не выступает под чужой личиной. Она не *«что-то такое и не как что-то*, даже не как то, чем она была там, за своим именем, т. е. *она – сама*» [25], т. е. *хора* дана в явлении.

«Богатые, многочисленные, неисчерпаемые интерпретации приходят в итоге к тому, что информируют о значении или ценности *хоры*. Они всегда состоят в том, чтобы, определяя ее, *придать ей форму*, но она не может предлагаться или обещаться иначе, как избавляясь от всякой детерминации, от всех меток или отпечатков, которыми мы ее подставляем в нашей речи, – от всего того, что мы ей хотели бы дать, не надеясь ничего получить взамен...» «Интерпретации... могли бы придать форму «хоре», оставляя на ней схематическую метку их отпечатка и осадок их вклада», «она не дает себя ухватить или постичь посредством антропоморфических схем, обозначающих *«принимать»* или *«давать»*» [26].

Известно, что имя не указывает, по Дерриде, ни на один из познанных типов сущего. Может вместо *хоры* поставить *имя нарицательное*, концепт, значение или значимость хоры? Но даже тогда, когда мы говорим не о *конкретной хоре*, а о *хоре вообще*, мы делаем из нее еще одно имя. И это имя – *имя собственное*. Оно отлично от концепта, вещи. Имя собственное – часть какой-либо персоны.

Деррида, говоря о загадочности *хоры*, делает ссылку на диалог Платона «Тимей». Хора, получается, не вещь, но та, которая упорствует в своей загадочности, единственности, *позволяет и заставляет называть себя*, не отвечая и не давая увидеть себя, представить, определить. Тогда «лишенное реального референта (т. е. того, через что ее можно определить – Г. Ш.), то, что в действительности похоже на имя собственное, оказывается также названным неким X», имеющим физические и динамические свойства [27].

Если важно наименование, а не имя, то можно ли перевести *хору* другими словами, подменить ее, заботясь лишь о правильности речи? *Хора* не принимает на все время одно и то же имя. Ее надо называть одинаковым образом. Все интерпретации о *хоре* будут похожи на нее. Тогда, «хора принимает все определения, чтобы дать им место, но она не имеет ни одного собственного. Она ими владеет, их имеет (временно – Г. Ш.), потому что их получает (для пользования – Г. Ш.), но она не владеет ими как собственностью, у нее нет ничего в собственности» [28]. Такова онтология хоры, она имеет место, и это главное в ней.

Хору Деррида сравнивает с учителями и политиками древности (софистами) и настоящего времени: они находят себе место в движении, переезжая с места на место, т. е. действуют словами и местами. Здесь философ представляет нам вечного персонажа философии Сократа, колдуна, фармакона, которому нет места в политике, так как политическое место - агору - он обходит стороной. Сократ делает вид, что он имеет место: хозяйство и собственность. На самом деле он бродяга, не имеющий места, полагает Деррида. Имя «*Хора*» означает *место достойных*. Притворство Сократа заключается в том, что он говорит о себе, что он не писатель, но философ-политик. Получается, что слова Сократа не вещи, ибо «его слово не есть ни послание на чье-то имя, ни то, что содержится в послании». Это «послание приходит в третьем роде и в нейтральное пространство места без места... где все отмечают себя, но которое «в-самом-себе» «не отмечено». Сократ готов получать в ответ речи. Он гостеприимный адресат речей, т. е. заявляет о себе как о *месте*. Сократ не хора, но он на нее похож. Он не занимает место (хору), но *реагирует на его имя*. Получается, что и Сократа, и хору надо называть одним и тем же образом. Но раз твердо не известно, что Сократ собственной персоной или *другой* есть он, «то игра в имена собственные становится бесконечной» [29].

И опять Деррида спрашивает: «Что такое место? Что имеет место под этим именем? Кто ты, хора?» [30]. То есть мы лишь частично через тексты поняли мысли о хоре, не все знаем о ней, т. е. мы опять во власти домыслов, мифов. А они держат народы во власти детства.



Всякий рассказ дает место (вместилище) для другого. В мифе миф живет. Бесписьменность порождает мифотворчество. А записанный миф – дважды измененная память: мифолога и писца.

Философия Платона – абстракция, но она может быть развернута. Эта философия властна. Она готова подавить другие формы мышления, другие способы мышления. Она своим названием оправдывает это своевольное насилие, она устанавливает законы. Платонизм – текст, подписанный Платоном, результат которого всегда направлен против текста.

*Хора*, таким образом, есть и место, и агора, и, по необходимости, прозвище самой философии [31].

Подводя итоги своих размышлений над понятием «хора», Деррида замечает, что «речь о хоре... играет для философии роль, сходную с той, что «сама» хора играет в отношении того, о чем говорит философия, а именно, *с-формированного* и *ин-формированного* в соответствии с образцом космоса». То есть хора – место, дважды сформированное: через деятельность и через информацию.

Чтобы понять, осмыслить хору, нужно было бы вернуться к архе – к началу более старому, чем начало, а именно: к рождению космоса, миропорядка [32]. То есть тайна хоры (места) начинается с началом строительства мироздания.

Жак Деррида касается проблемы имени также и в труде «Послания». Анализируя формы передачи своих мыслей, Деррида замечает, что его «почтовая открытка будет наполнена еле уловимым шепотом, измененными именами, смещенными событиями» [33]. В этой работе философ, исходя из принципа смещения центра, рассматривает проблему авторства мыслей, отношения между Сократом и Платоном. У него то Сократ пишет под диктовку Платона, то имя, принадлежащее Сократу, помещено над головой Платона и наоборот. Отсюда, «имя собственное задает форму зонта» [34], т. е. имя собственное есть прикрытие или нимб над головой. Оно суть спасение от неприятностей. Согласно Дерриде, если не важна центрация, т. е. если Сократ не архе, не источник ума Платона, если можно менять их местами, то тогда они «один в другом, один перед другим, один после другого, один позади другого». И их имена, соответственно, взаимно вложены друг в друга. Но «Сократ явился до Платона, не перед ним, а именно до. Следовательно, его место позади Платона, и устав привязывает нас к такому порядку: только так следует ориентироваться в мыслительном процессе, вот лево, вот право, шагай» [35].

Постмодернист Деррида считает, что Сократ моложе Платона, менее мудр, раньше жил, менее современен. Вообще же имена Сократа и

Платона – это имена ушедших, а потому они фантомы, призраки из далекого прошлого [36].

Мы можем сопоставить эти мысли французского автора с учением американского этнолога М. Мид о постфигуративных, кофигуративных и префигуративных культурах. Если моделью поведения в культурах первого типа является поведение предков в прошлом, второго – поведение современников, третьего – сам ребенок отвечает на существенные вопросы бытия, опыт не передается, дети умнее своих родителей [37]. Здесь Деррида имеет в виду третий тип.

Согласно принципам деконструктивизма имена могут пересекаться, взаимно замещать и перекрывать друг друга. Так, по Дерриде, «Сократ есть Платон, его отец и его сын, таким образом, отец его отца, его собственный дедушка и его собственный внук» [38]. Соотношение Сократа и Платона похоже на программное обеспечение современных компьютеров, где Платон – банк данных, он работает от программного обеспечения, от данных Сократа. «Каждая фирма дает этому свое имя». Здесь важно именование Сократа на СП – фирма выбрала имя Сократа [39].

Деррида высмеивает тощие определения, выводимые формальной логикой из имен Сократа и Платона: имя Сократ состоит из семи букв и т. д. Закон имени собственного этим не объясняется. И часто забывают, что и Сократ, и Платон похожи, зеркально взаимозаменяемы. «Они мертвы, и они (их имена и творения – Г. Ш.) проходят сквозь нас», вернее, их имена доходят до нас каждое мгновение. А вместе с тем и Сократ, и Платон не фикция, они действительно существовали вне своих имен, не думая о них [40]. Имена Сократа и Платона взаимно вызывают в памяти друг друга, но они не лежат в одной временной плоскости, в синхронии, т. е. они не современники. (Деррида не приемлет слова «современник», считает его вульгарным.) Сократ и Платон – вечные, самые популярные персонажи философии. Каждый из них несет имя над головой. Они шуты, маги, чародеи, колдуны, – считает Деррида. Таким образом, философия не страдает от инверсии этих двух философов. «Один несет имя другого. Путаница имен, но имя у них одно («Фидо» – Фидо). Ты видишь одного, который теряет и клянется другим. Ношение имени, ношение головы» [41]. (Верно и обратное – Г. Ш.) От этих имен несет запахом, они фармаконы (маги, чародеи, колдуны), – считает Деррида.

Парадокс имен у Дерриды заключается в том, что нет людей с предопределенными именами: все имеют предшественников, все из кого-то вышли, все в кого-то (в их творчество) входят. И в этом смысле смещается центр между Платоном и Сократом, между Сократом и

Дерридой. Деррида, обращаясь к своему адресату, мнимой девушке, пишет: «Ни ты, ни они, наверное, никогда не узнаете, что когда я употребляю некое имя, то затем, чтобы сказать, что Сократ – это Я, или что у «Сократа» есть семь писем» [42]. Смещение центра приводит Дерриде или его персонажа к гипернарциссизму, т. е. он ставит свое имя рядом с именем Сократа.

Имя «Фидо» Деррида обыгрывает как производное от французского *fidele*, т. е. верный. И автор открыток, обращаясь к возлюбленной, пишет: «Я и Ты = Фидо». Это кличка собачки, воплощение верности. Собака откликается на кличку, которую она, не имея разума и голоса, не может изменить. Никто, даже психоаналитики, не ответили на вопрос, почему мы откликаемся на свою кличку. Деррида считает, что имена влюбленных ведут себя, как имена Сократа и Платона, они пересекаются, взаимно вызывая друг друга, создают взаимно-зеркальные образы типа Фидо. обстоятельный анализ «Фидо» проделал в своей работе «Случайность. Ирония. Солидарность» американский философ Ричард Рорти: «Фидо» – это имя собачки Фидо, так же, как «Фидо» – это имя имени этой собаки». «Отличие между «Фидо» и Фидо часто используется, чтобы проиллюстрировать различие Рассела между «упоминанием» слова (чтобы сказать, например, что в этом слове четыре буквы) и его «употреблением» (например, чтобы назвать собаку). Это различие помогает нам определить «сущностное» значение или употребление, или функцию «Фидо» от «акцидентальных» характеристик этого имени (например, что, будучи меткой или шумом, оно напоминает латинский глагол *fidele* и, таким образом, – верность и, таким образом, такие литературные персонажи, как верный пес Верный Пес...». «Фидо – это не совсем личность, не совсем собака и даже не совсем имя» [43].

Исходя из своего принципа деконструктивизма, Деррида считает, что текст можно читать и расшифровывать, идя в обратном порядке (не справа налево, а с конца к началу). Нам представляется, что данный метод применим к его же работе «Послания». Мы предприняли попытку реконструкции его же текста в письмах к любимой, и это дает усложнение чувств, философизацию любви. Так он начинает: «Это правда, что ты зовешь меня, когда меня там нет?». То есть имя вызывает образ, создает иллюзию присутствия человека-носителя имени. Каждодневное просыпание есть возвращение к человеку, его сущности, его имени. К любимой возвращается имя, данное персонажем: «Я взял его (имя – Г. Ш.) вместо тебя...» «Я не назвал тебя, показывая тебя другим, я тебя никогда не показывал другим вместе с твоим именем, которое они знают и которое я рассматриваю только как омоним

того, которое я дал тебе, нет, как я позвал тебя. И, таким образом, я взял твое имя. Как они говорят, в их системе, жена берет фамилию своего мужа» [44].

Здесь Деррида говорит о тайных, семейных, интимных, не проговариваемых ментально-запредельных именах и об открытых для общества именах. Взять имя любимой – значит спрятать его, сделать своим, интимным. Но если у адресата открыток нет веры в персонажа Дерриды, то как ее назвать? Вместе с суровым видом, закрытием душевного мира собеседника, мы можем забыть ее имя. Для него часто синонимичны понятия «губы» и «имя». Через губы проходит имя. «Я вручаю тебе, тому шансу, который ты даешь ему, своему имени». Ты распоряжаешься той удачей, которая выпадает на твое имя, считает Деррида. Опасно называть собственное имя забвения, может исчезнуть имя, адресат [45].

Что значит умолчать имя или пропеть его? Сам персонаж Дерриды поет его, стремится распространить это имя над всеми другими именами. Есть риск потерять имя из-за омонимов, метафор. Это возможно от дерридовской децентрации: «От твоего имени, в обход твоего имени, *через* твое имя, которое не является тобой, ни даже частью тебя, я всегда могу потерять тебя в дороге... по причине твоего обманчивого сходства со всеми твоими именами» [46]. Подлинное имя (ядро сущности человека) может затеряться среди омонимов. В текучке обыденной жизни мы можем забыть высокий подлинный смысл первоначально созданного первообраза – имени. Это возможно, если исходить из принципа децентрации.

А потому естественно успокоение чувства с возрастом, дающим мудрость, которая приходит к человеку со временем. Как сказал поэт Некрасов:

Года минули,  
Страсти улеглись.

Отсюда, персонаж Дерриды говорит: «Я еще обращался к тебе, называя тебя разными именами. Затем вернулось твое. В твоём имени ты – моя предназначенная, ты – мое предназначение» [47]. «Я бы плыл и плыл в твоём имени... но ты никогда не станешь своим именем». Но даже когда адресат отзывается на свое имя, он не становится своим именем [48]. Таким образом, философ утверждает, что имя не дает самотождественности.

«Имя придумано для того, чтобы существовать помимо жизни своего носителя, а посему это всегда в какой-то степени имя мертвеца», – пишет Деррида. То есть наше личное имя безучастно к нам, оно вечно,

а мы – временные явления, тени для наших имен. В духе экзистенциализма философ призывает к бунту духа: «Невозможно жить... не восставая против своего имени, не восставая против своей нетождественности собственному имени». Называние имени – это смерть сущности бытия, так как в ситуации вызова имени мы имеем дело лишь с именем и забываем о человеке, – считает Деррида и пишет: «Когда я позвал тебя за рулем, ты была мертва» [49]. Досада или рана, получаемая таким образом, может иметь одной ей присущее имя – рана любви [50].

Обращаясь к прекрасной незнакомке, автор открыток заявляет, что его имя – «я согласен, – и ты можешь на это рассчитывать, как на все, что есть светлого в жизни, для тебя я на все согласен». И это имя (=я согласен) тождественно залпу любовных открыток [51].

Дерриду страшит мир символов, формы условностей между людьми. Символ для него – подобие жертвенного огня, где погибают память, *имена* и т. п. [52]. Зашифровывая одежду, мысли, еду, письма и т. п. – все то, что мы «значим», мы творим худшее из окончательных решений [53]. Туистическая философия, отношения «я» и «ты» страдают от символизации отношений между людьми, считает Деррида.

И все-таки во французской душе Дерриды нет выше чувства, чем чувство любви. И потому ему важно выяснить свое состояние при грезах через вызывание имени любимой: «Когда я называю тебя моя любовь, зову ли я именно тебя или говорю тебе: любовь моя?» [54]. Получается, что имя адресата – «любовь моя». «Ты – любовь моя, и, значит, ты есть любовь моя». Это чисто во французском духе. Таким образом, у Дерриды «образ и имя – это одно целое» [55]. Образ любимой и имя любимой совпадают через слова: «ты – моя любовь».

Касаясь проблемы соотношения текста и имени автора, Деррида на примере Хьюита демонстрирует, что главное – не то, что дает текст, а то, что хранят бумаги с его именем, с его подписью, и даже если он не думал подписывать ничего из того, что ему приписывают [56]. Здесь философ выходит на проблему соотношения текста и священного предания. На имя и дела пророка и святых часто ссылаются, как на авторитет большой важности. Им доверяют больше, чем тексту, который часто отходит на второй план. Хотя на самом деле текст и автор равноценны. Нет мысли об одном без другого.

Сотворение имени всегда сопровождается разрушением имени. Деррида пишет, что у Платона было желание создать имя и славу во имя вечности [57]. Но надо думать и о тех, кто будет носить нарицательное имя «имени» или славы. Шем – человек, один из перволюдей [58]. (Но это *слово* означает еще имя, извне быть приметным, знак, признак, примету, то, что делает кого-либо или что-либо приметным.

Об этом пишет П. Флоренский [59] – Г. Ш.) По преданию, сыновья Шема, начав строить Вавилонскую башню, решили тем самым создать себе имя, т. е. прославить себя. «Создадим себе имя», – сказали они [60]. (На наш взгляд, то, что в мифе используется именно имя Шем, связано с его нарицательным значением как чего-то приметного, выдающегося.) При исследовании текста Деррида приходит к выводу, что забывают, что имя собственное принадлежит и не принадлежит языку. И потому переводчики упускают из виду YHWY – противника сыновей Шема. Дети Шема старались навязать свое имя и свой частный язык (дословно по Дерриде: губу) всему миру. А он, YHWY, разрушает их башню, призывая строителей и жителей: «Вперед! Спускаемся! Смешаем там их губы, человек да не поймет больше своего соседа». И он навязывает им собственное (приобретенное через клич – Г. Ш.) имя: «Он выкрикивает свое имя «Вавель, Смешение» [61]. Переводчикам здесь трудно осознать, пишет Деррида, что они играли двумя именами – одним собственным и одним нарицательным (YHWY и Вавель (смешение) – Г. Ш.). Переводчикам ассоциативно послышалось лишь «смешение», т. е. они пошли на поводу нарицательного имени. Читатель ждет в тексте имя YHWY, а он выступает под личной Вавель (равно как и «имя», «приметный», с точностью до наоборот понимается только как имя собственное Шем – Г. Ш.). Он, Вавель, тогда требует и запрещает одновременно свое имя. Это делается через разрушительный жест в отношении башни. Такое поведение имени Деррида называет понятием «двойной прыжок». При таком «двойном прыжке» существует «Бог», имя Бога, и это может быть еще и производным именем писца Шема. Последний, контролируя ситуацию, создает сюжет о Вавилонской башне, где он все события направляет, исправляет, обладая властью писца. Писцов в древнеегипетском «Прославлении писцов» часто называли «знание», «память», «писания», «мудрец» [62]. Сила влияния священных текстов на нас зависит напрямую от силы таланта и ума их создателей и писцов, в первую очередь. Если в Древней Греции при этом важно было, кто и что сказал, то для ближневосточной словесности (а там создавались и Библия, и Коран, и Тора, и Талмуд) главное заключалось в передаче мыслей, сведений о делах, а авторы их оставались в тени. Авторство здесь не ставилось на первое место. Это два противоположных творческих принципа. Но при всей незначительности авторов в глазах правителей институт писцов направлял дела, он существовал, имел место, по терминологии Дерриды. И писец-человек-имя-Шем – одно из распространенных в Ветхом Завете слов (860 упоминаний). Оно обозначает не только человека вообще, но и служит также средством его индивидуа-

лизации, различения данного человека-имени от других людей-имен, хотя подобная индивидуализация носит относительный характер в силу богосотворенности всех людей. Из ближневосточной концепции богосотворенности человека вытекает (один шаг) концепция, что человек создан по образу и подобию Божьему. Это важно для понимания Дерриды. Ибо он не прямо, но косвенно (рядом, вместе, пронизывая) утверждает, что *имя Шем есть Бог*. Если мы говорим *Шем*, то ассоциативно сразу вспоминаем Бога и наоборот. Имя Бога не дало уничтожить имя Шем – вот, что следует из рассуждений Дерриды. Вавель (смещение) бессилен против Шема, так как у последнего праобразом, архе является Бог. Шем вырастает, выглядывает из-за плеча Бога. Имя Бога не дало уничтожить имя Шем. Этого не видят переводчики, – утверждает Деррида.

Таким образом, подводя итоги исследования проблемы имени в работах Дерриды, можно отметить, что данная проблема работает в системе его общей концепции: снятия оппозиции, чтения текста с конца (или сначала), опоры на омонимы и т. д. Имя для него – сугубо личное, тайное сокровище, дар Божий, благодать, духовная сущность. При получении имени человек вроде бы ничего вещественного не приобретает, но он привязывается к нему, отстаивает, откликается на него. Но само имя равнодушно к человеку. Оно пропускает тысячи одноименников через себя. Имя вечно, а человек – его носитель – временное существо.

Каждый человек (=Шем) связан с Богом, со своим праобразом, фактом своего рождения. Отсюда, имя Бога и имя человека перекликаются.

Отрицательная теология понимается Дерридой в двояком смысле: как многоименность и одноименность без свойств. И в том, и в другом случае бытие Бога не исчезает, значит, Бог сохраняет свое имя.

Касаясь связанных имен в философии: Сократа и Платона, – Деррида указывает на их взаимообусловленность, взаимозаменяемость, взаимопорождаемость. Такой подход Дерриды, как и остальные его положения по проблеме имени, являются свежим, новым, новаторским словом в науке, в философии имени.

Эссеистическая, белыми стихами написанная, часто афористическая по форме философия Дерриды выгодно отличается от сухого стиля его собратьев по науке. Раскованность стиля мышления, необычность (парадоксальность) ассоциаций Дерриды дают новые, яркие, интуитивные озарения, близкие к гениальности.

В целом можно сказать, что философия имени, развиваемая Дерридой, есть философия многополярного мира, философия взаимного ге-

незиса имен, философия туистической (двусторонней) автономности личности.

Методология, вытекающая из работ Дерриды, еще пока не освоенная российскими мыслителями, позволит по-новому взглянуть на некоторые старые проблемы истории мысли, заставить пересмотреть их. Она также может явиться основой для конкретных исследований и в других областях гуманитарного массива знаний.

Характеристику работ Дерриды нам хотелось бы закончить словами Р. Рорти: «Деррида, написав «Envois», создал новый жанр книги, который раньше был немислим... Он разыграл все авторитеты, все описания самого себя... разыграл так, что само понятие «авторитета» потеряло смысл по отношению к этой работе... Ни «В поисках утраченного времени», ни «Envois» не вмещаются ни в одну концептуальную схему, уже применявшуюся для оценки романов или философских произведений» [63].

Для западных мыслителей характерны спокойные рассудочные размышления об имени как об объекте. Но и здесь каждый из мыслителей имеет свои взгляды на проблему имени.

Для Соссюра важны мысли о языке, о движении имени в нем. Для Барта важно преодоление силы слова. Имя в системе социолекта подавляет, закрепощает нас, и надо это преодолеть. Свобода от монстров СМИ – это глобальная гуманитарная проблема XX века.

Важны мысли Барта о манипуляциях буржуа со своим именем: громкая заявка о себе в экономике, скромное обаятельное замалчивание своего имени во всех остальных сферах, маскировка собственных интересов под интересы нации в политике, идеологии и т. д. Все эти мысли поучающе актуальны для нас, российских граждан, ведомых новыми хозяевами жизни.

Мысли Бенвениста об имени в свое время явились отрезвляющим душем для европоцентристов. Бенвенист показывает, что культурные клише народов мира, их архетипы мышления имеют общие исходные начала. Мир един потому, что общекультурные основания (архетипы) всех народов едины. Народы мира имеют единые глубинные представления в своих понятиях об этом мире. Отсюда, и смыслы нарицательных имен были одни в начале человеческой истории.

По Дерриде, имя – это не то, что человек о себе думает или воображает. Имя – хора – дается по месту в общественной жизни. Он через образ Сократа показывает причины неимения, отсутствия имени у философов XX века: все они выключены из экономики, политики, т. е. они не имеют места в социуме как собственники. По существу фило-



софы – малопонятные одинокие гиганты мысли, занимающиеся лишь утешением, морализаторством перед своими учениками и студентами.

В целом западные мыслители остерегаются вмешательства имени, мнения, слова в частную жизнь. Имя для них – синоним давления, бесцеремонного поведения власть имущих.

Таким образом, мы можем констатировать, что существует различие в подходах к проблеме имени у российских и западных мыслителей. Так, российские философы считают, что через имя обретается соборность, сообщинность, коллективизм в мыслях и делах. А для западных же мыслителей через имя мы выделяемся из толпы, обретаем положение, статус в обществе, неумеренно можем вмешиваться в личную жизнь других. Иными словами, для российского менталитета имя – способ консолидации масс, объединяющее конструктивное начало, средство успокоения, узнавания массами людей своего круга.

Для западного менталитета всякое имя – деконструирующее агрессивное начало. Если для россиян имя – все, имя – компендиум о человеке, то для западного человека имя – лишь начало, заявка, одежда, внешность, но не более. Новое имя для западного человека – не более, чем шокирующее появление на публике. Отсюда закономерно восклицание: «Смотрите, кто к нам пришел!». То есть, посмотрите на того, кто хочет нас удивить, влиться в наш круг избранных. Таким образом, для западного человека заявка на имя – это заявка на место под солнцем, на всеобщее внимание к себе; это готовность на беспощадные терзания СМИ.

События последних лет показывают, что и Россия медленно, но верно поворачивается в сторону западного стиля мышления. Видимо, и нам уготован переход к западному образу жизни и стилю мышления, а значит – и к резко негативному отношению к новым именам, консерватизму.

#### **Библиографический список**

1. Автономова, Н. С. Деррида / Н. С. Автономова // Современная западная философия. Словарь. – М.: Тон-Остожье, 1998.
2. Косиков, Г. К. Ролан Барт – семиолог, литературовед. Вступительная статья / Г. К. Косиков // Барт Р. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1989. – С. 37.
3. Энциклопедия новейших афоризмов. XX век. – Минск: Современный литератор, 1999. – С. 724–725.
4. Деррида, Ж. Эссе об имени / Ж. Деррида. – СПб.: Алетея, 1998. – С. 9.
5. Там же. – С. 9–10.
6. Там же. – С. 10–11.
7. Там же. – С. 11–12.
8. Там же. – С. 28.

9. Там же. – С. 27, 29.
10. Там же. – С. 47.
11. Там же. – С. 74, 97–98.
12. Там же. – С. 99.
13. Там же. – С. 100.
14. Там же. – С. 101.
15. Там же. – С. 112.
16. Там же. – С. 112.
17. Там же. – С. 113.
18. Там же. – С. 114.
19. Там же. – С. 131.
20. Там же. – С. 102.
21. Там же. – С. 131.
22. Там же. – С. 137–138.
23. Там же. – С. 139.
24. Там же. – С. 140.
25. Там же. – С. 142–144.
26. Там же. – С. 144–145.
27. Там же. – С. 147.
28. Там же. – С. 150.
29. Там же. – С. 162, 164–165.
30. Там же. – С. 165.
31. Там же. – С. 174, 176, 184.
32. Там же. – С. 184.
33. Деррида, Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида. – Минск: Современный литератор, 1999. – С. 362.
34. Там же. – С. 21, 24.
35. Там же. – С. 32, 35.
36. Там же. – С. 51.
37. Мид, М. Культура и мир детства / М. Мид. – М.: Наука, 1988.
38. Деррида, Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида. – Минск: Современный литератор, 1999. – С. 79.
39. Там же. – С. 380.
40. Там же. – С. 164–165.
41. Там же. – С. 200.
42. Там же. – С. 301.
43. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. – М., 1996. – С. 172–173, 178.
44. Деррида, Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида. – Минск: Современный литератор, 1999. – С. 345, 383.
45. Там же. – С. 198–199.
46. Там же. – С. 197.
47. Там же. – С. 75.
48. Там же. – С. 66.
49. Там же. – С. 66.
50. Там же. – С. 43.

51. Там же. – С. 45.
52. Там же. – С. 68.
53. Там же, с. 28.
54. Там же. – С. 16.
55. Там же. – С. 48.
56. Там же. – С. 154.
57. Там же. – С. 269.
58. Там же. – С. 269.
59. Флоренский, П. А. Имена / П. А. Флоренский. – М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – С. 301–313.
60. Деррида, Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида. – Минск: Современный литератор, 1999. – С. 269.
61. Там же. – С. 269.
62. Вейнберг, И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока / И. П. Вейнберг. – М.: Наука, 1986. – С. 94.
63. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. – М., 1996. – С. 179.

## НАШЕ ИНТЕРВЬЮ



**Гидлевский Александр Васильевич**, доктор философских наук, профессор. Работает в ГОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского».

### ИНТЕРВЬЮ С А. В. ГИДЛЕВСКИМ

**Першин Ю. Ю.:** Здравствуйте Александр Васильевич, хотел бы попросить вас дать интервью для журнала «Антропотопос» собственно, это даже не интервью, а желание выслушать Ваше мнение...

**Гидлевский А. В.:** Мнение относительно чего?

**П. Ю.:** Есть много вещей, относительно которых Ваше мнение, как мне кажется, будет интересным. Но это уже по ходу беседы, а сейчас совершенно традиционный вопрос: как вы пришли в философию? Вы вообще пришли в философию? Или философия в Вас пришла?

**А. В.:** То есть, когда я начал интересоваться философией?

**П. Ю.:** Пусть будет так. Как совместились эти две «субстанции»: Вы и философия?

**А. В.:** Здесь есть некая тонкость, т. к. существует много вариантов ответов. Думаю, следует начать с вопроса, когда вообще начинается философия у людей. Некоторые говорят, что с пеленок... Вот у нас, возможно, скоро будет философский факультет и там, несомненно, будут кафедра детской философии, кафедра философии детей младшего грудного возраста (смеется). Ведь когда начинается философия у людей, совершенно непонятно. Может, когда они начинают задумываться, зачем живут? Но я как-то не очень задумывался, зачем живу. Я помню, что читал книги, это было в начальной школе, я не задумывался: в седьмом, восьмом, девятом классе я не задумывался, а вот в десятом я уже начал задумываться. Но еще сильнее я начал задумываться в одиннадцатом классе. Там я как-то начал интересоваться разными интересными вещами, участвовал в разного рода кружках, короче, время просто так не убивал. Было время подумать о том, о сем, что-то почитать, и, самое главное, заняться тем, чем никогда не занимался – ин-

троспекцией. Т. е. хотел посмотреть, что происходит внутри. Тогда я интересовался, из чего сделан электрон и чем закончится человеческое существование.

**П. Ю.:** Что-что? Чем вы интересовались?

**А. В.:** Из чего сделан электрон, потому что в структуру электрона упиралась вся физика. И в то время, и сейчас. Вот я и пытался это узнать, читая различные книги по физике, может быть, это и определило потом мой интерес к физике. Потому что я знал этот предмет как-то. Далее, что касается философии, меня стали интересовать мысли великих людей. Меня поражали высказывания некоторых мыслителей, и из всех их я выбрал для себя несколько человек (в той или иной мере). Это Сенека, Марк Аврелий, Экклезиаст. Потом я поехал путешествовать, в Новосибирский университет, посмотреть, он только организовался, огромный наплыв студентов, все зазнайки, преподаватели... Меня поразило, что преподаватели не умели решать задачи по физике, я решил, что там вообще делать нечего, в Новосибирске. Поскольку желтая медаль у меня была, беспокоиться мне было нечего. Приехал сюда в Омск, посмотреть, где здесь изучают физику. Первая мысль – пойти в педагогику, в образование – отторжения не вызывала. Поэтому, если не повезет в жизни, можно и пойти. В жизни мне не повезло. Пошел. Первая сессия меня несколько удивила. Преподаватели были разные и совершенно неинтересные. К концу первого семестра меня поразила преподаватель по психологии. Это я сейчас понимаю, что задача преподавателя – тщательно скрывать свою человеческую и профессиональную несостоятельность. Это первое столкновение меня поразило. То есть предмет я знал не хуже преподавателя, поскольку у меня, как и у всякого «кидота», была практически абсолютная память и грамотность, и все остальные вещи, т. к. было время потренироваться. Это потом, через две-три сессии, из меня всё это выбили путем разных перегрузок. С тех пор я заинтересовался, что же делают преподаватели со студентами. Потом интерес продолжился.

Я учился в селе Горьковском Горьковского района, затем приехал в Омск, а здесь много библиотек. Я их посмотрел быстренько, прочел книжки, которые были в этих библиотеках. Скорость чтения у меня была нормальная, примерно страница в секунду, сейчас конечно по-медленнее. Но даже сейчас, когда появляются книги по философии, иду в магазин, прочитываю их периодически, чтобы знания поддерживать. Но в моем возрасте это уже тяжело, нагрузка. Да и мне уже все это стало гораздо менее интересно.

Так вот, с чего я начал... Пожалуй, более всего меня поразила древняя философия. Откуда все берется. По современной тому времени философии книг было мало. Был научный коммунизм. Диамат, истмат,

но не было тех книг, которые есть сейчас. Может быть, это и к лучшему. Но об этом потом. Получилось так, что я прочел эти книги, параллельно тренировался много, ходил на занятия, на лекции и окончил вуз с красным дипломом. Меня отправили в Москву. Я туда хотел поехать, потому что слышал, что там тоже есть библиотеки. Я не ошибся. Там они оказались. Правда, не всюду меня пускали. Но куда пускали – там я и читал.

Поехал я на стажировку по радиофизике, в этот же год попал в армию. Через год из армии вернулся.

В Москве я увлекся восточной философией, древнеиндийской философией. А тогда в моду входила йога. Все ходили с колбочками стеклянными, химическими и пили воду. По глоточку, понемножку. Напоказ. Везде. Почти. Это была конечно глупость, но там были и серьезные ребята. С некоторыми я познакомился. Я более тренировался в других спортзалах, где занимались карате, которое входило в моду.

**П. Ю.:** У вас даже какой-то пояс есть, какой-то дан есть? Я помню, вам вручали грамоту...

**А. В.:** Да, данов больше, чем зубов. Дело не в этом. Просто советская культура – было понятно – это какая-то неправильная культура. Она пропадала на глазах, пропадала экономика. Все было понятно еще в начале 70-х годов, в самом начале, что будет и когда. И примерно как.

А потом я приехал в Омск. Посмотрел. В педагогическом я оказался не очень нужен. Пошел в автодорожный, посмотрел – приятная компания, хорошая кафедра физики, начал потихоньку работать. По линии общества «Знание» начал ездить по организациям, читать лекции по истории философии. А потом меня зазвали в педагогический на радиофизику, и с философией было покончено на долгие годы. Потом мне надоело в педагогическом в течение 30 лет открывать закон Ома заново... Там было так. С начала 90-х я начал встречать своих студентов в магазинах, и они торговали, чем попало. То есть, я десятилетиями разрабатывал самые эффективные методики преподавания. Выходили, как я думал, специалисты, которые хотя бы умели решать задачи по физике, чего не было много лет. А потом я вижу, что половина моих трудов выливается в коммерцию, то есть они занимаются чем угодно, только не тем, куда я вкладывал силы, можно сказать, душу, если она есть... Мне это не понравилось, я подумал, что что-то не то происходит, что надо сменить профессию. Тут я уже все знаю. Жить уже стало неинтересно.

И тут случайно шел как-то по коридору, а мы занимались проблемами образования с Сосновским Юрием Михайловичем, он работает сейчас в транспортном, вот мы шли с ним мимо кафедры философии, и он предлагает зайти. Мы зашли к С. Ф. Денисову, поговорили, он по-

дарил нам книжки, пожелал успехов в начинании. Я подумал, какая разница, защищать докторскую по педагогике или по философии? Поговорил с друзьями о том, что лучше звучит: доктор педагогических наук или доктор философских наук? Они мне все сказали, что конечно же доктор философских наук, вот я и написал и защитил диссертацию по философии.

Потом я пошел в транспортный. С образованием там было никак, и я начал высказывать свои мысли и идеи вслух. Естественно там народ гибкий, они тут же донесли ректору, и потом кто-то донес мне, что ректор сильно недоволен, и я подумал, что пора уходить. Позвонил Владимиру Ильичу Разумову, он пригласил, и вот я здесь. Он человек интересный, я не ошибся, вот и работаю потихоньку. Вот кратко мой путь в философию.

**П. Ю.:** Да, долго Вы шли в философию. Тогда другой вопрос: что Вы понимаете под философией? Что для Вас философия сегодняшнего дня?

**А. В.:** Что для меня философия? Для меня философия выступала в виде некоего объекта познания. Мне было интересно узнать, а что там внутри. И всегда внутри оказывается гораздо хуже, чем я об этом думал. Вот я как-то вступал в компартию, когда разрешили вступать всем подряд, и там действительно оказалось гораздо хуже, чем было видно со стороны. И я оттуда быстро вышел. Вот так я глянул в философию, а поскольку я в нее заглядывал периодически, начиная с юности, то ничего удивительного не увидел, кроме оголтелого вранья на протяжении двадцатого столетия. Я начал интересоваться, начал приобретать книги, смотреть. При поверхностном взгляде, кажется, что все нормально. Какие-то разговоры, как будто что-то есть, но когда берешь книгу, читаешь, чтобы понять, выстраиваешь структуру, содержание, семантику, смотришь, где там ходьба по кругу, смотришь, на этой странице утверждается одно, а на другой – что-то противоположное... Я обратил внимание, что очень много вранья, посмотрел на философию в этом плане и начал задумываться, почему столько много вранья? И сейчас для меня философия – это поиски ответа на вопрос, почему в философии так много вранья.

**П. Ю.:** А может быть иная философия? И что это за философия?

**А. В.:** Правдивая. Без вранья. Сейчас такой быть не может, потому что человек начнет говорить правду и его начнут пресовать. И это не только в философии, это везде. Нет, есть ребята независимые, у них есть свой капитал, они бизнесмены. Вчера я одного такого слушал, это М. Веллер, я читал его произведения. Он человек талантливый, неординарный. Как бы к нему кто ни относился, тем не менее, есть такие люди. Он не привязан ни к какому вузу, писатель, имеет независимость.

**П. Ю.:** А что вы считаете наиболее перспективным в философии и что уже отжило?

**А. В.:** Перспективы, к примеру, чем бы я позанимался... Вот был такой парень, И. Кант, он продвигался больше всего в моральной философии. У него это получалось, потому что у него был какой-то внутренний интерес. Доминанта, установка. И теперь нам есть, что вспомнить. Наверное, перспектива где-то в сфере аксиологии, что такое человек, зачем он живет, как он должен жить, как он должен поступать с собой, с окружающими.

**П. Ю.:** А что можно отбросить за ненадобностью?

**А. В.:** Отбросить модели мира, которые физики уже лет пятьдесят как хорошо исследовали. Модели устройства Вселенной, и если вы хотите что-то об этом узнать, то надо влезать не в книги по философии, а в книги по физике. И сравнивать с тем, что есть в философии. Догматы устаревшие отбросить. Больше уделять внимание научно достоверным источникам

**П. Ю.:** Какие дискурсы, претендующие на философскость, для вас неприемлемы?

**А. В.:** Дискурсы, которые не поддерживаются какими-то серьезными моделями. Когда модели необоснованны, симулякры, т. е. без достаточных оснований. Их можно обсуждать и убивать время десятилетиями. По-моему, обсуждать можно только модели, у которых есть основания.

**П. Ю.:** Как вы оцениваете философскую топологию Омска?

**А. В.:** Ответить трудно. Просто я не любопытен. Мне вообще никогда не бывает дела до того, кто чем занимается. Мне часто не интересно то, чем я занимаюсь. Seriously. Поэтому вот человек занимается чем-то, ему хорошо, нравится – пусть занимается этим. Если надо, он поделится, ответит в уголок, расскажет, что и как. Вот Денисов Сергей Федорович, декан философского факультета Омского педагогического университета, я приблизительно представляю, чем он занимается, я читал его работы, монографии. Его направление совпадает с тем, чем, по-моему, надо заниматься, – это правда, справедливость.

**П. Ю.:** Можно ли тогда назвать перспективным направлением философию человека?

**А. В.:** Конечно.

**П. Ю.:** Можно ли сказать, что именно здесь есть то нечто, что может вас «зажечь», или вы уже «тотальный» скептик. А то в вашей речи проскальзывают постоянно некие скептические нотки, «зубоскальство», как вы это называете...

**А. В.:** Что Вы называете скептическим? Отсутствие оптимизма?

**П. Ю.:** Ну, пессимизм. Даже не пессимизм, а отсутствие...

**А. В.:** Отсутствие необоснованного оптимизма.



**П. Ю.:** Да, пожалуй. Так что, при всем этом, говоря об актуальности тематики человека, вы что, хотите сказать, что до сих пор верите в человека? Вы верите, что в человеке можно еще открыть что-то такое неоткрытое и сказать «се человеку»?

**А. В.:** Смотря в каком человеке. Есть часть людей, процентов двадцать, с ними можно не заниматься, и в них человеческое искать бессмысленно. Но в остальных можно. У одних больше в одной степени, у других – в другой степени. Есть люди, в которых вообще много человеческого.

**П. Ю.:** Двадцать процентов? Не, – вы все-таки оптимист.

**А. В.:** Конечно. Это и есть мой ...

**П. Ю.:** ... необоснованный оптимизм.

**А. В.:** Мой пессимизм на самом деле есть мой наивный оптимизм.

**П. Ю.:** По-моему, таких людей процентов девяносто может быть, а не двадцать.

**А. В.:** Которые не очень...? Нет, не совсем уже законченных. Я сталкивался с разными людьми, и иногда смотришь – ну совсем нехороший человек, но ... всегда можно найти точки соприкосновения, понять, а что для него наиболее ценно в моральном плане. Всегда у людей это есть, и главное – понять и развить это, и тогда можно людей потихонечку продвигать в этом человеческом. Но среда толкает обратно. И вот тут самое главное образование. Я как-то склоняюсь больше к философии образования.

**П. Ю.:** То есть Вы не «делаете» философию, Вы не «занимаетесь» философией...

**А. В.:** Нет-нет...ни в коем случае...

**П. Ю.:** Вы склоняетесь в философии...

**А. В.:** Это для меня некий инструмент, наверное потому, что там есть модели и методы, которые можно использовать в реальном деле...

**П. Ю.:** Что такое «реальное дело»? Многие говорят о «реальном деле», давайте, говорят, «заниматься делом», давайте «реальным делом» заниматься.

**А. В.:** Вот мы сидим здесь – это реальное дело. Вот сейчас, чем мы занимаемся – это реальное дело, поскольку мы занимаемся обсуждением важных, важнейших проблем. Не только для философии, в меньшей степени для философии, но и для людей (кивает в сторону присутствующих студентов), которые пришли узнать, что такое философия. Вот это для меня реальное дело. А если я сейчас пойду на какое-нибудь собрание и буду говорить о том, как все хорошо, весело и давайте жить дружно совершенно необоснованно, вот это нереальное дело. Дело – это какой-то конструктив.

**П. Ю.:** Реальное дело для Вас, как я понимаю, – это преподавание.

**А. В.:** Ну и разработка моделей, написание статей, разработка серьезных образовательных доктрин, методов.

**П. Ю.:** Вы надеетесь (я не могу утверждать, что вы уверены), что эти доктрины будут кем-то востребованы?

**А. В.:** Нет.

**П. Ю.:** А для чего тогда их писать?

**А. В.:** Для успокоения совести. Как у Н. Островского, чтобы не было мучительно больно ...

**П. Ю.:** То есть получается, что вы не философ, это не философия, а стиль жизни?

**А. В.:** Образ жизни. Можно ли это назвать жизнью?

**П. Ю.:** А почему нет? Интересно, а вы какие-нибудь свои, авторские семинары, школы проводите? Вне университета?

**А. В.:** Есть научная школа по образовательному менеджменту в ОмГАУ. Я написал несколько статей по образовательному менеджменту, и там вроде интересуются. Не знаю, во что это выльется, может, поинтересуются и забудут, начнут чем-то другим интересоваться. Здесь проблемы диагностики, тестирования, управления образовательным процессом.

**П. Ю.:** Спецкурсы ведете?

**А. В.:** Вел по визуальному мышлению, но это забирает столько сил, студенты относятся формально, иногда им интересно. Очень тяжело, выматываешься.

**П. Ю.:** Понятно. Ну и теперь, исходя из Вашего оптимизма, который так и фонтанирует во все стороны, ваши планы на будущее?

**А. В.:** Да, вопрос, конечно, интересный...

**П. Ю.:** Ага. Есть ли будущее, да?

**А. В.:** Да, да, вот. Каково оно, будущее для меня? Будущее для меня – так, скрипеть потихонечку, пока ноги носят, вот оно будущее, если честно ответить...

**П. Ю.:** Исходя опять-таки из вашего оптимизма, ваши пожелания. Кому хотите и какие хотите. Кому можете, начните с себя, к примеру.

**А. В.:** А, мне-то чего желать? Как я себе пожелал, так оно примерно и сбылось. Может это не советы и рекомендации, а просто, на что обратить внимание? Чего нам себе желать? Только здоровья, это необходимо, актуально. Вот, например, могу пожелать молодежи. Ей надо пожелать думать, прежде чем делать, моделировать, а потом уже делать. Мир сейчас рационален, поэтому, как вы будете поступать, надо прежде всего продумать действия. Взвешивать, продумывать. На перспективу, а не на год, на два вперед.

**П. Ю.:** Вы своим пожеланиям сами не следовали, правильно?

**А. В.:** Нет, конечно, поэтому я и желаю это всем, ведь надо исправлять ошибки. Чтобы они не повторялись другими. Надо планировать свою жизнь. Анализировать. Не всему верить. Учиться выживать в этой крайне забавной стране. Зато интересно жить.

## ОБ АВТОРАХ

**Aitamurto K.** Master of Arts, researcher. Alexanteri Institute, Helsinki, Finland.

**Антипов Антон Александрович**, кандидат филологических наук, доцент кафедры философии Северо-Восточного государственного университета, г. Магадан.

**Бубнов Александр Юрьевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Курского государственного медицинского университета.

**Гаврилов Дмитрий Анатольевич**, один из основателей международного общественного движения «Круг Языческой Традиции»; один из учредителей и координаторов научно-исследовательского общества «Северный ветер», г. Москва.

**Гидлевский Александр Васильевич**, доктор философских наук, профессор, ГОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского», г. Омск.

**Грингоф Сергей Александрович** аспирант Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого, г. Тула.

**Ермаков Станислав Эдуардович**, вице-президент Ассоциации «Экология Непознанного» – ИТАР ТАСС «Аномалия»; главный редактор «Аномалии»; учредитель и координатор АГ «Северный Ветер», один из учредителей и координаторов научно-исследовательского общества «Северный ветер», г. Москва.

**Кребель Ирина Алексеевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ГОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского», г. Омск.

**Лященко Павел Васильевич**, аспирант кафедры философской антропологии Оренбургского государственного университета, г. Оренбург.

**Мусинова Наталия Евгеньевна** кандидат искусствоведения, доцент Военной академии радиационной, химической и биологической защиты имени Маршала Советского Союза С. К.Тимошенко, докторант СПбГУ, член Санкт-Петербургского философского общества (с 2007 года), г. Кострома.

**Павлович Евгений Сергеевич**, студент V курса философского факультета, кафедра онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета. Научный руководитель **Савчук Валерий Владимирович**, доктор философских наук, профессор философского факультета СПбГУ.

**Першин Юрий Юрьевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ГОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского», г. Омск.

**Роганова Лада Андреевна**, аспирант кафедры теории и истории педагогики, ассистент кафедры английского языка Костромской государственной университет имени Н. А. Некрасова, г. Кострома.

**Семенков Вадим Евгеньевич**, кандидат социологических наук, доцент, г. Санкт-Петербург.

**Филатов Владимир Исидорович**, доктор философских наук, профессор, ГОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского», г. Омск.

**Халыков Кабыл Заманбекович**, кандидат философских наук, доцент Казахской Национальной академии искусств им. Т. Жургенова, г. Алматы, Республика Казахстан.

**Чердынцева Анастасия Юрьевна**, студентка V курса филологического факультета Северо-Восточного государственного университета, г. Магадан.

**Шенкао Мухамед Алиевич**, доктор философских наук, профессор кафедры философии Карачаево-Черкесской государственной технологической академии, г. Черкесск.

**Шенкао Гашемида Хаджимуратовна**, доктор философских наук, профессор кафедры управления персоналом Карачаево-Черкесской государственной технологической академии, г. Черкесск.

**Янкова Наталия Алексеевна**, кандидат филологических наук, доцент кафедры общегуманитарных дисциплин Международного юридического института при МЮ РФ, г. Москва.