

# СОДЕРЖАНИЕ

## ТРУДЫ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ

<b>Филатов В. И.</b> Умозрительное конструирование общества.....	4
<b>Купарашвили М. Д.</b> Перспектива умозрительной науки в информационном обществе .....	8
<b>Гидлевский А. В.</b> Мотивированность студентов в смешанных группах.....	13

## НОМО РОЕТИСЪС CONTRA НОМО ОРТИСЪС: УСКОЛЬЗАНИЕ ОТ ТОТАЛИТАРИЗМА «УМОЗРИТЕЛЬНОЙ» РАЦИОНАЛЬНОСТИ

<b>Владимиров Н. П.</b> Номо бессмертикус.....	16
<b>Кустов В. М.</b> Судьбоносный август (опыт историософского анализа стихов Ахматовой).....	22
<b>Шенкао Г. Х., Шенкао М. А.</b> О различении философии и мудрости .....	37
<b>Гаврилов Д. А., Ермаков С. Э.</b> К представлениям древних славян о Старом Боге (по материалам книги Гаврилов Д. А., Ермаков С. Э. Боги славянского и русского язычества. Общие представления. – М.: Ганга, 2008. – 264 с.).....	41
<b>Гордеева И. В.</b> La revanche de dieu: реальность или миф?.....	48
<b>Кребель И. А., Янкова Н. А.</b> Рациональность – освобожденное слово (в мифопоэтике М. Цветаевой) .....	56
<b>Першин Ю. Ю., Северьянов А. Н.</b> Полемос: жизнь и смерть.....	63
<b>Семенов В. Е.</b> Пророк Моисей как пример равно- и разнопризнанного авторитета .....	71

## ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВА VERSUS ГЕОГРАФИЯ

<b>Баркова Э. В.</b> Молчание как феномен самосознания культуры России .....	79
<b>Билялова Г. Н.</b> О национальной идее Казахстана .....	84

## ИНЕРЦИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ: ПОЗВОЛЬ СЕБЕ РОСКОШЬ МЫСЛИТЬ ПО ПРАВИЛАМ!

<b>Посталовский А. В.</b> Теоретико-методологическая реконструкция модели функционального подхода в социальных науках .....	91
<b>Бадалянц О. В.</b> Сущность образования: историко-философский анализ.....	101
<b>Кибардина Л. Н.</b> Индивидуализм и либерализм в современной России .....	111

**ИНТЕРВЬЮ С И. А. БОНДАРЕНКО**..... 116

**ОБ АВТОРАХ**..... 122

## ТРУДЫ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ



*В. И. Филатов*

### УМОЗРИТЕЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБЩЕСТВА

В статье автор говорит о том, что для понимания специфики той или иной общественной организации необходим поиск фундаментальной идеи. Эта необходимость особенно проявляется в понимании сущности русской идеи как основы выявления специфики российского общества и русского человека в особенности.

In the article the author argues that to understand the specificity of a social organization the search of a fundamental idea is needed. This need manifests itself in understanding of the essence of “Russian idea” being the basis for revealing the specific features of Russian society and a Russian man.

Все сущее имеет свою идею.  
*Гегель*

Философия – это умозрение, философ видит не глазами, а умом, он имеет дело с умозрением идей. Больше того, диалектика есть диалог умозрения с опытом, когда субъектом является человек, рассматриваемый как продукт культуры. Умозрительное постижение природы общественной организации непременно включает познание сущности данной организации, того фундаментального закона, который поддерживает внутреннюю определенность возникшей и развивающейся общественной организации, которая и определяет идентичность конкретного общества, например русского.

Вспомним древнегреческую легенду о царе Тезее, который, отправившись в многолетнее плавание, был вынужден многократно ремонтировать свой корабль так, что не осталось ни одной доски, которая не была бы заменена.

Однако греки считали, что они плывут все на том же корабле.

Так же и общество: люди сменяют людей, институты сменяют институты, а мы продолжаем считать, что живем во все том же обществе, например в России.

Встает вопрос, что позволяет нам говорить об изменяющемся обществе в разные исторические моменты как об одной и той же сущности.

Обратимся опять же к древним грекам, которые создали и развили философию идеализма, согласно которой суть всякой вещи определяется идеей, воплощенной в материи. Таким образом, движение идей пронизывает всю ткань социальной жизни.

В целом любая организация создается не с нуля, а возникает в результате внедрения определенной идеи, которая формируется на заре становления общественной организации, определяет оптимальный способ существования человека в данном обществе. А, значит, линии движения этих идей определяют

весь исторический процесс развития общественных организаций и уходят далеко за *пределы нашего времени*, и не могут быть заимствованы у других соседних народов. Об этом писал еще Ф. Ницше. «Скрижаль высших благ висит над каждым народом. Вглядишься, то скрижаль его одолений. ...То похвально, что ему трудно дается, что непреложно и трудно, то он называет добром; а что из крайней нужды вызволяет: самое редкое, самое трудное – нарекает он священным. И поэтому у каждого народа свои особенные ценности – хочет он сохранить себя, так не должен он оценивать так, как оценивает сосед. Много, что одобрял один народ, в глазах другого было посмешищем и позором, вот что обрел я», – говорит Заратустра.

Комплекс этих идей, которые в своей основе являются простыми, ибо становящееся общество в принципе не может выработать сложную идею, составляет стержень культуры, которую общество постоянно воспроизводит с невероятной четкостью. Воспроизводят себя города и деревни. Сохраняются язык, анекдоты, романы, песни и танцы. Весь этот комплекс обладает огромной инерцией, благодаря чему общество изменяется плавно.

С моей точки зрения, основная идея общества как способа организации человечества определяется через переход к производству духовного способа своего существования, она, в свою очередь, выдвигает в качестве ведущей – идею справедливости, которая является стержнем развивающейся культуры человечества. Идея справедливости возникает тогда, когда общество раскалывается на две группы: одна производит, другая распределяет. Именно из стремления разрешить проблему справедливости возникает вся политическая и социальная структура.

Тем не менее, образ, идея страны, города, фирмы изменяется, и в весьма существенных деталях. Поэтому поставим вопрос: *как же может изменяться простая и неизменная идея?*

Не смотря на то, что Гегель в «Науке логики» писал о том, что «Сложное же понятие – это то же, что деревянное железо», но все же позволим себе некоторое *сомнение* в истинности этого заключения.

Существует понятие (идея) *России*. Однако реальная Россия состоит из множества органически связанных друг с другом, вложенных друг в друга, переплетающихся структур. Некоторые из структур исчезают, заменяются другими и преобразуются до неузнаваемости. В результате изменяется и понятие в целом, что язык и отмечает, присоединяя к понятию разные определения: «царская Россия», «Советская Россия», «демократическая Россия», «императорская Россия». Сохраняются *фундаментальные идеальные сущности*, позволяющие считать их одной и той же Россией.

Если вернуться к *Платону*, то у него можно найти принципиально другой, чем у Гегеля, подход к *простоте или сложности идеи*.

В одном из диалогов Сократ сравнивает детали кровати (ножки и т. д.) со слогами слова, которые, складываясь вместе, создают понятие. Эти части, элементы тоже имеют свои идеи. И для *идеи целого важен порядок (структура)* соединения идей деталей (элементов), их *организация*, как порядок слогов важен для того, чтобы получить нужное слово. Но существует еще одна идея – *идея целого*, для которой *особо важен как порядок связи элементов, так и то, какие элементы будут использованы*.

При этом фундаментальный порядок связи частей, создающий идею-понятие, действительно *нерасчленим, то есть, прост*.

Поэтому целостный образ страны, как и всякого социального объекта, создается *органическим комплексом, системой частных идей*. Назовем такой комплекс идей «*геиштальтом*», под которым будем понимать целостный образ. Тогда, *геиштальт* – это иерархическая система идей, которая включает, помимо элементарных идей, *идею орга-*

*низации идей* низшего структурного уровня.

Таким образом, гештальт включает в себя два вида идей: идею организации и идеи элементов структуры, но и сама в то же время выступает в качестве системной целостности, способной породить иные сложноорганизованные целостности, передавая при этом свою фундаментальную структуру, а также способной выходить за границы своего естественного бытия.

Чтобы определить организацию гештальта, необходимо

– во-первых, выявить системные качества целого, которые по своему содержанию являются относительно простыми, ибо закладываются в процессе становления самой общественной организации. Об этом писал и К. Юнг, утверждая, что стиль мышления отображает специфику бытия народа, способ его существования. С моей точки зрения в качестве этого системного качества выступает идея *коллективности* или *общинности*. Обоснованием этого вывода, по моему мнению, является системный кризис российской цивилизации, когда нас перевели из коллективного образа жизни в индивидуальный;

– во-вторых, определить идею организации самой идеи. И здесь, с моей точки зрения в качестве этой идеи выступает идея *справедливости*. В доказательство этому могу привести следующий аргумент. Основным способом формирования элиты в исторической России был *принцип службы*, принцип *привилегии за службу*. Да и идея справедливости в России – коренная идея. Этот принцип особо необходим в условиях постоянного дефицита средств существования и развития страны. Ведь в России всегда было актуально противоречие поставленной цели и средств для ее осуществления;

– в-третьих, выделить ведущие идейные системы, которые определяют формы связи и единства частных идей. Кроме того, они являются принципами создания и отбора новых и заимствованных идей. С нашей точки зрения, та-

кими идейными системами являются мифология, религия, искусство и философия, которые являются постижением культуры, языком ее постижения;

– в-четвертых, мы должны определить сферу приемлемых частных идей-элементов, составляющих содержание самого *гештальта*. Поскольку общество не способно породить в короткое время идеи существующих и становящихся структур, оно вынуждено во многом заимствовать их в других обществах, адаптируя к своим условиям. В этом случае необходимо применять специальные меры по организации каналов поступления идей и учитывать то, что включение инородных частных идей в гештальт не всегда происходит безболезненно и даже в принципе невозможно в ряде случаев. Это требует создания особого механизма отбора идей.

Материя не возникает из ничего и не исчезает, поэтому перед материей не стоит проблема существования. Эта проблема стоит перед *идеями*. Идеи, не способные сохраняться в материи, исчезают и данную материю *захватывают другие идеи*. Эти же процессы происходят и в обществе. Например, идея организации ведения боя французской кавалерии времен Наполеона побеждала при столкновении с неорганизованной конницей мамлюков.

Общество представляет собой очень пластичную и динамичную среду для движения и конкуренции идей. Идеи очень быстро перемещаются в этой среде и распространяются, что и является основой быстрой текучести социальных процессов. С моей точки зрения, можно выявить, по крайней мере, три основных уровня отбора социально значимых идей.

*Первый уровень* отбора – это отбор идей, определяющих производство материального продукта, основанного на общественно-историческом разделении труда. Здесь основой, вернее движущей силой, является *рынок*, определяющий социально-экономический аспект производительности труда.

*Вторым уровнем* является отбор идей организаций, который очень близок к отбору идей материального производства. Сейчас трудно сказать, каким образом зародилась идея структуры фирмы у А. Слоуна, когда возникла необходимость реорганизовать известную автомобильную компанию General Motors, терпевшую в конце 20-х годов поражение в конкурентной борьбе с Фордом. Но, пройдя собственный внутренний отбор Слоуна, она поступила на обсуждение правления GM, где и прошла второй уровень отбора. Всестороннее обсуждение продолжалось несколько месяцев. Здесь отсутствовал уровень «опытной эксплуатации». Критерием отбора идеи, производящей организации в рыночном обществе, является рыночная экономика, в рамках которой она должна доказать свою эффективность. Предложенная структура доказала свою жизнеспособность, утроив долю GM на рынке за несколько лет, и была принята на вооружение многими крупными корпорациями, то есть овладела значительным количеством социальной материи – людьми, машинами, капиталом. Причем распространение идей организаций и идей товаров опосредуется обычно еще одним уровнем – уровнем *здорового смысла*.

Здесь надо понять, что если «Человек начнет создавать себя сам так, как создает товары, то исчезнет различие между культурой и варварством, между жизнью и смертью. В конце такой культурной ситуации и сам человек превратится в кочевой предмет. Со вставленными искусственными органами он станет и сам искусственным существом, которое можно купить и продать», – особо подчеркивает американский философ Жак Аттали.

*Третьим уровнем* является отбор крупными общностями людей, цивилизациями, между которыми тоже происходит конкуренция за обладание социальной материей. В этом соревновании часто можно обнаружить отбор идей через здравый смысл. Радикальные реформы, проводящиеся на постсоветском

пространстве, являются ярким примером действия такого отбора. Скольстройной и развитой не была бы теория, если она не работает, она будет отброшена. Пример этому – идея либеральной организации общества. Однако в результате вместо согласованной системы идей страны постсоветского пространства получили некую эклектическую смесь разнообразных экономических, управленческих и политических теорий, на основе которой был разрушен социальный гештальт российского общества как *целостный образ*, система взаимно согласованных идей.

Дело еще и в том, что развитие человечества натолкнулось на некий объективный барьер, для преодоления которого требуется качественное изменение всего способа человеческого бытия, а не просто решение какого-то конкретного комплекса сугубо научных или технологических задач.

Вывод один: для понимания специфики той или иной общественной организации необходим поиск фундаментальной идеи. Эта необходимость особенно проявляется в понимании сущности русской идеи как основы выявления специфики российского общества и русского человека в особенности.



*М. Д. Купарашвили*

## **ПЕРСПЕКТИВА УМОЗРИТЕЛЬНОЙ НАУКИ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ**

В статье предлагается анализ категории «информация» в информационном обществе, которая структурирует общество по-новому. Рассматриваются новые социальные группы, по-разному относящиеся к информационным потокам. В связи с установлением самодостаточной ценности информации обозначаются проблемы отождествления знания и информации, девальвации индивидуальной способности переработки информации и сакрализации знания для будущего низшего класса.

In the article the author analyses the category of “information” that restructures informational society in a new way. The author looks over the new social groups with different attitudes to the information streams. Taking into consideration the self-sufficient value of information, the author marks the problems of identification of knowledge and information, devaluation of the individual capability of processing of information and producing sacred knowledge for the future lower class.

Фундамент индустриального общества – национальное государство, этатизм, демократия, коллективный интерес, поддержание закона .... Все это не пользуется популярностью в информационном обществе. Характеристики постмодернизма: гиперкапитализм, гиперэгоизм и гиперрационализм – находят непосредственную материализацию в рамках новых проектов будущего, которые направлены на преодоление гуманизма и человечности в традиционных их значениях, того, что до сих пор сохраняло человечеству его собственное лицо и идентификационные возможности. Создается опасность ценностного вакуума. Ценности не только подлежат пересмотру, они уничтожаются, их никто ничем не заменяет, повальная урбанизация, утрата традиционных инстинктов, образовательных комплексов, разрушение нуклеарной семьи, многозначное обеззначивание языка ведут к уст-

рашающим проектам будущего, которые вряд ли подлежат регуляции и грозят принять необратимые формы.

Специального анализа требует само понятие информации, изменение которой было принято по умолчанию. Во второй половине XX в. содержание понятия «информация» меняется. На стыке наук математики, лингвистики, философии и электроники появляется новая научно-исследовательская сфера – искусственный интеллект, которая целиком базируется на таком материале, как информация. Изначальное латинское значение слова – изображение, объявление, обозначение, интерпретация – претерпевает резкие изменения. Сегодня информация становится основной ценностью в любой области человеческой жизнедеятельности, ее считают едва ли не единственным продуктом экономики, политики и науки. При этом информация понимается как *любая ко-*

*личественная сторона коммуникационного обмена.* Если еще недавно информацию проверяли на предмет ее ценности, содержательности или существенности, сегодня же все эти качества абсолютно не пригодны для ее самоценной определенности. Информация – это то, что может быть переведено в цифровой код и передано от источника к получателю с помощью средств связи. С точки зрения сегодняшней теории информации, нет разницы между научной формулой, колыбельной песенкой и набором ложных предвыборных обещаний. Так сама информация все более становится товаром [1, с. 90].

После того, как Джеймс Уотсон и Френсис Крик смогли прочитать текст ДНК, информационные концепты приобрели естественную основу и природу онтологического обоснования. Синтез протеина стал выглядеть как передача информации, а молекула ДНК предстала совершенным компьютером. Основные принципы и терминологический аппарат информации мгновенно были легитимизированы.

Ничем не оправданная уверенность, что технологическое совершенство может автоматически решить общественные проблемы, провоцирует безответственное отношение к острым социальным конфликтам [3]. Беспечность приводит к необратимым природным катаклизмам, а в педагогической сфере деятельности к обольваниванию учащихся.

В качестве моделей будущего, рожденных на волне постмодернистского мировоззрения, выделяют трансгуманизм и нетократизм. Они предупреждают о неотвратимости уничтожения всех традиционных представлений о демократии и гуманизме. Этатические модели стремительно заменяются альтернативными моделями плюралистического общества.

По мнению А. Барда и Я. Зодерквиста, общество будет развиваться и строиться не на основе общности или целостности, а на базе «обособленных целостностей» (по аналогии сингулярности). Вводится новый принцип «классовой»

дифференциации общества: нетократия (от англ. *net* – сеть, сетократия), которая выступает в качестве правящего класса, и консьюмтариат (или в другой транскрипции – конsumerат), который квалифицируется как класс потребителей, «пролетариат потребления» [1, 4].

Высший класс заинтересован в манипуляции информацией, а не собственностью или производством товара. Он не отождествляет себя с обществом, владеет средствами уклонения от уплаты налогов. Почти не нуждается в государственных структурах, использует частные страхование, медобслуживание, школы, охрану. Его наличие в обществе разрушает общество. Глобализация в сетевом, нетократическом стиле больше направлена на предоставление новых технологий для оптимизации коммуникации между культурами. Целью такой глобализации является построение нового универсального языка, что позволит каждому испытать всевозможные экзотические ощущения [1, 3]. Отсюда модели вульгарной глобализации, нивелировка традиционных средств социализации личности, перекраивание консервативных образовательных программ, которые доказали свою эффективность, навязывание единого европейского стандарта.

Новое общество нетократам рисуется как сложная политическая система в виде плюрахии [1, 3, 4]. В таком обществе каждый за себя, за него никто не отвечает и он не может принимать решения за других. Демократический принцип решать вопрос большинством голосов здесь работать не может, так как «в Сети каждый сам себе господин, хорошо это или плохо» [1, с. 84]. Выборы более не являются инструментом принятия политического решения. Оно зависит от воли членов закрытых сетей, эксклюзивных групп, в которые не просто попасть. Новый класс не заинтересован в демократии, она – «ностальгическая диковинка» для него.

Индивидуальное моделирование практически заменяет все остальные его виды. Причем, проектируется не только

личная судьба, перспективы, рост и т. д., но и та среда, в которой эта перспектива будет более полно и удачно реализована, что предполагает не только игнорирование более общей целесообразности, но и полностью снимает вопрос об общей, коллективной, социальной целесообразности [3].

Что касается низшего класса, то вопрос, что именно производит низший класс и производит ли вообще, более не важно, главное, что он потребляет, в информационном обществе он предназначен для потребления. По мнению западных исследователей, новый низший класс будет невидимым еще длительное время и останется нераспознанной силой даже для себя самого. В обществе, которое просто перегружено информацией, налицо красноречивый дефицит информации по данному предмету [1, с. 68]. И это не может не настораживать.

Основным принципом конструирования социальной среды принимается меметический дарвинизм. Подобно биологии, которая, так или иначе, поддается систематизации и объяснению через теорию Дарвина, в социологии действует похожий принцип эволюции. Если биологическая эволюция – это история случайно возникших видов в альтернативной среде, то социальная эволюция – это история случайно возникших скопления людей вокруг некоторой идеи, или мема. Понятие «мем» толкуется как идея или взаимосвязанная система идей, происхождение и распространение которой повторяют принцип генов [1, с. 55]. Скопления людей в новой парадигме обозначаются как кластеры. Они формируются не по определенной необходимой закономерности, а случайно. В них собираются люди не по их стремлениям, таланту или амбициям, а по их физическому положению вблизи кластера [1, 5].

Если при феодализме таким кластером был *монарший двор* и *церковь*, соответственно мемами выступали институт монархии и религия, а капитализм базируется на кластерах *торговли*, *аппарата государственной власти* и *академиче-*

*ской сферы*, мемы здесь – банки и фондовые рынки, выборная демократия и наука, то в информационном обществе скорее всего важнейшим мемом станет узел, в качестве некоторого портала власти, который связывает сеть. Вокруг данного *узла* сформируется важнейший кластер информационной парадигмы – Нетократическая сеть [1, с. 58].

Так, в постсовременных условиях социальные сети играют уже не вспомогательную роль, а определяют направление развития общества. Основной принцип старой демократии «один человек – один голос» более не действует. Все зависит от того, кому принадлежит голос, члену какого общества, какой сети. «Теперь значение имеет то, приняты ли вы в «нужную» сеть, чтобы иметь возможность влиять на важные политические решения. Нынешний принцип: «один член сети – один голос»» [1, с. 82].

В новых условиях информационного общества основным носителем его парадигмы являются СМИ. Творцом социальных проектов сегодня считают именно их. СМИ воюют с этатизмом, официальной властью, политиками, национальными традициями, со всем, что или кто обладает естественной или привычной властью, и осознанно и неосознанно активно создают собственный проект не столько будущего, сколько сегодняшнего дня. Дезориентированные официальные, легитимные, «естественные» властные структуры и группы людей абсолютно бессильны против них. Маргинальные группы общества виртуозно руководят (проектируют) массами, создают при помощи СМИ необходимое общественное мнение, озабоченность и возмущение организуются и направляются [1, 4].

После того как СМИ перестали обслуживать нужды этатистов, они начали писать собственную историю собственной жизни. Единственный «класс», с которым они сошлись в интересах, – это нетократия, в силу племенной или субкультурной формы их организации. Любая социальная группа, которая так или иначе стремится ограничивать власть

СМИ, подвергается не только жесткой критике, но и вычеркивается из действующих сил в настоящем и будущем. Хорошо известно, что общественное событие, которое не привлекательно для СМИ, по определению не может быть важным, не может быть событием. По меткому замечанию Барда и Зодерквиста, это вызвано не злоупотреблениями властью, а наоборот, неспособностью ее применять. В свою очередь, нетократы отбирают дружеские группы СМИ, которые согласны получать заказы и обслуживать закрытые ложи и гильдии нетократов. Указанные авторы высказываются в высшей степени откровенно и обличительно об опасной роли СМИ в общественных процессах: «Нетрудно заметить, что общественное мнение и законы в равной степени сконструированы и сформированы средствами массовой информации. Политики стали производителями, избиратели – потребителями, а СМИ присвоили себе роль кураторов политической арены и таким образом осуществляют тотальный контроль над политическими процессами в информационном обществе, в полном соответствии с принципами нетократии» [1, с. 76].

Любой человек, публичная личность, политик может рассчитывать лишь на участие в постановке, сценарий которой написан в коридорах медиа-империй. Массмедиальная ценность любого устанавливается в зависимости от того, насколько он хорош и полезен с драматургической точки зрения в роли «жертвенного животного», другими словами, СМИ не стремятся отражать ни общественные, ни политические события, они активно пишут сценарий и продюсируют, формируя почти легитимную «информационную драматургию» [1].

Рождение информационного общества (70-гг. XX в.) коренным образом меняет ситуацию в области образования. Доступность информации и совершенство средств доступа к ней сегодня буквально взрывают традиционную систему. По мнению многих исследователей, это произошло благодаря изобретению

визуального кода для коммуникации. Цифровая революция расширяет возможности мозга посредством его интеграции в электронные сети коммуникации. Основным средством лингвистического восприятия становится не ухо, а глаз.

Все это ведет к дезориентации прежде всего молодежи. Образовательные структуры вынуждены констатировать, что сумма полученных знаний стремительно сокращается с увеличением суммы предлагаемых знаний, что ставит нас перед фактом *сакрализации знания*. Судьба умозрительной науки в опасности. Она рискует стать достоянием малочисленной интеллектуальной элиты, которая обречена изъясняться на птичьем языке, непонятном согражданам. И нет разницы, идет ли речь о «конкретных» ребятах с «понятиями» или о продвинутых в информационных технологиях «головастиках».

Умение транспортировать информацию не гарантирует умения толковать и понимать ее в соответствующем контексте. Ценность информации велика, но содержание решительно неясно. «...Всесокрушающий информационный поток не структурирован и не сортирован: если мы хотим, чтобы он стал источником знаний, а не заблуждений, его необходимо просеять, отсортировать и осмыслить в соответствии с современными представлениями о мире» [1, с. 94].

Где этому должны учить? В школах и университетах.

Социальный опыт, который оформляется стихийно, в подавляющем большинстве случаев гарантирует пополнение отряда пролетариата, потребителей. Для формирования осознанного социального опыта у молодых необходима целенаправленная образовательная работа школ и вузов, в стенах которых наши дети должны приобретать навыки не только компьютерной грамотности, но и культуры информационной грамотности, они должны уметь вычленивать нужные сведения из информационного потока, ставить их в данный ситуатив-

ный контекст и давать интерпретацию с точки зрения их целесообразности.

Отсутствие смыслового и контекстуального наполнения информации ведет к тотальному хаосу не только в общественных структурах, но и в мыследеятельностной способности индивида, что грозит полной смысловой деградацией самой активности человека.

У консумтариата и нетократии разное отношение к информации. Если консумерат думает, что интерактивная связь – это программа Word, то для нетократа это возможность приобщения к истинному и потому эксклюзивному знанию. В предисловии к книге А. Барда и Я. Зодерквиста «Нетократия» А. Лебедев пишет: «Нетократу не нужны деньги, они уже не в моде. Уже сегодня на них нельзя купить любви. А место в Сети вообще ни на что нельзя обменять. В Сеть пускают тех, кто нашел тайный лаз. Сеть интерактивна, это заряжает нетократов энергией. В нетократическом обществе всегда включена дезинформационная дымовая завеса. Консумерат погружен в туман бесконечного количества информации, в котором невозможно разглядеть знания. Знание доступно только нетократам: это их валюта, их топливо, их адреналин. Умение работать в Сети – общественной и электронной – нужно только для того, чтобы контролировать утечку знания» [1, с. 17].

Таким образом, переизбыток информации и недостаток контекста тесно связаны. Сегодня недостаточно просто думать или думать по-другому, сегодня необходимо постоянно переосмысливать старые идеи и создавать новые и этому должны учить школа и вуз.

#### ***Библиографический список***

1. Бард, А. Нетократия / А. Бард. – Стокгольм, СПб., 2004.
2. Джеймисон, Ф. Постмодернизм и общество потребления / Ф. Джеймисон; пер. с англ. // Логос. – 2000. – № 4.
3. Йенсен, Р. Общество мечты / Р. Йенсен. – Стокгольм, СПб., 2002.
4. Ридерстрале, Й. Бизнес в стиле фанк / Й. Ридерстрале, К. Нордстрем. – Стокгольм; СПб., 2004.

5. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи. Выступления и интервью / М. Фуко; пер. с фр. – М.: Праксис, 2002.

**А. В. Гидлевский**

## **МОТИВИРОВАННОСТЬ СТУДЕНТОВ В СМЕШАННЫХ ГРУППАХ**

В статье автор исследует зависимость мотивированности студентов в смешанной группе от числа студентов, обучающихся на коммерческой основе. Обсуждается динамическая модель учебного процесса, а также имитационный характер современного вузовского образования.

In the article the author investigate the dependence of students' motivation on the number of paying students in a mixed group. The dynamic model of the educational process and imitational character of the contemporary education are discussed.

### ***Положительная мотивированность***

Под смешанными группами понимаются группы, состоящие из студентов, обучающихся за счет государства, и студентов, обучающихся за собственный счет.

Под педагогической мотивацией мы понимаем положительную мотивацию. Тогда отрицательная мотивация – это демотивация, приводящая к деструкции личности.

Процедура мотивации – это педагогическая технология. Под положительной мотивированностью мы понимаем мотивированность, которая базируется на ответственности и интересе, доля которых – величина индивидуальная. Положительная мотивация предполагает рейтинг и другие современные технологии образования, имеющие в своей базе метод проектов, т. е. работа студентов заключается в выполнении полученного задания как на занятии, так и дома. Тогда мотивация – это еще и программирование студентов на выполнение заданий. В данной модели под эф-

фективностью образования понимается успешность в преодолении трудности учебных заданий.

Рассмотрим зависимость положительной мотивированности студентов в смешанной группе от числа студентов-внебюджетников. Пусть в группе мотивированных студентов численностью 10 человек, обучающихся за счет госбюджета, происходит замена студентов-бюджетников студентами-внебюджетниками, положительной мотивированностью которых пренебрегаем по очевидным причинам. Если произошло замещение всех студентов, то индекс мотивированности группы равен нулю. Это весьма грубое, но необходимое для дальнейшего моделирования допущение. Если разделить число внебюджетников на число всех студентов, то получим величину, которую назовем коэффициентом замещения

$$k_s = \frac{N_{об}}{N_0} .$$

Необходимо также учесть влияние замещения на мотивацию остальных в результате психического заражения.

$$k_{\epsilon} = \frac{N_{\epsilon\delta}}{N_{\delta}} .$$

Общая мотивированность группы

$$M = \frac{N_0}{k_3 k_{\epsilon}} .$$

Численные значения вышеупомянутых коэффициентов и мотивированности занесены в таблицу.

Кол-во замещений при $N_0 = 10$	Кэфф. замещения $k_3 = \frac{N_{\epsilon\delta}}{N_0}$	Кэфф. влияния $k_{\epsilon} = \frac{N_{\epsilon\delta}}{N_{\delta}}$	Мотивированность $M = \frac{N_0}{k_3 k_{\epsilon}}$
1	0,1	0,11	909
2	0,2	0,25	200
3	0,3	0,43	77,5
4	0,4	0,67	37,3
5	0,5	1	20
6	0,6	1,5	11,1
7	0,7	2,33	6,13
8	0,8	4	3,1
9	0,9	9	1,23
10	1	$\infty$	0

### *Динамическая модель образовательного процесса*

Если использовать простую динамическую модель, то пройденный индивидуом интеллектуальный путь пропорционален интеллектуальному ускорению  $a_u$ . Интеллектуальное ускорение, в свою очередь, пропорционально дидактической силе  $F_{\delta}$ , которая, в частности, зависит от степени интеллектуальной и педагогической подготовленности преподавателя и максимальна для выпускника педвуза. В большинстве же случаев дидактическая сила отрицательна, поскольку определяется вузовской имитационной дидактикой, о которой речь пойдет ниже. Отрицательная сила, как известно, определяет соответствующий знак как ускорения, так и перемещения. В этом случае образование превращается в антиобразование, когда интеллек-

Из таблицы видно, что мотивированность резко уменьшается при каждом новом замещении, а начиная с 4-го замещения мотивированность группы при каждом замещении уменьшается приблизительно вдвое. Другими словами, если вы хотите вдвое уменьшить эффективность учебного процесса в группе из 10 человек, замените одного студента-бюджетника студентом-внебюджетником.

туальная эффективность на выходе ниже, чем на входе.

С учетом выбранных обозначений можно записать:

$$a_u = F_{\delta} / m ,$$

где  $m = 1/M$ ,  $M$  – значение мотивированности (см. таблицу).

Данная модель может быть полезной для сравнения эффективности образовательного процесса в группах различной степени смешанности.

### *Имитационная дидактика*

Использование деструктивной, демотивационной дидактики предполагает: а) лекции, которые преподаватель читает самому себе, а студенты при этом рисуют знаки в тетрадах в состоянии глубокого транса; б) семинары, на которых студенты обязаны наизусть рассказать

содержание лекции; в) зачет или экзамен, когда студент за 2–3 дня помещает в промежуточную (экзаменационную) память огромное количество текста, где он сохраняется нетронутым до его элиминации из промежуточной памяти сразу же после «сдачи» зачета или экзамена. Очевидно, что этот текст «сдается» в никуда. Мотивация в такой образовательной ситуации всегда остается отрицательной, деструктивной, основанной на страхе, но никак не на восторге от познанного, когда сам процесс познания добавляет эндорфинов в кровь.

### *Заключение*

В заключении приведем некоторые выводы:

1. Имеется зависимость мотивированности группы от числа внебюджетных студентов. Так, например, если в группе из десяти человек количество внебюджетных студентов увеличивается от 1 до 5, то эффективность обучения в результате снижения мотивированности падает приблизительно в 45 раз. Образовательный процесс в таком случае приобретает ярко выраженный имитационный характер.

2. Экзамены являются идеальным инструментом деструкции личности как в результате отрицательной мотивации, так и в результате перегрузки памяти.

3. Безусловно необходимым является требование, чтобы бюджетные и внебюджетные студенты обучались в разных группах и по разным программам.

## НОМО РОЈЕТИКУС КОНТРА НОМО ОРТИКУС: УСКОЛЬЗАНИЕ ОТ ТОТАЛИТАРИЗМА «УМОЗРИТЕЛЬНОЙ» РАЦИОНАЛЬНОСТИ



*Н. П. Владимиров*

### НОМО БЕССМЕРТИКУС

Идея вечно-жития, вчера еще схоластически-умственная, фантастическая, благодаря научным открытиям последних лет, похоже, начинает обретать некоторые реальные черты. Но даже едва уловимый, штриховой набросок приближающейся эпохи неумирающего человека обнаруживает проблемы такого масштаба и такой сложности, что возникает ощущение, а не опаздываем ли уже мы с их решением?

Но вначале о степени вероятности, практической осуществимости проекта появления номо бессмертикуса на нашей планете.

Как утверждают некоторые специалисты, перспективы осуществления этой задачи отнюдь не столь безмерно отдаленны. По их мнению, феномен «вечного» человеческого существа мы можем увидеть в трепетной, одушевленной плоти уже примерно к 2075 году. Исследования в этой области по вполне понятным причинам наращиваются ускоренными темпами. Так что сроки наступления этого события могут значительно придвинуться.

Сегодня ученые безоглядно-дерзко вламываются в самую сердцевину тайнобытия, вмешиваются, казалось бы, в непостижимое – в процесс рождения, раз-

вития, старения и умирания человека, запрограммированный на генном уровне. Оптимистам от генетики уже достижимой видится задача не только замедления или полной остановки старения, но даже возможность разворачивания этого вроде бы однонаправленного движения вспять. Обнаружено, что для этого нужно-то всего лишь увеличить количество делений клетки, поскольку, как оказалось, организм стареет, когда способность клеток к самовосстановлению утрачивается. Разработан и апробирован специальный фермент, подталкивающий этот процесс.

Исследователи, однако, самозабвенно рвутся дальше, приближаясь к пониманию того, какой сигнал в генах заставляет клетки расти, какой – развиваться, какой – останавливает этот процесс. Они ищут особый ген, отвечающий за старение. И если он будет найден, то открывается перспектива удаления его из организма человека любого возраста, и даже из плода, находящегося в утробе матери. Говорят, достигнут и первый результат: уже удалось удвоить срок жизни червей нематодов.

Так не время ли задуматься, что же произойдет с человеком, достигшим бессмертно-заветной цели? Как изме-

дится природа вечножителя? Приблизиться к ответам на данные вопросы позволит понимание роли смерти в развитии живого существа.

С точки зрения академика РАН В. П. Скулачева, старение и смерть – это своеобразная плата животного мира за убыстрение темпов его эволюционирования. Ибо естественное или насильственное прекращение (иногда самопрерывание на пике развития) жизни индивида:

а) освобождает дорогу молодым поколениям;

б) позволяет в ходе жесткого внутривидового отбора выживать более сильным, интеллектуально продвинутым, стойким;

в) обеспечивает появление полноценного потомства;

г) создает преграды на пути появления «монстров», т. е. уродливых отклонений от вида, действуя по принципу «лучше умереть, чем ошибиться».

Следовательно, как это ни парадоксально звучит, смерть была и остается частью программы выживания вида, заложенной природой. То есть она – определенное условие, двигатель его развития. Отсюда можно вывести первое допущение относительно того, что произойдет с видом *homo sapiens*, достигшим бессмертия. Очевидным следствием этого явится, надо думать, то, что мотив прекращения жизни у представителей человеческого сообщества утратит актуальность. Смерть как условие сохранения и эволюции *homo sapiens* больше будет не нужна! Она уже не стимул роста.

Значит, развитие прекратится? Движение вида по восходящей остановится?

Совсем нет.

Дело в том, что нынешняя цивилизация достигла такого уровня, таких форм деятельности людей, что смерть уже не является фактором, стимулирующим движение человека как вида по восходящей. Люди научились обеспечивать эволюционный процесс иными средствами: за счет достижений науки и био-

технологической практики в обход умирания. Как заметил еще в свое время академик Мечников, признаки животного происхождения человеку уже не только не нужны, но и вредны для него.

Следовательно, с учетом этой позиции эволюционные головоломки, прежде одолеваемые с помощью механизма смерти, теперь могут решаться по-иному. Выживать ныне способны не сильнейшие, наиболее приспособленные, продвинутые, но и слабые за счет генетического вмешательства, исправления «дурной» наследственности. Значит, решаемой становится проблема исправления ошибок природы – «ремонта» организма. И действительно, в наши дни операции по пересадке сердца, печени, почек и т. д. стали делом привычным, а на повестке дня стоит вопрос о замене их рукотворными органами, выращенными в искусственных условиях. Например, экспериментально установлено, что так называемые стволовые клетки при определенных условиях могут восстанавливать разрушенные нейроны, то есть вести к омоложению, восстановлению функций организма. Кроме того, предпринимаются попытки по выращиванию «заказных» органов, способных полноценно адаптироваться и полноценно выполнять свои «обязанности». Разрабатываются методики формирования личностных качеств человека. Некоторые ученые полагают, что ими определены участки мозга, отвечающие за дружелюбие, агрессию, речь, творческую деятельность и т. д. Воздействуя на них соответствующим образом, можно закладывать в человека модуль его поведения, способности, формировать характер...

Вторым направлением в создании продвинутого жизнестойкого вида считается сращение человека с машиной. Концепция такова: мы существуем во все более возрастающем потоке информации, который далее будет лишь только увеличиваться и усложняться по своей структуре. Следовательно, будет востребован человек с такой умственной и

психической организацией, который будет уметь перерабатывать ее, находить в ней нечто новое. Решение этой проблемы – через биороботизацию. Людям вживляются в мозг электронные чипы, чтобы они могли получать информацию напрямую от ее носителей. В результате рождается некое новое существо – киборг (некоторые употребляют для его обозначения ехидное словечко «симуляка»), человек-компьютер. С тревогой или надеждой уже поговаривают о неизбежности культурогенной революции, главным вопросом которой будет, каким окажется в социальном измерении измененный человек, тем более обретший качества homo бессмертикуса. Не ставит ли его появление под вопрос выполнение важнейшей задачи, прежде «решавшейся» с помощью смерти – недопущения внутривидовых «монстров». Ибо киборг-«симулякр» – это уже ни что иное, как монстр. И вот теперь монстр должен стать полноценным антимонстром.

Возможно ли это? Эксперименты указывают на серьезные опасности, существующие здесь. Например, установлено, что размножение «улучшенного» образца рыбки, способной плодиться вдвое быстрее природного своего аналога, вместо того, чтобы дать резкое увеличение потомства, на что надеялись изначально, привело к массовому рождению быстрорастущих, но ослабленных особей. В итоге через несколько поколений произошло полное вымирание выведенного «улучшенного» вида.

Не постигла бы эта участь и землян.

Но пытливые исследователи неудержимы, они уверены: все проблемы будут преодолены и появление homo бессмертикуса – всего лишь дело их упорства и «техники». И наступление эпохи неумирающих людей неизбежно.

Тут-то и открываются поистине необратимо-разрушительные социальные опасности и неразрешимые проблемы, подстерегающие человечество. Попытаемся обозначить наиболее очевидные угрозы, с неизбежностью возникающие

в обществе, члены которого однажды осознают реальную возможность избежать личного умирания и жить вечно. Первый вопрос, который встанет в этой связи, – как получить билет в бессмертие? Ответ в условиях рыночно-предпринимательского уклада очевиден: купить его, причем по заведомо высокой цене. Ибо детски-наивным было бы предположение, что пропуск в телесно-вечную жизнь окажется недорогим и вседоступным. Несомненно, только сверхстоимостным. Значит, все дело в том, чтобы располагать нужной мегасуммой, добытой любой ценой. И, следовательно, долой законы, мораль, права человека, прочь церковные сказки о бессмертии души, когда вот оно – телесное вечнобытие, рядом, на расстоянии вытянутой руки, судорожно сжимающей золото-серебро.

Первоочередниками в рай вечнобытия, разумеется, станут тузы-воротилы, властно-правлящие элиты, и, как это ни прискорбно, увы, криминальные структуры. Козыри в их руках. Они же достаточно быстро осознают неизбежность надвигающейся всеобщей лихорадки – бессмертомании, которой заразится человечество. Ведь каждому ясно, что все обитатели планеты перейти в разряд вечножителей не могут. Они либо очень скоро погибнут от перенаселения и голода в яростных схватках за оазисы выживания, или, в лучшем случае, должны будут практически прекратить воспроизводство потомства и законсервироваться в замкнутом прозябании избранных элит.

Предвидя подобный ход событий, эти последние сделают самоочевидное – максимально засекретят исследования в данной области, выпуская в свет лишь дозированно-цензурированные сведения, скорее всего далекие от истины. Можно даже предположить, что это делается уже сейчас, и мы оперируем бутафорской информацией на сей счет. Второе, что следует ожидать от кукловодов планеты, – отбрасывание фигового листка демократии, «непререкаемых» завоева-

ний либерализма и т. д. и т. п. Скорее всего будет открыто взят курс на возрождение сугубо консервативных принципов и укладов, мотивированный необходимостью введения строгости, порядка, выдержки в новых бессмертогрядущих условиях. В результате человечество естественным образом поделится на два новых глобальных, общемировых класса – бессметное меньшинство, владеющее богатствами, сверхресурсами, техникой, технологиями нового времени – и обычное, смертное население с гарантированным правом рождаться, иметь сытую кормушку, производить потомство, бороться за однополые браки, свободный секс, наркотики, умирать и т. д. Ведь нужно же кому-то обслуживать бессмертножителей, выполнять черную работу, служить в армии, защищать их и т. д.

Понятно, что прежние ценности свободно-рыночной цивилизации рухнут. Политические режимы обретут закрытый, неомонархически-тоталитарный статус, закрепляющий неприкосновенность неумирающих элит, куда смертным, понятно, вход заказан. Но то будут скорее всего псевдомонархии, поскольку исчезнет их основа – династическая семья, и вообще семья как социальный институт. Неумирающим семья не нужна. Даже в страшной фантазии трудно представить, что бессмертный муж согласился бы вечно иметь одну и ту же жену, а она, соответственно, мужа. Следовательно, утвердится заменяемость партнеров. Проблематичность появления потомства, желательность либо, наоборот, нежелательность родственных связей станет главной заботой подобных текуче-союзов.

Религии, разумеется, тоже отменяются. Вместо них выдвинется духовность низшего порядка – электронно-психотропная манипуляция массовым сознанием на базе социально-корпоративных моральных норм, оправдывающих вечно-бытие бессмертников и отстаивающих утешительный принцип «все дозволено» для смертных.

Культура также «прикажет долго жить», поскольку неумирающим элитам потребуются нечто сугубо особенное, отвечающее их новому статусу. Смертные же вполне удовлетворятся подслащенными суррогатами плюралистических субкультур, формирующихся вокруг них.

Впрочем, до этого скорее всего дело не дойдет. Дурман-запах вечной жизни, цветущей где-то тут, рядом, где-то совсем близко, будет постоянно будоражить сознание большинства, которое вне всякого сомнения сочтет себя обворованным, обойденным, обманутым и постарается изменить ситуацию. Путь известен – отнять бесценное достояние у присвоивших его элит. В обществе один за другим будут вызревать и происходить социальные взрывы, которые достигнут такой силы, что однажды в ход будет пущено оружие массового уничтожения. Последствия известны...

И наступит событие, столько раз предреченное и ожидаемое, – конец света. Парадокс НТР, несущей кроме позитивных и негативные последствия, скажется в его завершенной форме: открытие бессмертия приведет мир к полному уничтожению и всеобщей смерти. И случится это, если принять в расчет упомянутые выше доводы генетиков-«оптимистов», ***всего через каких-то 70–100 лет!***

Как же избежать апокалиптической развязки? Возможна ли альтернатива страшному исходу, ожидающему нас?

Одна-единственная. Необходимо подготовиться к небывало грозному испытанию, которое приготовило человечеству XXI столетие – открытию и осуществлению давней мечты людей о преодолении смерти. И реальным средством здесь может быть созидание одухотворенной цивилизации, предельно бережно использующей культурные ценности, выработанные в процессе ее развития. Во-первых, обеспечение подлинно свободного распространения информации во всех областях науки, практики, политики, морали и т. д. Сегодня,

как известно, этого в полной мере нет ни в «свободном» западном мире, ни в развивающихся, ни в посткоммунистических странах. Необходимо точно знать, как далеко продвинулась наука в решении проблем реального бессмертия, какие исследования организованы по изучению биогенетических и социальных последствий, связанных с его реализацией, разработать юридически-правовые вопросы, взвесить возможные последствия на весах нравственных норм и т. д.

Но все эти и другие меры окажутся бесполезными и разлетятся, как домики в зоне ядерного взрыва, от мощного социально-протестного тайфуна класса смертных, если не будет решен главный вопрос – о критериях, способах, шкале отбора в кандидаты вечножителей, формирования легитимной, авторитетной комиссии, призванной решать эти насущнейшие дела. Кто персонально войдет в такую комиссию, как она станет действовать, каким образом будет обеспечена ее прозрачность, добросовестность и т. д.? Рискнем предположить, что в условиях упомянутой выше поляризации человечества на два транснациональных класса – бессмертников (богато-властно-криминальные элиты) и всех остальных – данная проблема не имеет решения. Но лишь – и здесь мы подходим к главному – в постсобственной цивилизации, исключаяющей сам «институт» подзолочивания чего бы то ни было, в том числе выкупа пропуска в рай вечножителей.

Данный вывод, на первый взгляд напоминающий скрыто-пропагандистскую установку, на самом деле, по глубокому убеждению автора, является единственным, который обязано сделать человечество, осознавшее перспективы неотвратимости наступления эпохи бессмертия. Ибо лишь освободившись от рыночно-денежного штормовала, постоянно захлестывающего нынешний мир, можно устранить стоимостно-спекулятивную сторону в этом деле, вообще исключить *торговлю бессмертия*

*ем*. Точно так же, как Интернет, взломав границы стран и народов, с неизбежностью привел к развалу тоталитарных систем и режимов, так и идея бессмертия, ее реализация взорвет современную цивилизацию, действующую на основе обеспеченной законом частной собственности, свободного рынка, жизнеустановки человеческой личности на обогащение.

Что же взамен? Снова пресловутый доказавший свою тупиковость социализм?

Опыт прошлого столетия дал однозначную оценку этому недугу, преодоленному человечеством, хотя и не без осложнений. Ответ предложен выше. Грядущую эпоху небывалых рисков, опасностей, соблазнов, потрясений, эпоху бессмертия может спасти лишь одухотворенная универсальная цивилизация – цивилизация религиозного и, по мнению автора, прежде всего православно-христианского типа. Почему не буддийского, более древнего, понятно: с достижением телесного вечнобытия утрачивают смысл главные догматы буддизма о реинкарнациях и карме. Ислам, навлекая подозрения из-за террористических актов, вызревающих под знаменами крайних его течений, также не может претендовать на роль основы одухотворенной цивилизации. Католическое христианство с его крестовыми походами, инквизицией, костросжиганием, экспансией, во многом преодоленно-покаянными, все же рискует не совладать с грядущими острейшими проблемами строительства одухотворенной цивилизации.

Никоим образом не хотел бы бросить тень на упомянутые и другие религии. Миллионы последователей, руководствуясь их догматами, нормами и принципами, являют собой образец полноценной духовной жизни. И несомненно каждая из них внесет свой вклад в созидание одухотворенных цивилизованных отношений этой видимо все же неизбежной эпохи вечножителей. Но неопценимую роль здесь сыграют догматы, нормы и принципы церкви, вынес-

шей тяжелейшие испытания, гонения, запреты и сохранившей заповеди и понятия о праведной жизни, данные самим Богом в их чистоте. Какие это понятия, как они выстраиваются, формируют, ждут ценности новой цивилизации, – тема особой статьи.

Здесь же, заключая, можно сказать лишь, что сущностно-базовым ее основанием станет учение действительно о бессмертии, но не тела, а человеческой души, которое достигается через постоянные, ежедневные усилия каждого по преодолению своей греховности. Победив ее, человек обретет жизнь вечную, что была, как известно, дана ему при сотворении телесно и духовно и затем прискорбно утрачена прародителями Адамом и Евой. И вернуть ее сможет лишь тот, кто некогда даровал, – Господь Бог.



**В. М. Кустов**

## **СУДЬБОНОСНЫЙ АВГУСТ (ОПЫТ ИСТОРИСОФСКОГО АНАЛИЗА СТИХОВ АХМАТОВОЙ)**

Данная статья была написана два года назад. Первоначальный её вариант был опубликован в сокращении в журнале «Зерно». Она стала преддверием исследования и осмысления религиозно-философских истоков в поэзии Ахматовой: «Время в поэзии Ахматовой» (АнтропоТопос. – № 1 – 2) и как «Memento mori: Смерть в жизни и онтологии творчества Ахматовой» (доклад на III Международной научно-практической конференции «Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы», проходившая 1 – 3 октября 2008 года в ОмГУ).

В 2006 году соединились несколько памятных дат русской культуры: 40 лет со дня смерти Ахматовой, 75 лет со дня гибели Н. Гумилёва и смерти Блока. Их можно считать знаковыми для русской культуры: как 21-й год подвёл определённую итоговую черту в русской поэзии, так и со смертью Ахматовой в 1966 году можно говорить о завершённости ещё одного периода в развитии поэзии.

Годовщина исторических событий 1998 и 1968 годов в Праге говорит об актуальности обращения к рассматриваемой в статье теме опыта историсофского анализа исторических событий как предмета культурологического исследования. Они анализируются через жизнь и творчество поэта, ставшего их непосредственным свидетелем и участником. Они затронули как её судьбу, так и многих близких ей людей и друзей, кардинально изменив всю жизнь российского общества, что повлекло за собой смену парадигмы в духовной и культурной сфере

The anniversary of the tragic events in Prague of 1998 and 1968 actualizes the experience of historical and philosophical analysis of these events as a subject of cultural investigation. They are being analyzed through the life and works of A. Akhmatova. They influenced her life, lives of her friends they changed the whole life of the Russia's society and caused changes of spiritual and cultural paradigms.

*Он и праведный и лукавый,  
Из всех месяцев он страшней:  
В каждом Августе, Боже правый,  
Столько праздников и смертей.*  
Ахматова «Август».

Этот год собрал вместе близких людей великих русских поэтов, которые не только были близки между собой, но и олицетворяли целую эпоху истории нашей культуры. В этом году 40 лет со дня смерти Анны Ахматовой и Александра

Гитовича, 120 лет со дня рождения и 85 лет со дня гибели Николая Гумилёва и 85 лет со дня смерти Александра Блока. Их жизнь и творчество неразрывно связаны с Петербургом. Но не только череда совпавших юбилейных дат этого года их соединила вместе, но и этот последний месяц лета, последний месяц годового церковного круга – август. В их судьбе, как в зеркале отразилась судьба России. И перелистывая эту историче-

скую книгу судеб, хочется верить, что на этот раз не сбудутся слова Ключевского: «Наша история не учительница, а скорее надзирательница, ибо она никого ничему не учит, но больно наказывает за незнание её уроков».

**Бег времени.** Николай Николаевич Браун свой радиорассказ, посвященный А. А. Ахматовой, назвал «40 лет без Ахматовой». В этом названии слышится не только подведение некой черты, посвящённой очередной юбилейной дате – отдавание юбилейной дани, но есть некое осмысление этих лет, самой Ахматовой, что она для нас и всего того круга людей окружавший её, событий нашей истории, нашей культуры, поэзии. Это, то что, по-видимому, сама она назвала: «бегом времени» 10 июня 1961 года в Комарово. Одноимённое название имеет и последний прижизненный сборник стихов, вышедший к августу 1965 г. [2], и составленный из антологии всех предыдущих книг. Им Ахматова пророчески подвела итоговую черту своего творчества:

*Что войны, что чума? – конец им виден  
скорый,  
Им приговор почти произнесён  
Но кто нас защитит от ужаса,  
который  
Был бегом времени когда-то наречён?*  
[11, с. 590].

Трагична сама судьба этого сборника. В нём отразилась и судьба самой Ахматовой, и нашей страны. Она, по сути, является своеобразной летописью в стихах. После тридцати лет замалчивания в 1952 г. Ахматовой была возвращена её рукопись книги «Нечет», сданной ещё в 46-м году. Переработав её в 60-е годы, она дала ей новое название «Бег времени» [6, с. 411].

Но надежды на ослабление цензуры после XX съезда КПСС не оправдались. Накануне годовщины смерти Сталина 4 марта 1956 года Ахматова скажет: «Теперь арестанты вернуться, и две России глянут друг другу в глаза: та,

что сажала, и та, которую посадили. Началась новая эпоха» [9, с. 251].

Был развенчан культ личности Сталина, но сама система, породившая его осталась, продолжали молотить её жернова. Так называемая «оттепель» сопровождалась гонениями на церковь и борьбой с инакомыслящими, которые обрушились теперь не на «бывших», а на советскую молодежь [9, с. 263–264]. Одним из неугодных оказался молодой поэт из ахматовского окружения Иосиф Бродский, отбывавший ссылку в Архангельской области [8, с. 158]. В этом году 10 лет со дня его смерти. Итогом своего поэтического и жизненного пути стало последнее и единственное стихотворение, написанное в 1996 году за несколько дней до смерти, названное им «Август».

Включённые впервые стихотворения 30-х годов и разделы «Из заветной тетради», «Венок мёртвым» (последний является реквиемом, посвящённым всем погибшим включая и 50-е годы) предприняли судьбу сборника, который так и не был напечатан в том виде, как его задумала Ахматова [6, с. 412]. Им стал последний прижизненный том антологии, просеянный сквозь сито цензуры. И только в 1999 г. «Бег времени» увидел свет в авторском варианте Ахматовой:

*За такую скоморошину,  
Откровенно говоря,  
Мне свинцовую горошину  
Ждать бы от секретаря.*

**«Из заветной тетради»:**

*Тщетно песня звенела нежней,  
И глаза я поднять не посмела  
Перед страшной судьбой моей.  
Осквернили пречистое слово,  
Растоптали священный глагол,  
Чтоб с сиделками тридцать седьмого  
Мыла я окровавленный пол.  
Разлучили с единственным сыном,  
В казематах пытали друзей,  
Окружили невидимым тыном,  
Крепко слаженной слежки своей.  
Наградили меня немотою,  
На весь мир окаянно кленя,  
Обкормили меня клеветою,  
Опоили отравой меня*

*И, до самого края доведиши,  
Почему-то оставили там.<sup>1</sup>*

Эти стихи передают реалии 30-х годов.

*Одна на скамье подсудимых  
Я скоро полвека сижу.*

Так перейдет Ахматова в своей поэтической летописи к августу 1946 года в стихотворении «Анафема»:

*Так меня тринадцать лет клянут,  
Неуклонно, тупо и жестоко  
И неодолимо, как гранит,  
От Любавы до Владивостока  
Грозная анафема гремит.*

В этом стихотворении узнаваемы события, коснувшиеся непосредственно Ахматовой и трагических реалий того времени, прокатившихся по стране. Но здесь слышится не только анафема, изрекавшаяся самой Ахматовой и иже с ней, но и приговор этой череде вновь развязанной бессмысленной кровавой вакханалии. По сути, окончательный приговор времени Ахматова вынесет в стихотворении 1962 года «Защитники Сталина», другое название «Это те, что кричали: Варраву!..» [6, с. 415]. Но, следуя христианской традиции, на Пасху 1948 г. она напишет в другом своём четверостишии:

*Я всем прощение дарю.  
И в Воскресение Христа  
Меня предавших в лоб целую,  
А предавшего – в уста.*

Этот же лейтмотив слышится и в другом ахматовском стихотворении-завещании, которое в её рукописи имело пометку «после всего» [6, с. 429]:

*Кого когда-то называли люди  
Царём в насмешку, Богом, в самом деле,*

<sup>1</sup> Прим.: Если специально не указано, то все остальные ссылки даются по изданию: Ахматова А. А. Сочинения. В 2 т. // сост. и прим. М. М. Кралин – М.: Цитадель, 1999 [6, 7].

*Кто был убит – и чьё орудье пытки  
Согрето теплотой моей груди...*

*Ржавеет золото, и истлевают сталь,  
Крошится мрамор – к смерти всё готово.  
Всего прочнее на земле печаль  
И долговечней – царственное Слово.*

Роковой август

Этот год вполне можно было назвать ахматовским для близких ей людей, поэтов ахматовского круга. Их соединил вместе не только этот год, но и один месяц – август, который стал для них последним месяцем их земной жизни в быстротечном беге времени земного бытия, такого же короткого, как наше северное лето.

Август обернулся страшным пророчеством:

*«Сроки страшные близятся.  
Станет тесно от свежих могил.  
Ждите глада, и труса, и мора,  
И затмение небесных светил.  
Богородица белый расстелет  
Над скорбями великими плат.  
Красной влагой тепло окропились  
Затоптанные поля.  
И голос молящего тих:  
«Ранят тело твоё пресвятое,  
Мечут жребий о ризах твоих».*

Так отразила Ахматова в своём стихотворении «Июль 1914» начало новой эпохи, начавшейся с рокового августа началом I Мировой войны, в другом стихотворении «Памяти 19 июля 1914» спустя два года она скажет: «Мы на сто лет состарились, и это / Тогда случилось в час один. Так «Приблизился не календарный – Настоящий Двадцатый Век» («Поэма без героя»). А я росла в узорной тишине, // В прохладной детской молодого века...

«Двадцатый век начался осенью 1914 года вместе с войной так же, как девятнадцатый начался Венским конгрессом. Календарная дата значения не имеет. Мы чувствовали себя людьми двадцатого века.

*В сущности никто не знает, в какую эпоху он живёт. Так и мы не знали в начале десятых годов, что жили накануне первой европейской войны и Октябрьской революции. Увы!*

*В начале мая петербургский сезон начал замирать, все понемногу разъехались. Но это расставание с Петербургом оказалось вечным. Мы вернулись не в Петербург, а в Петроград, из XIX века сразу попали в XX, всё стало иным, начиная с облика города...»,* – вспоминала Ахматова в своих автобиографических записках [4, с. 134]. В своём стихотворении «Как ты можешь смотреть на Неву», написанном в 1914 году, она написала:

*Чёрных ангелов крылья остры,  
Скоро будет последний суд,  
И малиновые костры,  
Словно розы в снегу цветут*  
\*\*\*

*Тот август поднялся над нами,  
Как огненный серафим.  
И в город печали и гнева  
Из тихой Корельской земли  
Мы двое – воин и дева –  
Студеным утром вошли.*

Это не простая метафора – присутствие как знамений времени образа небесных сил. Так с началом войны начали сбываться пророчества преподобного Серафима Саровского. С преподобным Серафимом у неё была духовная связь через родство с родом Мотовиловых [7, с. 395].

В день его прославления и обретения мощей 1 августа началась I Мировая война, а столица 18 августа получила свое новое имя Петроград [24, с. 563]. Поэт в России больше, чем поэт, и в стихах Ахматовой будет пророчески многое предугадано.

Война по сути явилась эпилогом этих пророчеств. Если до этого кто-то не видел или не хотел их принять, тем и другим стало ясно, что неминуемое свершилось, и вслед за знаменами грянут их исполнения. И времена те были уже близки, и сроки стояли близ при дверях. В марте 1917 года была обезглав-

лена Россия, и в этот же день государственного переворота, когда последний российский царь вынужден был отречься от своей власти, была явлена икона Божьей Матери Державная [23, с. 304]. Сама Царица Небесная отныне взяла в свои руки управление, раскинув над Россией свой плат. Пройдет время и свершится суд истории. Последний российский император будет прославлен в лике страстотерпцев, как первые русские святые князья Борис и Глеб, тот тип святости, который доселе не был известен в христианской традиции – так замкнулся круг российской государственности, которому был отмерен исторический отрезок с 1015 по 1917 год [14, с. 52]. Отсюда берет отсчет «русская Голгофа» по количеству мучеников, не имеющая аналогов в истории христианства. Память святых страстотерпцев Бориса и Глеба чтится 6 августа, а перед ними 5 августа день памяти иконы Божьей Матери Всех Скорбящих Радость.

У Ахматовой в стихотворении «Июль 1914» всё пророчески предвидено и эсхатологически выверено, что будет ждать не только Ахматову, но и всю Россию, с которой она была неразрывно связана и не мыслила себя без неё. О чём она сама скажет в эпитафии к «Реквиему»:

*Я была тогда с моим народом,  
Там, где мой народ к несчастью был.*

И в строках «Июль 1914» неспроста слышится связь со строчками «Реквиема», заключительная часть которого ею названа «Распятие», эпитафией к которой она выбрала строчки из канона Великой субботы [6, с. 405]. Это не просто пересказ определенных евангельских событий, обличённых в стихотворную форму, а прочтение будущей судьбы России как грядущей её Голгофы. Но не услышали и в этот раз пророка в своем Отечестве. А ведь строки этого стихотворения станут не только пророческим предупреждением, в нём будущая историософия России. Кровь и скорби,

ожидающие Россию, которой суждено будет взойти на свою Голгофу и быть распятой. О России, залитой кровью войн и революционных переворотов XX века, будет по истине брошен жребий, который будут метать о судьбе её, разделяя её ризы, деля и расчлняя окраины обезглавленной империи. Но одна есть в этом надежда, что над этими скорбями нашего многострадального Отечества раскинут белый Покров Богородицы.

Эти евангельские события введены в историю России Ахматовой предельно точно. Стихи Ахматовой созвучны не только прошлому, но и нашему времени.

Почему на это так подробно обращаю внимание, потому что мы по сути являемся свидетелями второго акта этой продолжающейся исторической драмы. В период по историческим меркам ничтожным, всего каких-то 80 лет, всё возвращается на круги своя. Как не вспомнить тут снова приведенные выше слова Ключевского об уроках истории. Опять августовские события 1991 и 1998-го годов потрясли наше Отечество, также идёт война, но современными способами информационно-демографическими, снова делят тело России. Мы воочию стали свидетелями исторической реальности её последствий, когда 15 лет назад события в день Преображения до неузнаваемости преобразили лик России и нашего бытия, которые наш современник Александр Солженицын назовет «преображенской революцией», сам пройдя ГУЛАГовский опыт и осмысливая в своих произведениях (которые читала и высоко ценила Ахматова) [20, с. 185] трагедию нашего Отечества в XX столетии одному из них даст название «Август Четырнадцатого». А им предшествовало второе обретение мощей преподобного Серафима в Ленинграде в музее «Религии и атеизма», располагавшегося в Казанском кафедральном соборе, которые, проследовав через всю Россию, к августу вернутся обратно в Дивеево. Ленинград обретёт своё первоначальное имя Санкт-Петербург.

1 августа 2008 года началось возрождение и Саровского монастыря. Нам ещё предстоит постигнуть суть промыслительности этих исторических событий [18, с. 3]. Но вернёмся к событиям, свидетелем которых была Ахматова.

*Последний год, когда столица наша  
Первоначальное носила имя  
И до войны великой оставалось ещё пол-  
года,  
Свершилось, то  
О чём должна я кратко и правдиво  
В повествовании моем сказать.*

А спустя семь лет август 1921 года будет пророчеством новой эпохи:

*Я гибель накликала милом,  
И гибли один за другим.  
О, горе мне! Эти могилы,  
Предсказанные, словом моим.*

Эти стихи из сборника 1922 г. «AN-NO DOMINI MCMXXI» – в переводе с латинского «В лето Господне 1921» – все написаны в 1921 году, символичны и названия разделов этого сборника: «После всего»; «Другой голос»; «1921»; «Голос памяти». Он подвёл черту под петербургской эпохой, ибо после Ахматова была обречена на десятилетия замалчивания.

Это четверостишие в августе 1921 года Ахматова посвятила Блоку:

*Не странно ли, что знали мы его?  
Был скуп на похвалы, но чужд хулы и  
гнева,  
И Пресвятая охраняла Дева  
Прекрасного поэта своего.*

7 августа умирает трагический тенор эпохи Александр Блок. 10 августа его хоронили на Смоленском кладбище в день памяти иконы Божьей Матери Смоленской. Обратимся к воспоминаниям современников той эпохи: «Чёрные буквы на голубоватых листах бумаги извещали о том, что вынос тела состоится 10 августа в 10 часов утра из квартиры на Офицерской улице. Гроб несли на плечах. Было много молодёжи

– студентов университета. Отпевали Блока в церкви Воскресенья Христова [15, с. 242]:

*А Смоленская нынче именинница.  
Синий ладан над травую стелится.  
И струится пенье панихидное,  
Не печальное нынче, а светлое.*

*Принесли мы Смоленской заступнице,  
Принесли Пресвятой Богородице  
На руках во гробе серебряном  
Наше солнце, в муке погасшее.  
Александра, лебедя чистого.*

«По залитым августовским солнцем пустынным улицам города, израненного Гражданской войной и разрухой, двигались на Васильевский около полутора тысяч человек – огромная толпа в обезлюдевшем Петрограде 1921-го года. Многие встречались здесь в последний раз. Похороны Блока на Смоленском кладбище были восприняты современниками как печально-торжественный эпилог – не только жизни петербургского поэта, но и всего петербургского периода русской истории» [15, с. 242].

Поэт и друг Гумилёва Николай Оцуп в эмиграции в 1926 году к пятилетию со дня гибели Гумилёва написал очерк «Н. С. Гумилёв». Вот как он рассказывает об этих днях: «Никогда мы не забудем Петербурга периода запустения и смерти, когда после девяти часов вечера нельзя было выходить на улицу, когда треск мотора ночью за окном заставлял в ужасе прислушаться: за кем приехали? Когда падаль не надо было убирать – её тут же на улице разрывали исхудавшие собаки и растаскивали по частям ещё более исхудавшие люди.

Умирающий Петербург был для нас печален и прекрасен, как лицо любимого человека на одре. Но после августа 21-го года в Петербурге стало трудно дышать. В Петербурге невозможно было оставаться – тяжело больной город умер с последним дыханием Блока и Гумилёва [22, с. 517–518].

Помню себя, быстро вбегающим по знакомой лестнице Дома искусств. Иду

к двери Гумилёва и слышу сдавленный шепот за спиной: «Не ходите туда. У Николая Степановича засада». Все следующие дни сливаются в одно впечатление Смоленского кладбища, где хоронили Блока, и стенной газеты, сообщавшей о расстреле Гумилёва.

Гроб А. А. Блока мы принесли на кладбище на руках. Ныло плечо от тяжёлой ноши, голова кружилась от ладана и горьких мыслей, но надо действовать, Гумилёва не выпускают. Тут же на кладбище собралась депутация идти в ЧК просить выпустить Гумилёва на поруки. Как уже известно, из этого мероприятия ничего не вышло. 1 сентября 1921 года «Красная газета» поместила отчёт о собрании Совета Петроградской губернии, заседавшего 31 августа, где председатель ГУП ЧК сделал доклад о ликвидации «заговоров». В этот же день газета «Правда» напечатала официальное сообщение ВЧК о расстреле 61 одного человека по делу Таганцева. Фамилия Гумилёва стояла 30-й как раз посередине списка» [21, с. 288–289].

В последний день августа 21-го года Николай Оцуп посвятит стихотворение погибшему другу «Тёплое сердце брата укусили свинцовые осы»:

*Медленный листопад на самом  
краю небосклона,  
Желтизна проступила на теле  
стенных газет,  
Кровью листьев сочится рубашка  
осеннего клёна,  
В матовом небе зданий  
жёлто-багряный цвет.  
Трижды прекрасна жизнь в жестокой  
Правде своей*

[22, с. 29].

Ахматова рассказывала Павлу Лукиничскому (первому биографу Гумилёва) в 1925 году, вспоминая свою последнюю встречу с Гумилевым в июле 1921 года: «проводя его, повела к тёмной (потайной прежде) винтовой лестнице, по которой можно было из квартиры прямо выйти на улицу, лестница была

совсем тёмная, и когда Николай Степанович стал спускаться по ней, А. А. сказала: «По такой лестнице только на казнь ходить». Впоследствии этот случай будет отражён в «Поэме без героя», где отсутствующий герой – это Гумилёв [6, с. 430].

*От меня, как от той графини,  
Шёл по лесенке винтовой  
Чтоб увидеть рассветный, синий  
Страшный час над страшной Невой*

На похоронах Блока Ахматова узнала об аресте Николая Гумилева, которого расстреляли через две недели во время Успенского поста 25 августа 1921 г. 1 сентября на Царскосельском вокзале из газеты она узнала о расстреле Гумилёва [21, с. 288–290]. Так исполнились пророческие строчки Гумилёва:

*И умру я не на постели,  
При нотариусе и враче,  
А в какой-нибудь дикой щели,  
Утонувшей в густом плюще.*

[13, с. 41].

16 августа Ахматова напишет следующие строки:

*Не бывать тебе в живых,  
Со снега не встать,  
Двадцать восемь штыковых,  
Огнестрельных пять.  
Горькую обновушку другу сшила я,  
Любит, любит кровушку русская земля.*

В Казанском соборе на следующий день после сообщения о расстреле служились панихиды по таганцевским жертвам, которые продолжались всю первую неделю сентября [9, с. 116].

На станции Бернгардовка недалеко от Всеволожска, кроме Левашовской пустоши, существовал еще Ржевский полигон, который тянулся до станции Бернгардовка, где был расстрелян в 1921 году Н. Гумилев и те, кто проходили по известному таганцевскому делу. Там расстреливали в 1918 – 1923 гг. Число жертв, к сожалению неизвестно, так как ни власти, ни тем более «орга-

ны» не заинтересованы в раскрытии правды и установлении истины. Начало полигона теперь отмечено, у станции Ржевка поставлен памятный знак. Обществом «Мемориал» было установлено, что на участке артиллерийского полигона, расположенного между вторым и третьим километрами Дороги жизни за монументом «Цветок Жизни» проходили массовые расстрелы в Ковалевском лесу. 25 августа 2001 года на стене полуразрушенного здания склада боеприпасов, где собирали приговорённых к смерти, установлена мемориальная доска. Начиная с 2005 года, к этому месту русской Голгофы в ближайшее воскресенье после 5 сентября совершается паломничество, а у склада боеприпасов служится панихида по невинно убиенным. Как теперь установлено, это дело не было сфабриковано органами НКВД, а Гумилёв возглавлял одну из пятёрок [19, с. 77; 16, с. 8]. А через год в августе 1922 г. на «философском» пароходе будут высланы те, кто являл собой лучших представителей русской науки и культуры. Их не лишат жизни, но лишат навсегда Родины. Хотя длинные кровавые руки НКВД протянутся и в русское зарубежье, и кому-то будет уготована со временем из них гулаговская судьба [9, с. 122–123].

В 20-е годы для Ахматовой было уже ясно, что из себя представляет советский режим, не питая на этот счёт никаких иллюзий. НЭП называла не иначе, как «дьявольской карикатурой на 10-е годы» – «культ экслибрисов и аресты целых семей, и полное их уничтожение» [9, с. 124]:

*Здесь праведных пытаются по ночам  
И голодом неукротимых морят.*

Тогда же она заявила о своём выборе разделить эту судьбу, оставшись в России в стихотворении «Не с теми я, кто бросил землю» [9, с. 121 – 122].

Раздел «Голос памяти» является первым ахматовским реквиемом-поминовением поэтов, первые стихи которого посвящены Гумилёву:

В. М. КУСТОВ

*Заплаканная осень, как вдова,  
В одеждах черных, все сердца  
туманит...*

*Перебирая мужнины слова,  
Она рыдать, не перестанет.*

А в следующих строчках слышится грозное пророчество 37-го года:

*Пятым действием драмы веет воздух  
осенний,  
Каждая клумба в парке кажется  
свежей могилой.*

Как вспоминала сама Ахматова: «В то время в школе процветало самоуправление даже в младших классах. Когда расстреляли Гумилёва, Лёве было 9 лет, школьники немедленно постановили не выдавать ему учебников, тогда они выдавались в самой школе» [3, с. 322].

*Оттого, что мы все пойдём  
По Таганцевке, по Есенинке  
Иль большим Маяковским путём...*  
1937.

1937 год выступает, как символ этой кровавой эпохи, и даже 1921 год не является точкой отсчёта. Предзнаменования предыдущих событий были налицо, столь явными, что их никто не скрывал. Об этом свидетельствуют письма Ахматовой из Слепнёва августа 1917 года: «Мужики клянут, что дом наш на их костях стоит. Выкосили наш луг, а когда для разбора этого дела приехало начальство из города, они слёзно просили: «Матушка барыня простите, уж это последний раз!» Тоже социалисты.

...Приехать в Петербург тоже хочется и в «Апполоне» побывать! Но крестьяне обещали уничтожить слепнёвскую усадьбу 6 августа (Преображение, в честь этого праздника видимо был освещён местный храм), потому что это местный праздник и к ним приедут «гости». Недурной способ принимать гостей.

Сегодня я получила письмо от Вали Срезневской, которое начинается так: Опять кажется назрела резня. От та-

*ких новостей всё делается постылым.  
...Эта зима представляется мне одинаково неприятной. Единственное место, где я дышала вольно, был Петербург. Но с тех пор, как там завели обычаи поливать мостовую кровью граждан, и он потерял некоторую часть своей прелести в моих глазах» [7, с. 351–352].*

В 20-е годы это уже станет объективной реальностью. Крестьяне к тому времени сожгут и разорят барские усадьбы, разрушат храмы. Но и их участь будет незавидна. Они так же, как и их господа будут пухнуть от голода, будут раскулачены и пополнят ряды гулаговцев. Реалии 20-х годов Ахматова опишет в одном из своих стихотворений: *Здравствуй, Питер! Плохо, старый, / И не радуется апрель. / Поработали пожары, почудили коммунары...*

1 февраля 1918 года произошло первое открытое вооруженное столкновение между церковью и новой властью. Его жертвой стал прот. Петр Скипетров. С 1898 года служил он в церкви Божьей Матери Всех Скорбящих Радостей на Шлиссельбургском проспекте, в которой находилась святыня и покровительница Санкт-Петербурга Скорбященская икона с грошиками. С 1912 года был настоятелем этой церкви. 1 февраля 1918 года на паперти Троицкого собора Александро-Невской лавры вооруженные солдаты смертельно ранили о. Петра, который с крестом в руках пытался остановить вооруженный отряд, явившийся для реквизиции церковного имущества [25, с. 102].

Интересно стихотворение Ахматовой «Петербург в 1913 году». Оно относится к позднему периоду её стихов, написано в 60-е годы. В нём Ахматова ностальгически возвращается в эпоху Серебряного века, так как со следующего 1914 года начнётся отсчёт новой эпохи. Видимо этот год имел символический смысл, так как её «Поэма без героя» имела другое название «Петербургская повесть 1913 года». Да и ещё есть ряд стихотворений, в названии которых фигурирует этот год. Но нам в контексте описанных выше

февральских событий интересно упоминание в этом стихотворении «Горячего Поля» – это был пустырь за Невской заставой, в прошлом мусорная свалка, где ютились петербургские бродяги. После революции – место расстрела большевиками всех «контрреволюционных элементов» города [6, с. 425].

*Паровик идёт до Скорбящей  
И гудочек его щемящий  
Откликается над Невой.  
В чёрном ветре злорадия и воля.  
Тут уже до Горячего Поля,  
Вероятно, рукой подать.  
Тут мой голос смолкает вещей,  
Тут ещё чудеса похлеще,  
Но уйдём – мне некогда ждать.  
\*\*\*\**

*Это было, когда улыбался  
Только мертвый, спокойствию рад  
И ненужным привеском болтался  
Возле тюрем своих Ленинград.*

Это первые четыре строчки «Вступления» из ахматовского реквиема, написанные в 1935 году, когда впервые был арестован теперь ее сын Лев Николаевич Гумилев. С 1921-го прошло 14 лет, теперь лёвиным одноклассникам стало по 25 лет. Это была уже другая эпоха, другой город с другим названием – Ленинград. 37-й год опять разделил людей, кто-то отправился на «Левашовскую пустошь» или, как Лев Гумилев, в лагерь. Возможно бывшие его одноклассники сидели теперь по другую сторону этой кровавой черты, в тройках НКВД. Об этих страшных реалиях того времени, коснувшихся и её лично, она как летописец начнёт писать «Реквием» по кровавым следам происходивших событий. Первое стихотворение этого цикла написано в 1935 году, а вся поэма – в 1938–1940 гг.

*«Вместо предисловия»: «В страшные годы ежовщины я провела семнадцать месяцев в тюремных очередях в Ленинграде. Как-то раз кто-то «опознал» меня лунатик. Тогда стоявшая за мной женщина с голубыми губами, которая, конечно, никогда в жизни не слыхала моего имени, очнулась от свой-*

*ственного нам всем оцепенения и спросила меня на ухо (там все говорили шепотом): «А это вы можете описать?». И я сказала: «Могу».*

*Тогда что-то вроде улыбки скользнуло по тому, что некогда было её лицом».*

Но для Ленинграда август 37-го есть не только символ, он роковым совпадением начал претворять в жизнь постановление Сталина от 3 июля и последовавший за ним приказ Ежова от 30 июля № 00447 о репрессиях. Операцию приказано было начать 5 августа и провести за три-четыре месяца. В Ленинградской области было запланировано приговорить к 1-й категории (расстрелу) 4 000 человек, ко 2-й (заключение в лагерях сроком на 10 лет) – 10 000 человек. Так началась история Левашовской пустоши, на которой за два года было расстрелянно 40 000 человек [19, с. 78]. Тогда же в 1938-м был второй раз арестован Гумилев, и на этот раз он уже отправился в лагерь.

*Семнадцать месяцев кричу,  
Заву тебя домой,  
Кидалась в ноги палачу,  
Ты сын и ужас мой.*

Перед этим он находился под следствием на Шпалерной, 25 (как и его отец), а после в «Крестах», к этим адресам и относятся эти строчки «Реквиема».

21 января 1918 года в зале Тенишевского училища был устроен утренник «О России», сборы с которого пошли на нужды политического Красного Креста. На нём Ахматова прочитала два стихотворения, в том числе «Молитву», написанную в период Первой мировой войны. В том историческом контексте оно обрело новое созвучное эпохе и судьбе поэта звучание [9, с. 87–88, 89]:

*Дай мне горькие годы недуга,  
Задыханья, бессонницу, жар,  
Отыми и ребёнка, и друга,  
И таинственный песенный дар –  
Так молюсь за Твоей литургией  
После стольких томительных дней,  
Чтобы туча над тёмной Россией  
Стала облаком в славе твоей.*

Второе стихотворение «Высокомерьем дух твой помрачён...» связано с первой февральской революцией 1917 года, когда не принявший революционного хаоса, один из её близких друзей Б. Антреп навсегда покинул Россию [6, с. 384].

В строчках этого стихотворения слышится надежда:

*Ты говоришь – Моя страна грешна,  
А я скажу – твоя страна безбожна.  
Пусть на нас ещё лежит вина,  
Всё искупить и всё исправить можно.*

Так запечатлелись в памяти Ахматовой события февраля 1917 года.

*Я в той церкви слушала Канон  
Андрея Критского в день строгий и печальный,  
И с той поры великопостный звон,  
Те семь недель до полночи Пасхальной  
Сливался с беспорядочной стрельбой.*

Есть в нашей истории календарь скорбных дат. Он больше известен по официально установленной дате 30 октября – День жертв политических репрессий. Но есть в нем и другие даты: 5 сентября – День жертв красного террора. Именно в этот день в 1918 году было подписано постановление ВЦИК о красном терроре, и появились первые концлагеря, известные и безызвестные ГУЛАГи раскинули свои сети вышек, колючей проволоки и доносов соглядатаев. Эту дату отмечали ещё политзаключенные 70-х годов XX века (одним из инициаторов был Николай Браун, а одним из пунктов обвинения было стихотворение, посвящённое памяти Н. Гумилёва, изъятое у него при обыске) в ряду существующих и других дат этого календаря скорби [17, с. 2]. Предлогом этому послужило убийство Урицкого – председателя Петроградского ЧК, – совершённое 30 августа. В этот же день было совершено покушение на Ленина.

Обратимся к запискам Анны Ахматовой. В дни выхода её сборника стихов «Чётки» (они вышли в марте 1914 года) Ахматова была приглашена издателем

«Северных записок» в гости. Хозяйка оставила её на банкет в честь только выпущенных из Шлиссельбурга народныхольцев. «Я сидела с Леонидом Канегиссером (он был поэтом и автором рецензии на «Чётки»). Потом часто с ужасом вспоминала, как Л. К. сказал мне: «Если бы мне дали «Чётки», я бы согласился провести столько времени в тюрьме, как наш визави» [3, с. 60].

В мае 1918 года в зале Тенишевского училища состоялся литературный утренник, в котором принимали участие Гумилёв и Блок, на нём впервые последним была публично прочитана поэма «Двенадцать». Сологуб, Пяст и Ахматова из-за этого отказались участвовать. Среди выступавших был и Леонид Канегиссер в форме вольноопределяющегося с бледным красивым лицом. Кто бы мог предположить, что ещё до конца лета он застрелит чекиста Урицкого и умрёт мученической смертью (из воспоминаний Леонида Стаховского – поэта ученика и друга Гумилёва) [21, с. 201]. Канегиссеру принадлежат следующие стихи:

*О, кровь семнадцатого года  
Ещё, ещё бежит она:  
Ведь и весёлая свобода  
Должна же быть защищена.  
Умрём – исполним назначенье,  
Но в сладость претворим сперва  
Себялюбивое мучение,  
В тоску и жалкие слова.*

Власти объявили красный террор. 512 человек было расстреляно, 476 взято в заложники. Большинство из них не вернулось. Поэт Л. Канегиссер, принадлежавший к партии эсеров, совершивший покушение на Урицкого, был расстрелян. Жертв красного террора хоронили на Ржевском артиллерийском полигоне. Здесь спустя три года в августе 1921 года сложит свою голову другой поэт – Николай Гумилёв [26, с. 138; 3, с. 60; 16, с. 8].

5 августа – День жертв большого террора, он приходится на день памяти иконы Божьей Матери Всех Скорбящих

Радость. На улице Шпалерной, 25 находилась тюрьма, дом предварительного заключения, в 1930–1950 гг. следственная тюрьма Лен. упр. НКВД – МВД. В ней содержались многочисленные жертвы политических репрессий, отсюда люди отправлялись на свою голгофу [24, с. 193]. Одним из них был последний настоятель стоящей неподалеку церкви на Шпалерной, 35 иконы Божьей Матери Всех Скорбящих Радость священномученик о. Григорий Сербаринов, прославленный русской православной церковью. При храме в его кабинете устроен музей, посвященный новомученикам российским. В 1930 году о. Григорий назначен Серафимом Чичаговым в г. Сестрорецк, где он был настоятелем Петропавловского собора в 1931–1934 гг. В соборе был придел в честь иконы Божьей Матери Всех Скорбящих Радость с одноименной чтимой иконой. 3 января 1934 г. его арестовали, расстреляли в Ленинграде в 1937 г. [25, с. 100].

Служивший в соборе священник Виктор Никольский с 1913 по 1930 гг. стал настоятелем церкви вмч. Пантелеймона в соседнем посёлке Тарховка, расстрелян в Ленинграде в 1938 г. [25, с. 81]. А в 1922 году на соседней станции «Разлив» уже числился исправительно-трудовой лагерь.

В середине 30-х годов храм был закрыт и в нем был устроен суд НКВД, здесь же приводились в исполнения приговоры «тройки». После возвращения осквернённого храма верующим около церкви был установлен номинальный крест по всем невинно убиенным в годы смуты.

*Это после того...  
Когда я называю по привычке  
Моих друзей заветных имена,  
Всегда на этой странной перекличке  
Мне отвечает тишина.*

И вновь звучит пророчеством стихотворение Ахматовой от 27 января 1946 года предвещающая новую грозу, сгущавшиеся тучи над ней и над страной.

*И увидел месяц лукавый,  
Притаившийся у ворот,  
Как свою посмертную славу  
Я меняла на вечер тот.  
Теперь меня позабудут,  
И книги сгнут в шкафу.  
Ахматовой звать не будут  
Ни улицу, ни строфу.*

А уже в августе она скажет: *А быть может, и место найдёшь / Ты – могилы моей безымянной.*

Рикошет рокового августа обернётся для Ахматовой постановлением ЦК ВКП(б) от 14 августа 1946 г. о журналах «Звезда» и «Ленинград». «Ленинград», выстоявший всю блокаду, был закрыт, в «Звезде» сменили редколлегию. Им вменялись в вину печатавшиеся на их страницах произведения Зощенко и Ахматовой. Чуждые и вредные для молодёжи их книги изымались из библиотек. Очередной сборник, подготовленный к печати, был опять запрещён. Ахматову исключили из Союза писателей, отобрав продовольственные карточки, что обрекало её на голодную смерть [9, с. 228–229].

Так в Ленинграде был проведён очередной показательный процесс, дабы не повадно было всем впредь. Чтоб жизнь не казалась сахаром. Об этом проречет Ахматова ещё в 1944 году:

*...Моё поколение  
Мало мёду вкусило. И вот  
Только ветер гудит в отдаленье,  
Только память о мёртвых поёт.*

14 августа – Медовый Спас, начало Успенского поста. В этот день была крещена Русь и празднуется Изнесение Честных Древ Животворящего Креста Господня. На середину храма выносятся Крест, которому поклоняются. В который раз Россия была распята, приняв кровавое крещенье. В 1946 г. Ахматова в «Беге времени» напишет:

*В каждом древе распятый Господь,  
В каждом колосе тело Христово,  
И молитвы пречистое слово  
Исцеляет болящую плоть.*

Сильва Гитович вспоминала посещение Ахматовой в 40-е годы в Фонтанном доме (бывший дворец гр. Шереметьевых, над воротами которого был герб с девизом «Бог сохраняет всё»): «У неё над изголовьем кровати висят две тёмные иконы. Одна – Успенье Богородицы, другая, маленькая – Всех Скорбящих Радость – подарок Гумилёва» [10, с. 503].

В связи с постановлением 46-го года пошёл под нож десятитысячный тираж сборника её стихов. Тогда же она сдала в издательство рукопись книги «Нечет», куда были включены стихотворения 1936–1946 годов. Но она так и пролежала неизданной до 1952 года и была возвращена автору за истечением срока архивного хранения. Переработанная она включает стихи 1940–62 гг. и имеет подзаголовок «Седьмая книга стихотворений» [11, с. 252]. Эпиграфом к сборнику Ахматовы выбрала строчки Тютчева:

*Нам не дано предугадать,  
Как слово наше отзовется.*

Его открывает стихотворение «Август 1940». Датировано оно 5 августа 1940 года. Ахматова успела его опубликовать в первом номере журнала «Ленинград» в 1946 году [6, с. 405]. В нём можно расслышать приговор эпохи:

*Когда погребают эпоху,  
Надгробный псалом не звучит,  
Крапиве, чертополоху  
Украсить её предстоит.  
И только могильщики лихо  
Работают. Дело не ждёт!  
И тихо, так, Господи, тихо,  
Что слышно, как время идёт.*

После смерти Жданова 30 августа 1948 г. начался новый виток маховика, запустивший в работу всенародную гильотину, под которую попал в августе 1949 г. Николай Пунин, арестованный в Фонтанном доме и погибший в августе 1953 г. в воркутинском лагере. В связи с этим она скажет: «Гумилёв был расстрелян 25 августа, Пунин арестован 26-го, отбросив всякие суеверия, всё-

таки призадумался» [3, с. 322]. Всего три года прошло, как он услышал по радио августовское постановление 46-го в Доме творчества, тогда ещё в непереименованном Тюрисева (Ушково) [9, с. 271, 235]. Ахматова напишет четверостишие в 1946 г., которое в 53-м получит посвящение Пунину. Вслед за ним второй раз отправится в лагерь Лев Гумилёв. Ахматова сожжёт свой бесценный архив. Так добивали и вторично добивали тех, кого не успели в 37-м. В августе 46-го она ещё раз скажет о своём выборе, в котором отразятся августовские события – казнь атамана Семенова в Москве [5, с. 15]:

*Со штаной в канавке,  
Возле кабака  
С пленными на лавке  
Гру-зо-ви-ка  
Под густым туманом  
Над Москвой рекой  
С батькой атаманом  
В петельке тугой.*

*Я была со всеми  
С этими и с теми,  
А теперь осталась  
Я сама с собой.*

После радости Великой Победы советские люди не должны забывать, в какой стране живут. Побеждён внешний враг, но свои враги не дремлют и с ними война не будет окончена никогда. А значит, бей своих, чтоб чужие боялись. А это был только первый мирный год после войны.

Ахматова говорила, что, сколько она людей не встречала, каждый запомнил 14 августа 1946 года, день постановления ЦК о журналах «Звезда» и «Ленинград», так же отчётливо, как день объявления войны. Об этих годах она впоследствии напишет в «Седьмой» элегии, которую называла «О моём молчании», или «Последняя речь подсудимой» [6, с. 419]:

*А я молчу, я тридцать лет молчу.  
Моё молчанье слышится повсюду,  
Оно судебный наполняет зал,  
И самый гул молвы перекричат*

*Она могло бы, и подобно чуду  
Она на всё кладет свою печать.  
Оно во всё участвует о Боже.  
Вы меня, как убитого зверя  
На кровавый подымите криок,  
Чтоб, хихикая и не веря,  
Иноземцы бродили вокруг  
И писали в почтенных газетах,  
Что мой дар, несомненно, угас,  
Что была я поэтом в поэтах,  
Но мой пробил тринадцатый час.*

Как подведение итога эпохи кровавых событий 20–40-х годов звучит следующее стихотворение времён «оттепели», когда умрёт затравленный Зощенко. В Ленинграде, названном ею «Столицей распятой», одним за другим идут политические процессы, выполняя предписание закрытого письма ЦК по усилению борьбы с враждебными элементами из числа реабилитированных «бывших» и примкнувших к ним несознательной творческой интеллигенции и студентов [9, с. 263–265].

*Не мудрено, что похоронным звоном  
Звучит порой непокорённый стих.  
Пустынно здесь! Уже за Ахероном  
Три четверти читателей моих.  
Память  
Я места ищу для могилы.*

Ахматова «Похороны».

Но вернёмся к адресу на Шпалерной, ибо история всё со временем расставляет на свои места. Теперь отсюда отправляются автобусы общества «Мемориал» на Левашовскую пустошь, предварительно собираясь на набережной Робеспьера, где установлены Шемякинские сфинксы – памятник жертвам политических репрессий – ближайший спуск к Неве у «большого дома», где пускают в Неву поминальные венки [16, с. 8].

Место символическое: названная в честь революционера набережная, на другой стороне Невы «Кресты». Может со временем и вернется старое название набережной – Воскресенская (как вернули название Шпалерной, с 1918 г. носившей название в честь революционера Воинова, а в XVIII в. Воскресенской [12,

с. 136], так как заканчивалась у Воскресенского собора Смольного монастыря, получившей свое название по находившейся здесь церкви Воскресения Христова, расположенной в доме, принадлежавшем Сергиевскому братству, одному из старейших благотворительных братств Петербурга, которое было создано при Сергиевском соборе всей артиллерии, на месте которого было выстроено административное здание ОГПУ, тот комплекс зданий, который в народе получил название «большой дом» [1, с. 125]).

Следующее место остановки – Троицкая площадь у Соловецкого камня, на постаменте которого не случайно высечена строка из эпилога «Реквиема»: «Хотелось бы всех поимённо назвать» [16, с. 8].

Август 1965 года был последним в жизни Ахматовой, и судьба поднесла ей два подарка: «Бег времени» – последний её прижизненный сборник. А в день годовщины 14 августа в уфимской газете «Ленинец» была напечатана фотография бересты, на которой нацарапаны её стихи. Тираж этой книги один экземпляр. И «отпечатана» она не на бумаге, а на берестовой коре», – говорилось в заметке. – «7 страниц, связанных простой верёвкой, заполненные стихами Анны Ахматовой. Переписаны стихи от руки в трудное для человека время». Ахматова была взволнована этой историей. Как она потом узнала, жена расстрелянного «врага народа» в 1937 году чудом переправила берестяную книжку на волю. Вернувшись из лагеря, она рассказала, что стихи Ахматовой ей помогли выжить [5, с. 24–26].

Кажется, роковой августовский круг замкнулся. Но ещё не поставлена последняя точка, потому что не выполнена последняя воля Ахматовой, завещанная нам:

*А если когда-нибудь в этой стране  
Воздвигнуть задумают памятник мне,  
Согласье на это даю торжество...  
Здесь, где стояла я триста часов  
И где для меня не открыли засов...  
И голубь тюремный пусть гулит вдали,  
И тихо идут по Неве корабли.*

На рубеже веков между набережной Робеспьера и Шпалерной образовалась площадь. Здесь предполагается со временем поставить памятник великому русскому поэту Анне Ахматовой [9, с. 281].

18 декабря 2006 г. исполнилось и это пророчество Ахматовой. На набережной Робеспьера ей установлен памятник скульптора Галины Додоновой. Теперь Ахматова смотрит через Неву на тюрьму «Кресты». Одним из решений памятника стало стихотворение Ахматовой «Лотова жена». Авторскую гипсовую модель 25 декабря установили в коридоре «Крестов», ведущем к тюремному храму. Автор памятника планирует вместе с архитектором Владимиром Реппе подготовить также проект памятного камня со строчками «Реквиема», который, как они считают, уместно поставить у входа в следственный изолятор [27].

Ведь именно здесь 40 лет назад её провожали в последний путь. Ахматова скончалась в подмосковном санатории 5 марта 1966 г., спустя 13 лет после Сталина в один и тот же день. В один и тот же день закончили свой земной путь два человека, олицетворяющие эпоху: один – тирании, страха, смерти и богоборчества; другой – культуры Серебряного века, а также христианского смирения и мужества. Они противостояли друг другу, и в этом противостоянии победила Ахматова.

10 марта после отпевания в Никольском соборе её тело перенесли в Дом писателей, располагавшийся на Шпалерной улице, 18, после похоронили на Комаровском кладбище [9, с. 277–278].

Этому событию созвучны другие строчки стихотворения «Согражданам»:

*Иная близится пора,  
Уж ветер смерти сердце студит,  
Но нам священный град Петра  
Невольным памятником будет.*

#### **Библиографический список**

1. Антонов, В. В. Святые Санкт-Петербурга: историко-церковная энциклопедия. В 3 т. / В. В. Антонов, А. В. Кобак. –

СПб.: Издательство Чернышева, 1994. – Т. 1 – 288 с.

2. Ахматова, А. А. Бег времени / А. А. Ахматова. – М.-Л.: Изд-во «Советский писатель», 1965.

3. Ахматова, А. А. Ветер лебединый: стихотворения и поэмы / А. А. Ахматова. – М.: Изд-во «ЭКСМО-Пресс», 1998. – 512 с.

4. Ахматова, А. А. Десятые годы. В 5 кн. / А. А. Ахматова; сост. и прим. Р. Д. Тименчика и К. М. Поливанова. – М.: Изд-во МПИ, 1989. – 288 с.

5. Ахматова, А. А. Реквием. В 5 кн. / А. А. Ахматова; сост. и прим. Р. Д. Тименчика и К. М. Поливанова. – М.: Изд-во МПИ, 1989. – 320 с.

6. Ахматова, А. А. Сочинения. В 2 т. / А. А. Ахматова. – М.: Цитадель, 1999. – Т. 1. – 448 с.

7. Ахматова, А. А. Сочинения. В 2 т. / А. А. Ахматова. – М.: Цитадель, 1999. – Т. 2. – 432 с.

8. Бродский, И. Размером подлинника / И. Бродский. – Таллин, 1990.

9. Вербловская, И. С. Горькой любовью любимый: Петербург Анны Ахматовой / И. С. Вербловская. – СПб.: Издательство «Журнал «Нева», 2003. – 352 с.

10. Гитович, С. В Комарове / С. Гитович // Воспоминания об Анне Ахматовой. – М.: Изд-во «Советский писатель», 1991. – 720 с.

11. Гончарова, Н. Г. «Фаты либелей» Анны Ахматовой / Н. Г. Гончарова. – М.; СПб.: Летний сад: Российская государственная библиотека, 2000. – 680 с.

12. Городские имена сегодня и вчера: петербургская топонимика // полный свод названий за три века / авт. сост. С. В. Алексеева, А. Г. Владимирович, А. Д. Ерофеев и др. – СПб.: Информационно-издательское агентство «ЛИК», 1997. – 288 с.

13. Доливо-Добровольский, А. В. Николай Гумилёв: поэт и воин / А. В. Доливо-Добровольский. – СПб.: Рус. воен. энцикл.: Фонд «Отечество», 2005. – 720 с.

14. Жития святых и подвижников благочестия града Мурома. – Муром, 1999.

15. Исторические кладбища / сост. А. В. Кобак, Ю. М. Пириютко. – СПб.: Изд-во Чернышева, 1993.

16. Кустов, В. В. В памяти – вечно / В. Кустов // За веру и отечество. – 2005. – № 8 (53).

17. Кустов, В. День памяти и скорби / В. Кустов // Сертолово и окрестности. – 2005. – № 37 (354).

18. Кустов, В. Дивеевские зарисовки / В. Кустов // Церковь в Песочном. – 2006. – № 31.
19. Кустов, В. Судьбоносный август / В. Кустов // Зерно Горчичное. – 2006. – № 5.
20. Найман, А. Рассказы о Анне Ахматовой / А. Найман. – М.: Вагриус, 1999.
21. Николай Гумилёв в воспоминаниях современников: репринтное издание. – М.: Вся Москва, 1990.
22. Оцуп, Н. Океан времени: стихотворения; дневник в стихах; статьи и воспоминания / Н. Оцуп. – СПб.: Издательство «Logos»; Дюссельдорф: Голубой всадник, 1993. – 616 с.
23. Пространный месяцеслов Святых в Земле Российской просиявших / сост. Н. Д. Тальберг. – СПб., 1997.
24. Санкт-Петербург, Петроград, Ленинград: энциклопедический справочник. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 1992. – 687 с.
25. Синодик Санкт-Петербургской епархии XX столетие. – СПб., 1999.
26. Шенталинский, В. А. Преступление без наказания: документальные повести / В. А. Шенталинский. – М.: Прогресс-Плеяда, 2007. – 576 с.
27. <http://www.fontanka.ru> (Интернет-газета).



**Г. Х. Шенкао**



**М. А. Шенкао**

## О РАЗЛИЧИИ ФИЛОСОФИИ И МУДРОСТИ

Некоторые исследователи духовной культуры народов Северного Кавказа неосознанно, исходя из сциентических установок или желая возвеличить собственный народ, вольно обращаясь с текстами и мыслями своих предшественников, объявляют мыслителей (софосов, мудрецов), вышедших из среды собственного народа, философами. При этом интуитивно предполагается, что мудрец по своему уровню и статусу ниже, чем философ, и что последний выше качеством и изрекает истины более высокого порядка.

*На самом же деле такое предположение ошибочно.* И вот почему. Великие пророческие футурологические истины произносятся мудрецами (Индия), пророками (евреи, арабы), святыми старцами (Русь), стариками-софосами (Кавказ), философами (Эллада). Появление на исторической арене того или иного мыслителя, манера его поведения, стиль мышления – все это во многом зависит и от того, из какой среды он вышел. Мыслитель (а под ним мы понимаем всех субъектов духовного производства: и мудрецов, и софосов, и пророков) во многом повторяет культурные клише, традиции своего народа. Он не может резко покинуть, «выпрыгнуть» из культурного пространства собственного народа. Характерным приме-

ром является трагический конец Анахарсиса – собственный народ его не принял. Все мысли, стиль мышления любого мыслителя подготовлены предшественниками. Он рафинирует ментальность своего народа. Культурные прорывы клише мышления собственного народа, великие духовные озарения того или иного мыслителя воспринимаются современниками сначала как нонсенс, исключение из правил (поначалу Христос – отщепенец). Но в любом случае мыслители воспринимаются этносом сокровищами нации. Правильнее будет, если мы будем именовать их культурными героями народа.

В ценностном измерении «стоимость» продукта, созданного мыслителями, ничуть не ниже (если не выше!) труда философов. И потому, по нашему мнению, не нужно их «за уши притягивать» к философии. Нет необходимости оригинального мыслителя искусственно, приписывая ему то, о чем он и не думал, превращать в «бледного», неоригинального, заурядного философа. Лучше и вернее будет, если мы будем внимательнее вглядываться, вслушиваться в голос его художественного выражения, в его словообразы.

Незаурядные представители этноса, значительные личности являются как бы пророками в своем отечестве, на-

ставниками, лидерами. Их заслуги признаются при жизни. В ментальности таких мыслителей и философов присутствуют такие элементы мышления, как эмпиризм, рационализм, консерватизм, революционное пророчество, пролонгирование сегодняшних идей и форм жизнеустройства в будущее, смелое, безудержное, фантастическое прогнозирование будущих событий.

Вместе с тем, мы ясно осознаем, что между такими мыслителями и философами имеются различия. Так, мыслитель говорит, исходя из опыта своего народа, от имени своего народа. Но он не националист, потому что он видел или слышал о достижениях соседей. Мудрость предков, традиции оберегают его от ксенофобии. Философ же говорит от имени всей Земли, от имени рода человеческого.

Мыслитель изрекает истины в форме народных словообразов, философ же оперирует категориями разума, выработанными как им, так и учеными, его предшественниками. С рационалистической точки зрения *истины* таких мыслителей суть не больше, чем протофилософия или элементы предфилософии. И это верно потому, что символизм мышления здесь правит тотально и авторитарно всем и вся.

Такого рода мыслители прямо и непосредственно связаны с жизнью, с действительностью. Они живые участники происходящих событий, субъекты истории этноса. Философы же связаны с миром опосредованно, через ученые тексты. Они большей частью дистанцируются от власти и являются кабинетными учеными. Мыслители первого порядка лавры уважения и почета могут получить и при жизни (как Солон). Имя и величие личности философа осознаются его потомками лишь спустя время после его смерти, так как для проникновения в глубину смысла творения философа необходима соответствующая культурная подготовка. Чаще всего гениальное озарение мыслителей суть порождение их мучительных личных поисков смысла

жизни. Здесь все, что делалось подвижнически-приватно, со временем объявляется всеобщим рецептом поведения этноса, моральным кодексом, идеалом. Мудреца могут объявить мессией, спасителем человечества. Философы же не желают, не хотят и не претендуют на святость своей персоны. Они тоже размышляют о спасении мира, людей и души. Философы являются такими же футурологами. Но они, в отличие от мыслителей, не дают единых, безапелляционных рецептов движения к будущему, тем более, спасения человечества.

Философы – манифестанты торжествующего разума, мыслители же – манифестанты веры, авторитета или власти традиций рода, племени или общих решений данного этноса. Мыслитель занят, скорее всего, обустройством своего народа в этом и ином мирах. Философы – постоянные деконструктивисты, граждане Вселенной, бунтари духа. От имени разума они жаждут переустроить мир. Деконструктивизм мыслителя часто суть следование новой духовной парадигме мышления, заданной им от масс. Но это еще не философия. Мысли же философа подчас трудноуловимы для непрофессионалов. Они большей частью обращены к коллегам, специалистам. Философ в своих трудах как бы ведет переписку и оппонирование с собратьями по перу. Это могут быть как современники, так и ушедшие в мир иной, а также и потомки.

По форме мыслитель говорит с соплеменниками на уровне живой речи. Его речь большей частью монологична, чем диалогична. Речь мыслителя искрится жемчужинами народной мудрости. Они, т. е. пословицы и поговорки, – вершина, итог, резюме его мудрости. Вместе с тем, чувства, эмоции и речь мудреца обрамлены, облагорожены рационализмом, чувственной рефлексией своего этноса. Философ же рефлексировать над мыслями мудрецов. В отличие от философов мудрецы могут полемизировать с коллегами, но рефлексировать над мыслями философов они не могут, по-

тому что не имеют светского систематического образования. Они не знают духовных концепций всего рода людского.

Мыслитель чаще всего суть подвижник, продукт своих собственных исканий, духовный самородок, самоучка, иногда даже неграмотный человек, но с колоссально развитой памятью, неразрушенной логическими фигурами разума.

Общеизвестно изречение: «Во многия мудрости – много печали». Это скорее и больше всего относится к оценке сущности философии, так как она и внешне, и внутренне есть отрезвляющая сухая наука. Мудрость же мыслителя не есть наука, она есть скорее всего возвышенная, пассионарная песнь этноса. Мудрость как духовный продукт суть духовная консистенция, состоящая из рациональности, эмпирии, эмоций, веры, проповедей, суггестии и т. д.

Несмотря на все эти различия между мудростью и философией, мы еще раз подчеркиваем, есть общее. Философия и мудрость, хоть и ценности разного рода, но равноправны. Они на равных правах входят в культурную сокровищницу человечества. Они как бы два разноцветных, но одной стоимости драгоценных камня, жемчужины мысли. Мудрость и философия – две формы выражения мысли рода людского. Эти две находки, два орудия рода человеческого предназначены для выражения сокровенных мыслей, чувств, эмоций, ментальности того или иного народа. А потому нам, народам Северного Кавказа, не надо стыдиться мыслительных идейных и словесных форм наших предков. Нет необходимости их оформлять под философию. Рамки философии для них тесноваты. Они большего масштаба, чем мыслительные фигуры «сухой» философии, они поводыри, наставники этноса. С конкретным народом они связаны единым ритмом сердцебиения, одним воздухом, пищей, природой, историей и судьбой. Они – образцы самоидентификационной формы этноса, знаки его качества, достижения умственного развития народа, его совесть, честь, лицо, авторитет. Своеобразная уникаль-

ная национальная окрашенность их мышления и ментальность лишь подчеркивают и возвеличивают представляемые ими этносы.

Если философия сильна своей широтой, глобальной всеохватностью мышления, то мудрость величественна своей глубиной, прозорливостью. Мудрость идет к нам из глубины веков. Возраст философии – 2 500 лет. Возраст же мудрости исчисляется, по самым скромным меркам, 30 000 лет. Разумеется, любую мудрость можно объявить философией в широком литературно-публицистическом смысле слова, что часто делается в средствах массовой информации ради сенсации, удовлетворения честолюбия того или иного народа. Но это научно некорректно. Наука никогда не строилась на угождении массам. Философизация мудрости не ведет к появлению новой подлинной философии. Искусственно созданная псевдофилософия менее ценна, чем мудрость. Мудрость выше искусственных конструкций рассудка.

Северокавказским народам надо гордиться своими мудрецами. Это и скиф Анахарсис, и осетин Коста Хетагуров, и аварец Шамиль, и кабардинец Казанко Жабаци, и балкарец Кайсын Кулиев, и абхаз Дмитрий Гулия, и абазин Мекер Умар и многие другие. Есть у нас кем гордиться, и не надо нам испытывать чувство неполноценности, что у нас до 1917 года не было своих философов.

Природа Аравии, Иудеи дала миру пророчества как формы изложения менталитета, крика, зова души. Природа Руси дала миру исповедование перед старцами как формы очищения. Природа же Кавказа дала нам *суггестию софосов* (внушение и назидание) как формулу выживания малочисленных народов. Суггестия софосов конечно не была философией. Но это итог былых потенциалов духа наших народов. И нам не пристало стыдиться их. Мы должны жить, выбирая из духовной копилки наших народов все жизнеспособное, отвечающее духу времени. Все то, что не ведет

нас к самоизоляции, к самоуничтожению, важно и необходимо сохранить. Важно уметь совмещать традиции и новации.

*Библиографический список*

1. Поршнеv, Б. Ф. О начале человеческой истории / Б. Ф. Поршнеv. – М., 1974.
2. Потемкин, А. В. Проблемы специфики философии в диатрибической традиции / А. В. Потемкин. – Ростов-на-Дону, 1980.
3. Шенкао, Г. Х. Миф и мудрость / Г. Х. Шенкао. – Черкесск, 2005.
4. Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М., 1991.
5. Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. – М., 1994.
6. Юнг, К. Г. К феноменологии духа в сказке / К. Г. Юнг // Культурология XX века: антология. – М., 1995.



**Д. А. Гаврилов**



**С. Э. Ермаков**

## К ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ ДРЕВНИХ СЛАВЯН О СТАРОМ БОГЕ

(по материалам книги Гаврилов Д. А., Ермаков С. Э. Боги славянского и русского язычества. Общие представления. – М.: Ганга, 2008. – 264 с.).

Данная статья является исследованием по сравнительной мифологии. Авторы рассматривают образ Старого бога в язычестве древних славян. Авторы проводят функциональный анализ, на основании которого выявляются следующие отличительные функции Старого языческого бога: Творец мира; бог пространства; верховный небесный бог; родитель богов, в том числе прародитель ветров; распорядитель жизни и смерти; он ведает круговоротом времени, погодой и непогодой, урожаем; он в равной степени поддерживает и созидательное начало и разрушительное начало; он подает блага, но и посылает несчастья; это создатель молний (стреловец) как небесного огня, карающий бог; посмертный судья. Авторы считают, что Старый бог (такие боги, как: Стрибог, Род, Стытиврат) был оттеснен на второй план в ходе религиозных реформ.

The article is a research on comparative mythology. The authors consider an image of Old god in paganism of ancient Slavs. The authors carry out the functional analysis, and on this basis the following distinctive functions of Old pagan god come to light. He is the Creator of the world; God of space; the Supreme god of heavens; the Father of gods, Forefather of winds; the Master of life and death; He is in charge of time circulation, good and bad weather, harvest; He equally is of both the creative and the destructive origin; He gives the blessings, but He also sends misfortunes; as the Thunderer he throws lightnings – heavenly fire, He is the punishing god; the posthumous judge. The authors consider Old god (such gods as: *Strybog, Rod, Sytivrat*) lost their higher status during religious reforms.

«В год 6453 (945). ... Великий князь наш Игорь, и бояре его, и люди все русские послали нас к Роману, Константину и Стефану, к великим царям греческим, заключить союз любви с самими царями, со всем боярством и со всеми людьми греческими на все годы, пока сияет солнце и весь мир стоит. А кто с русской стороны замыслит разрушить эту любовь, то пусть те из них, которые приняли крещение, получают возмездие от Бога вседержителя, осуждение на погибель в загробной жизни, а те из них,

которые не крещены, да не имеют помощи ни от Бога, ни от Перуна, да не защитятся они собственными щитами, и да погибнут они от мечей своих, от стрел и от иного своего оружия, и да будут рабами во всю свою загробную жизнь... Если же кто-нибудь из князей или из людей русских, христиан или нехристиан, нарушит то, что написано в хартии этой, – да будет достоин умереть от своего оружия и да будет проклят от Бога и от Перуна за то, что нарушил свою клятву». Это отрывки

из договора Руси и Византии 845 года, который сохранился в одном из летописных списков.

Вчитавшись в выразительные строки памятника истории, мы обнаружим упоминание о безымянном языческом Боге, который – в понимании составителя договора – по значимости равен христианскому Господу. Он распоряжается загробной жизнью и карает преступившего законы смертью от его же собственного оружия.

Русский князь Святослав три десятилетия спустя будет клясться так:

«6479 (971) ... Если же не соблюдем мы чего-либо из сказанного раньше, пусть я и те, кто со мною и подо мною, **будем прокляты от Бога, в которого веруем**, – в Перуна и в Волоса, бога скота ...» И снова говорится о смерти от собственного оружия. Из этого следует, что Бог – не Перун, и не Волос (Велес). В противном случае либо перед именем Волоса не было бы предлога «в», либо говорилось бы о проклятии «от богов».

Кто же Он, этот забытый ныне Бог, и каково его истинное имя?

Прокопий Кесарийский (VI в.) писал о «склавиных и антах», предшественниках восточных славян веками ранее: «Они считают, что один только Бог, творец молний, является владыкой над всем, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды. Судьбы [в смысле «рока». – авт.] они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу; и когда им вот-вот грозит смерть, охваченным ли болезнью или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся, тотчас же принести богу жертву за свою душу, и, избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение им куплено ценой этой жертвы. Они почитают и реки, нимфы, и всяких других демонов, приносят жертвы всем им и при помощи этих жертв производят и гадания».

Прокопий предпочитает говорить о Едином «склавинов и антов» иносказа-

тельно (тогда как язычники Геродот и Плутарх, например, свободно сравнивали богов варварских народов с эллинскими). То есть отнюдь не Громовержец в представлении тогдашних южных славян был высшим божеством их пантеона. Сам Прокопий, будучи очевидцем, посчитал, что сравнивать с Богом Юпитера или Зевса (в поучениях против язычества позднее сопоставляемого с Перуном) неправильно. Тем не менее, он – **Творец, создатель молний и распоряжается посмертной судьбой, карающий за то, что при жизни было сделано не по божьему закону**.

В «Голубиной Книге» сказано: «У нас Белый вольный Свет зачался от Суда Божия...».

Творец и есть, тем самым, высший судья мира, а «тому вещей Боян и первое припевку, смысленый, рече: «Ни хытру, ни горазду, ни пытьцю горазду Суда Божия не минути».

#### СТРИБОГ

Мы считаем, что в русских летописях – в пантеоне князя Владимира – названо вполне конкретное славянское прозвание этого Старого бога – Стрибог. Кто не помнит эпического: «Се ветри, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами на храбрыя полкы Игоревы?»

Впрочем, отсюда вовсе не следует, что сам Стрибог был богом ветров. Но стробы-ветры – его потомки. А он – их древний прародитель, дед.

М. Фасмер и О. Н. Трубачёв считают его имя заимствованием из древнеиранского *Srobaγa* – «возвышенный бог». «Это имя толковалось как исконнослав. «строитель добра» и сблизилось со *strojiti* (см.: строить)... Но от *striti* ожидалось бы *striibogъ*» (Фасмер). Имя «Стрибог» часто пытаются истолковать как «старый бог» – дядя, тятя, отец, старший, опираясь на древнерусское «стрый» – «дядя по отцу». Последнее слово сравнивают с др.-инд. *ṛiṣṣvyaś* – «брат отца, дядя», авест. *tūrya*, лат. *patruus* – «брат отца, дядя», греч. *πάτριος* – то же, д.-в.-н. *futureo* – то же,

*fetiro*, нов.-в.-н. *vetter* – «кузен, двоюродный брат».

Б. А. Рыбаков предполагал, что Стрибог – не столько собственное имя, сколько эпитет, определение единого, верховного божества как отца Вселенной: «Стрибог («бог-отец»)… Род («рождающий») – эти слова могли означать одно патриархальное мужское божество, пришедшее на смену архаичным представлениям о Небесных Владычицах».

У болгар и боснийцев известно поверье, что ветер посылают людям Бог и святой Илья. Хорошо известно, что святой Илья заместил древнеславянского Перуна, связанного с грозой, а значит, и с ветрами. Кто же (или что) тогда «Бог»? Мы считаем, что именно Стрибога, «Старого (старшего) бога», «Бога-отца» позднее стали называть именно Богом. О значимости этого великого бога говорит его место в перечислении языческих кумиров из летописей. Лишь реформа князя Владимира из конъюнктурных соображений отодвинула Стрибога на вторые роли.

Владимир, «…княжа в Киеве и постави кумир на холме вне двора теремного Перуна древяна, а голова его серебряна, а оус злат, и Хорса, и Дажьбога, Стрибога, и Семаргла, и Мокош».

В. Н. Татищев со ссылкой на Мацея Стрыйковского и изъятия из «рускаго древняго летописца» указывает, что у славян были: «1) Перун, грома бог, ему же неугасаемая жертва от дров дубовых, яко у грек и римлян Юпитеру содержана; 2) Стрибо; 3) Мокос, скотов [бог. – авт.]; 4) Хорс; 5) Дидо, богиня брака и любви; 6) ея сын Ладо, или Лело, равный Купиде; 7) Тор; 8) Купало и пр.».

В средневековых поучениях против язычества находим жалобу, что в народе-де «кумирьскую жертву ядять… верують Стрибога, Дажьбога и Переплута, иже вертячеса ему піють в розех». Таким образом, почитание Стрибога продолжалось и много позже официального введения христианства на Руси.

Стрибог – хозяин пространства и неба. Ветры, внуцы Стрибожи, – то, что деятельно заполняет и определяет пространство. Сказки приписывают ветрам всеведение (по крайней мере, проследживается некая связь с судьбой). Всем памятна сказка А. С. Пушкина о спящей царевне и семи богатырях, где королевич Елисей узнает о судьбе своей суженой от Ветра. В мифах многих народов они переносят вести и волю богов. В «Слове о полку…» поход Игоря неудачен и направлен на нарушение порядка и единства как в Русской земле, так и в степи. И Стрибог гневается, через своих внуков предвещая беды, написанные ослушникам «на роду». Его внуки-ветры разгоняют тучи, очищают небо, символически участвуют в борьбе. Они имеют стрелы-молнии и копьё.

Как отмечено в словаре «Славянские древности», ветер – воплощение жизненной силы, дыхания, в славянском мировоззрении связан с жизнью и смертью. С воздухом, духом, ветром славяне соотносили саму жизнь. В апокрифах говорится, что Бог вдыхает в человека душу. Воздух описывали как дыхание, дуновение, ветер. Дуновение же и дыхание связаны с зарождением жизни, животворящим духом: «Душа, представляемая как дыхание, отождествлялась с воздухом, паром, ветром, вихрем». Кстати, по В. В. Колесову: «В разговорной речи Древней Руси *родъ* – рождение, порождение». Испускание же духа – «тут из него и дух вон» – трактовалось как смерть.

В этой связи можно считать, что одним из эпитетов Стрибога является «Род».

### **Род**

Связь Рода с рождением и смертью – вне зависимости от его истинного положения в пантеоне – не вызывает сомнения хотя бы в силу имени. Род «ответствен» за воспроизводство племени и народа и это имя может являться «прозвищем» одной из ипостасей Творца.

Имя **Род** встречается в многочисленных церковных поучениях против вос-

точнославянского язычества с XII по XVII вв.

И. И. Срезневский в числе синонимов слова «род» приводит «геенна, огонь неугасимый». Он же указывает, что это имя божества древних славян.

В Слове Исайи пророка (XII в.) Род и Рожаницы противопоставлены самому библейскому Богу-творцу: «...Служат Богу и волю его творят, а не Роду, ни Роженицам, кумирам суетным...».

Особое положение Рода в славянском пантеоне обосновано Б. А. Рыбаковым. Отталкиваясь от обратного, он сделал широко известный вывод об исключительной роли Рода у славян, опираясь на текст: «...Вседержитель, иже единъ бесмертен и непогибающих творец, дуну бо человеку на лице дух жизни, и бысть человек в душу живу: то ти не Род сидя на воздусех, мечеть на землю груди, и в том ражаются дети... Всем бо есть творец Бог, а не Род» (Слово о вдуновении). Мысль не нова. Она появилась ещё в XIX в., но в полной мере её развил и явил миру академик Б. А. Рыбаков.

«Обожествление Рода вряд ли случайно. Священный смысл божества заключен в его имени, и каким бы ни было это имя, до нас не дошедшее, символично, что табуировавшее его слово было словом *Родъ*. Еще К. Н. Бестужев-Рюмин писал: «Что касается Рода, то нечего искать в нем предка, а надо остановиться на свидетельстве одной рукописи XVI века, приводимой Н. В. Калачевым: «То ти не Род сидя на воздусе мечет на землю груди, и в том рождаются дети». Таким образом, Род не есть олицетворение рода (*gens*), а сам создатель», – указывает В. В. Колесов.

С учётом поминания рядом с Рожаницами Рода можно считать **повелителем или подателем судеб** – не в смысле греческого *fatum* `а, но в смысле славянских представлений о доле-недоле, уделе, удаче и т. п. В поучениях против язычества Род сравнивается со стреловержцем Аполлоном, который, по воззрениям греков, правит как раз в тех ги-

перборейских краях, где обитали праславяне.

#### **ЗАПАДНО-СЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ СТАРОГО БОГА. СЫТИВРАТЬ**

Средневековое поучение «Слово святого Георгия изобретено в толцех о том, како първое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали; то и ныне творят» свидетельствует: «...*Тако и до словен доиде се же слова, и ти начали трапезу ставити Роду и рожаницам перже Перуна бога их. А преже того клали требы утиремь и берегыням. По святом крещении Перуна отринуша, а по Христа Господа Бога нашего яшася, нь и ныня по украинам их моляться проклятому богу их Перуну, Хърсу и Мокоши и вилам, нь то творять акы отдай...*»

Традиционно древних богов сменяет поколение богов более молодых. Это произошло, например, у древних греков, когда поколение Урана (небо) и Кроноса заменили олимпийцы во главе с громовником Зевсом.

В чешском толковом словаре XIII в. «*Mater Verborum*» осталось поминание некоего славянского бога по имени Сытиврать (*Sytivrat*), который сопоставлен с Сатурном, предшествующим Юпитеру, и который был свергнут с Олимпа оружием громовика: *Saturnus. Saturnum pagani illum esse ajunt qui primus ab Olimpo uenit arma Jovis fugiens.*

Имя этого старого бога указывает на функцию власти вращением Света (*syt* – зап.-слав «свет») и посевами, то есть **ведение временами года** и поворотом с тёмной части года на светлую.

Празднование его приходится на 17 декабря и совпадает с «кроналиями или сатурналиями».

#### **ФИННО-КАРЕЛЬСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ НА СТАРОГО БОГА. УККО**

Финно-карельский Укко практически полностью соответствует индоевропейскому представлению о верховном Боге-творце, который у ближайших соседей финнов и карелов, у славян, именовался Богом, Стрибогом или даже Родом (а в Ригведе он выступает под име-

нем грозного стреловежца Рудры, отца ветров-марутов и творца молний).

Уже в самой первой руне поэтического собрания «Калевалы»<sup>1</sup> мы узнаём о том, как Укко посредством ветра и воды зародил в жене своей Ильматар, раздув ей чрево, великого песнопевца Вяйнямёйнена и помог богине при родах. В образе Утки на колене Ильматар Укко свил гнездо и снёс железное яйцо первотворения, из которого произошел весь прочий мир<sup>2</sup>.

Что характерно, от того же ветра понесла и чёрноликая слепая богиня Ловьятар, породив благодаря совету Укко (и при посредстве Лоухи, «Похъёлы<sup>3</sup> хозяйки») девять злых сыновей, несущих беды всем смертным. С большими ухищрениями сам Вяйнямёйнен побеждает их (Руна 45).

Укко, как Единый, **равно поддерживает и созидательное («доброе»), и разрушительное («злое») начала.**

*Укко, тот творец верховный,  
Старец Укко, бог небесный,  
Отделил от неба воду,  
Разделил он воду с сушей;  
Не рождалось лишь железо,  
Не рождалось, не всходило.  
Укко, этот бог верховный,  
Протянул однажды руки  
И потер их друг о дружку  
На своем колене левом:  
Появились три девицы,  
Эти дочери творенья,  
Эти матери железа ...*

Руна 9, 38–49.

В Эдде, как мы знаем, есть похожий сюжет, когда одна нога первосущества Имира зачала с другою его ногою вели-

кана, от которого произошли в том числе и боги.

Укко – «отец небесный, правит туч грозою, облаками управляет», держит «в небесах совет правдивый», «посылает дождь небесный», подобный мёду (Руна 2, 329–338). Он же «древний небожитель, намечает с посох снега, набрасывает с древки пики», по лоб лошадке (именно о том молит Укко сам Вяйнемейни в рунической песне «Сватовство» в традиции рода Перттуненов образца 1877 г.). Укко управляет морозами<sup>4</sup>.

Сама злая Лоухи, чтобы прервать путь Вяйнямёйнена, молит опять-таки верховного бога Укко, признавая его над собой властным:

*Ой ты, Укко, бог верховный,  
Золотой мой царь воздушный,  
Мой серебряный владыка!  
Сделай бурю, непогоду,  
Силу воздуха ты вышли,  
Подними волнение, ветер...*

Руна 42, 367–372.

*Сам он, воздуха властитель.*

Там же, 375.

Вместе с воздухом посредством ветра по древним и средневековым воззрениям вдувается в смертного дух.

Укко откликается и на моление Тёмной Стороны Силы, и на обращение Светлой. По словам бога-кузнеца Ильмаринена, обращающегося к нему за защитой, «всесильный», «всюду славный», «бог верховный» (Руна 43, 200–205), «старец вышний» (Таеватаат), он «правит туч грозою» «отец небесный древний, что беседует сквозь тучи, открывается сквозь воздух» (Руна 12, 280–287).

Да и добрый вековечный певец Вяйнямёйнен сообщает, что ему страшен лишь сам творец Укко – «в погоде властен, он ключи судьбы имеет, не чудо-

<sup>1</sup> Перевод Л. П. Бельского 1888 года.

<sup>2</sup> В финском фольклоре – в текстах рунопевческого рода Перттуненов – встречаются также варианты песен, где Утка сносит яйца на колене самого Вяйнямёйнена, а старец Вяйно нарекает части расколовшего Первойяца именами частей мироздания. Укко же поднимает из пучины морской остров.

<sup>3</sup> Потусторонний мир.

<sup>4</sup> Кстати, это обстоятельство еще раз свидетельствует о вездесущности этого Бога-всдержителя и несовместимости его с представлением об Укко как об эдаком финском Перуне. Перун зимой спит, и даже февральские Громницы – это храп спящего Громовержца.

вищу иметь их, не врагу держать руками». Со слов старого мудрого Вяйнямейнена мы узнаём, что Укко – благой хранитель посевов и урожая от напастей. В руках Укко прижизненное счастье человека и благополучие его рода, а также и конец жизни, то есть смерть (Руна 43, 350–361, 415–449). Связь Укко с тем, что написано на роду, судьбой, а также его забота о непрекращающемся порождении подтверждают нашу мысль, что славянское имя Укко – Род. А подчеркнутая древность этого бога и небесно-воздушная стихия дают нам право провести связь и со Стрибогом. «Сотворил великий ветер, непогоду сделал Укко», – так пелось ещё в первой трети XIX в. в рунах рода Перттуненов

Укко – благой и могучий защитник праведных людей на жизненном их пути от всех напастей (Руна 30, 470–485), «творец небесной тверди» (Руна 26, 524–536). Укко «в высях неба» и «сидит меж туч гремящих», как бог Род на воздухе. Укко карает всё живое, но к нему, как и к грозному Рудре, обращаются за избавлением от мучений и лекарством (Руна 17, 307–308). Укко – целитель, в одной из первых рун Калевалы останавливает кровь из ран Вяйнямейнена и способствует заживлению ран Ильмаринена (Руна 48).

Каждый просит у Укко по своему разумению, потому как он всемогущий. Лемминкяйнену от «всевышнего творца» и «надоблачного создателя» Укко понадобились лыжи, чтоб догнать чудесного лося, а также железный град (Руна 14). Охотникам Укко помогает, рассыпав снега, на которых хорошо виден звериный след. В тридцать шестой руне «Калевалы» глупый и безрассудный сын Калервы, Куллервойнен, совершивший по жизни немало преступного, просит у Укко волшебный меч, и сам же от этого вещего меча находит смерть. Известен эддический сюжет, когда верховный бог германцев Один в обличье «скрытого под маской» Гримнира предсказывает неразумному ярлу

гибель от собственного – ярлова же – меча, что и происходит.

Атрибутом Укко считается «огневой великий лук» (Руна 33, 269–274), и арийский Рудра и славянские стробы «вешущие стрелами» также владели подобным оружием. Стрелы уподобляются либо молниям, либо лучам Света.

Огненный меч – еще один его атрибут (кстати, сильно напоминающий меч древнего огненного великана Суртра, сидящего согласно Эдде на краю Муспельсхейма, разрушителя мира). Только Укко использует свое оружие во творение, он высекает этим мечом искры, чтобы зародить на небе новые месяц и солнце (Руна 47). Когда Ильмаринену и Вяйнямейнену в руне «Рождение огня» понадобился особый нож, Укко скидывает им оружие с небес.

Некоторые энтузиасты уподобляют Укко громовержцу Перуну, что происходит явно от лености ума. Приведённый выше материал свидетельствует об обратном.

Громовержец у индоевропейцев – всегда сравнительно молодой бог, совсем иного поколения, чем древний Боготец, и уж тем более Единый. Точно так же мыслили и финны, громовержец которых носил имя Туури (созвучное с прозвищем германского Тора).

#### **АТРИБУТИКА И ПОЧИТАНИЕ СТАРОГО БОГА У СЛАВЯН**

Проявлением Бога является весь доступный восприятию язычника мир, он же может считаться и главным его храмом. Всё мироздание воздаёт честь ему самим существованием своим и следованием установленными при сотворении путями.

Почитание Старого бога – почитание самую жизнью, стремлением к Ладу, созданием и поддержанием крепкого семейного очага, достойным выполнением своего долга. Сегодня это можно истолковать и как экологически правильные действия, охрану окружающей среды, воздуха как его порождения и проявления.

Считается, что вся совокупность главных богов славян – подобно тому, как она представлена на Збручском идоле – является символическим изображением Всебога.

Особые праздничные дни в честь Старого бога не выделены, о нём надлежит помнить повседневно, а особенно в дни, когда в мир приходит новый человек или потомство животных, вообще рождается нечто новое. То же, видимо, можно сказать и о случаях благополучного разрешения судьбоносных забот, избавления от недоли, неудачи.

Тогда именно и была бы уместна постановка ему в ипостаси Рода с Рожаницами (как символом женского дающего начала) благодарственных треб в виде трапез. Такие трапезы включают даяния от нового урожая или от чего-то «первого».

В поминальные дни почитания предков принято было готовить нечётное количество блюд, ибо нечет принадлежит к иному миру. Явное же благодарение, напротив, должно скорее содержать чётное число жертв.

Его день недели – суббота. Не случайно суббота (Сатурна день) – родительский день, день Сатроса – Сатурна, родителя богов.

#### **ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ СТАРОГО БОГА**

1. Творец мира.
2. Бог пространства.
3. Верховный небесный бог.
4. Родитель богов, в том числе прародитель ветров.
5. Распорядитель жизни и смерти.
6. Ведаёт круговоротом времени, погодой и непогодой, урожаем.
7. Равно поддерживает и созидательное, и разрушительное начала, подает блага, но и посылает несчастья.
8. Создатель молний (стреловержец) как небесного огня, карающий бог.
9. Посмертный судья.
10. Оттеснён на второй план в ходе религиозных реформ.

#### **Библиографический список**

1. Лаврентьевская летопись (ПСРЛ, Т. I). – М.: Языки Русской Культуры, 1997. – 496 с.

2. Ипатьевская летопись (ПСРЛ, Т. II). – М.: Языки Русской Культуры, 1998. – 648 с.

3. Свод древнейших письменных известий о славянах / сост. Л. А. Гиндин, С. А. Иванов, Г. Г. Литаврин. – М., 1994. – Т. 1.

4. Голубиная Книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. – М.: Московский рабочий, 1991.

5. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / М. Фасмер. – М.: Астрель; АСТ, 2003.

6. Трубачёв, О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя / О. Н. Трубачёв. – М.: КомКнига, 2006. – С. 79–81.

7. Гальковский, Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе / Н. М. Гальковский. – Х., 1913 (репр. изд. – М.: Индрик, 2000).

8. Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1981.

9. Гаврилов, Д. Боги славян. Язычество. Традиция / Д. Гаврилов, А. Наговицын. – М.: Рефл-Бук, 2002. – С. 377–382.

10. Колесов, В. В. Древняя Русь: наследие в слове: Человек и слово / В. В. Колесов. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. – С. 24–25.

11. Славянские древности: энциклопедический словарь. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – 358 с.

12. Срезневский, И. И. Словарь древнерусского языка. В 6 т. / И. И. Срезневский. – М.: Книга, 1989.

13. Чешскія глоссы въ Матер Верборум / разборъ А. О. Патеры и дополнительныя замечанія И. И. Срезневскаго. – СПб., 1878. – 152 с. (Приложение к XXXII-му тому Записок Импер. Академіи Наук № 4).

14. Калевала / пер. с фин. Л. П. Бельского. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 480 с.

15. Высек пламя Илмаринен. Антология финского фольклора. – М.: Прогресс, 2000. – С. 15–17, 53.

16. Рода нашего напевы. Избранные песни рунопевческого рода Перттуненов. – Петрозаводск: Карелия, 1985. – С. 20, 106–107, 117, 128, 182.

17. Гаврилов, Д. А. Боги славянского и русского язычества. Общие представления / Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков. – М.: Ганга, 2008.



*И. В. Гордеева*

## **LA REVANCHE DE DIEU: РЕАЛЬНОСТЬ ИЛИ МИФ?**

Статья посвящена изучению проблемы отношения населения к религии в современном мире. Автор делает вывод, что перспективы развития религии в будущем так же, как и ее взаимоотношения с наукой, неоднозначны.

This article is devoted to consideration of problem of people's relation to religion in modern world. The author concludes that both future religion development perspectives and its relation to science are undetermined.

В докладе, подготовленном в 2000 г. Национальным разведывательным советом США и ведущими американскими экспертами в ряде сфер социально-экономического направления, был сформулирован прогноз развития мира в целом и отдельных регионов нашей планеты на период до 2015 г. Обращает на себя внимание тот факт, что среди семи ключевых факторов развития человечества [1, с. 10] религия даже не упоминалась, в то время как наука и технологии оказались на третьем месте по уровню значимости после демографических тенденций и природных ресурсов, опережая мировую экономику, глобализацию и будущие конфликты.

Чем можно объяснить подобное пренебрежительное отношение к одной из важнейших составляющих духовной культуры человечества? Связано ли это с продолжающейся секуляризацией и нарастающим скептицизмом в вопросах веры, по крайней мере, применительно к цивилизации Запада, с незначительным (по сравнению с наукой) влиянием религии на уровень социально-экономического развития информаци-

онного общества, превратившего знания в товар, имеющий конкретную финансовую ценность, или, быть может, с желанием проявить толерантность в вопросах веры и не вызывать негативной реакции у представителей ортодоксального направления религиозных конфессий (в первую очередь, ислама)? В данном случае автор не берется выступать в качестве компетентного специалиста по материалам конкретной публикации, но считает своим долгом отметить, что именно взаимоотношения религии и науки, вечных оппонентов и краткосрочных союзников, определяют и, очевидно, еще длительное время будут определять как настоящее, так и грядущее положение религии в глобализирующемся мире.

Прежде чем приступить к оценке роли, функций, характерных особенностей, сходства и отличий религии и науки, рассмотрим различные точки зрения на положение религии в современном мире и в России. Следует сразу отметить, что мнения на данную тему высказываются нередко диаметрально противоположные. Так, например, С. Хан-

тингтон, автор нашумевшей в начале 1990-х гг. работы «Столкновение цивилизаций», отмечает, что относительная сила мировых религий до конца XX в. практически не изменилась, в то время как число неверующих в мире возросло с 0,2 % в 1900 г. до 20,9 % в 1980 г [2, с. 88–89]. В тоже время он предрекает la revanche de Dieu, когда «курс на секуляризацию и замирение с атеизмом «развернулся» в обратную сторону» [с. 139]. Автор отмечает, что «вездесущность и важность религии особенно четко проявились в бывших коммунистических странах, ... религиозное возрождение пронеслось по этим странам от Албании до Вьетнама. В России произошло возрождение православия. В 1994 году 30 % россиян в возрасте 25 лет сказали, что они переключились с атеизма на веру в Бога. В российских городах ... звон церковных колоколов вновь наполнил воздух. Церкви стали самыми людными местами в городе. Одновременно с возрождением православия в славянских республиках Исламское возрождение охватило Центральную Азию». Хантингтон делает вывод: «В России религиозное возрождение является результатом «страстного желания обрести идентичность, которую может дать лишь православная церковь, единственная неразрывная связь с российской 1 000-летней историей, в то время как в мусульманских республиках возрождение аналогично является результатом самого мощного стремления в Центральной Азии: утвердить те идентичности, которые в течение десятилетий подавляла Москва» [с. 140–143]. Автор не ограничивается констатацией возрождения интереса к ортодоксальным религиям в бывших странах социалистического лагеря, но выявляет, как ему кажется, общемировую тенденцию: «В более широком смысле религиозное возрождение во всем мире – это реакция на атеизм, моральный релятивизм и потворство своим слабостям, а, кроме того, утверждение ценностей порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и людской

солидарности», которые, с точки зрения политолога, очевидно, не совместимы с материалистическим мировоззрением. Полемизируя с Хантингтоном, С. Переслегин [там же, с. 597–598] отмечает, что «едва ли 10 % населения России серьезно относятся к религии, и вряд ли более 1 % из числа «относящихся» способны внятно объяснить, чем православные отличаются от католиков». От себя (И. Г.) автор данного исследования может добавить, что в 2000 г. в Успенской церкви г. Иркутска ей пришлось прочитать предназначенный для прихожан текст следующего содержания: «У католиков – Папа, у мусульман – Магомет и только у православных – Иисус Христос, истинный Бог» (комментарии излишни!).

Косвенным подтверждением сомнительной религиозности новообращенных из числа бывших атеистов могут служить данные социологического исследования на примере Интернет-ресурса «Livejournal» по распределению интересов религиозного характера среди русскоязычных пользователей: разделы «Буддизм» и «Эзотерика» привлекают больше посетителей, нежели «Православие», «Библия» и «Христианство». При этом аудитория «православного сообщества» в основном представлена молодежью до 25 лет, студентами или людьми, не имеющими высшего образования. Пользователи разделов буддийской направленности отличались более высоким возрастным и образовательным уровнем – многие имеют более одного высшего образования. М. Н. Эпштейн называет современное состояние постатеизма «бедной религией» [3, с. 159]: «Человек ищет веры – а находит вокруг одни только вероисповедания... Заметьте, что из атеизма сейчас уходит гораздо больше людей, чем приходит в храмы. Именно безверие советских лет сформировало такой тип современного человека, про которого нельзя сказать ни «православный», ни «иудей», ни «мусульманин» – но просто «верующий». Подобная точка зрения

подтверждается исследованиями, проведенными автором данной работы (И. Г.) среди студентов первого курса Уральского государственного экономического университета. Среди ответов на вопросы, посвященные отношению молодежи к религии, наиболее распространенными являлись следующие: «Мне кажется, что молодежь более склонна к убеждению о несуществовании Бога и Дьявола, ада и рая, ведь в современном мире, веке нанотехнологий и научного прогресса, несовместимые с научным мировоззрением взгляды и представления, основанные на убеждениях в существовании божественных сил, управляющих миром, как-то глупы и нелогичны... Отношение к религии стало проще. Сейчас редко встретишь юношу или девушку, которые постятся или ходят в церковь каждые выходные, или хотя бы знают церковные праздники. Это говорит о том, что люди, особенно молодое и современное поколение, относятся к религии менее серьезно, нежели даже наши родители. У молодежи нет потребности отмаливать грехи или ставить свечки по разным поводам, единицы верят в жизнь после смерти, и множество других вещей явно показывают отношение молодежи к религии». Другой респондент отмечает: «Несмотря на то, что мои родители были воспитаны в глубоко верующих семьях, привить мне веру в Бога они не смогли. Хотя я интересовалась развитием религии в нашей стране, я не придерживаюсь ни одной из них вследствие того, что у меня сформирован реалистичный взгляд на мир, который не позволяет мне верить в то, что не доказано наукой. Но, как и многие, я разделяю основные нравственные принципы, такие как: любовь, доброта, терпимость, сострадание, патриотизм, соблюдение семейных традиций и пр. Мне кажется, во «внеисповедальном» состоянии по-прежнему остается подавляющее большинство людей». Мнение опрошенных студентов подтверждается и статистическими данными: «Социоло-

гические исследования религиозности показывают, что среди тех, кто считает себя верующими, значительная часть или даже большинство относится к конфессиональным пассивным верующим. Так, опросы студентов, проведенные кафедрой психологии и социологии Санкт-Петербургского университета путей сообщения, свидетельствуют, что к верующим причисляют себя 30–50 %, но регулярно совершают молитвы и посещают церковь менее 1 %» [4, с. 28]. М. Н. Ефименко [5, с. 507] констатирует: «Посещение церквей, соблюдение обрядов в советский период были отрывочными, не носили массовый характер и сами по себе не включали человека в церковную жизнь, знакомили с православной традицией в минимальной степени. Поэтому можно утверждать, что значительная часть россиян, объявивших о своей конфессиональной принадлежности в начале 90-х гг. XX в., последовательными верующими не являются».

А. Мень, анализируя распространение «массового атеизма» в XX веке, выделяет следующие причины:

1. Христианство оказалось в эпицентре урбанизации, которая нанесла тяжелый урон духовным ценностям и нравственному состоянию общества. «Этот ураган не достиг в полной мере народов, исповедующих ислам и другие религии. Основная тяжесть удара пришла на христиан».

2. Ошибки руководителей церкви, извращение подлинного духа религии.

3. «Плоская «духовная буржуазность» (Н. Бердяев), зародившаяся в древнем мире и наиболее ярко выраженная в эпоху Ренессанса», когда «западный мир не устоял перед соблазном языческого гуманизма. Человек как «мера всех вещей» был возведен в ранг божества, его разум был объявлен высшим судьей в глубочайших вопросах бытия» [6, с. 17–18].

Известный богослов отмечал, что «нынешний атеизм не какая-то принципиально новая ступень сознания, но

вскрытие реального соотношения духовных уровней в обществе. На Западе многие представители церкви жалуются на то, что храмы пустуют, однако при этом они забывают, что куда хуже, если храмы полны, но пустуют сердца» [там же, с. 20]. В то же время он приводит данные, согласно которым «верующими в наши дни считают себя почти 90 % населения Земли» [там же, с. 21]. «В США, где погоня за комфортом уже стала угрозой для духовных ценностей, неожиданно возникло широкое движение обратившейся к Евангелию молодежи, движение, получившее название «Иисусовой революции». В Европе христианская община Тэзе привлекает к себе сотни тысяч молодых людей из разных стран... В Африке и Азии множится число новых течений и проповедников... О многом свидетельствует и судьба Библии в современном мире. Не только астрономические цифры ее тиражей, комментированные и иллюстрированные издания, не только популярность библейских тем в музыке, на экране и на телевидении говорят о ее неумирающей притягательности, об этом говорят сотни новых исследований и книг, появившихся в результате небывалого прежде расцвета библейской науки» [там же, с. 24]. Подобные утверждения находят поддержку и у ряда других исследователей: «В настоящее время во всем мире число религиозных людей превышает 90 %» [7, с. 148] (как мы можем видеть, эти сведения даже более оптимистичны, чем приведенные А. Менем. – *И. Г.*).

Профессор З. И. Левин [8, с. 125–127], напротив, отмечает, что «под влиянием глобализации... растет безразличие к религии... Религия перестала служить идейным стержнем общественного бытия. Ее предписания, как и другие традиционные нормы, утратили роль единственного или главного регулятора отношений между людьми. Из абсолютно важных для общества факторов они все больше превращаются в относительно значимые. Это общеми-

ровая тенденция: глобализация завершает низведение религии с уровня регулятора общественных отношений в традиционном социуме на уровень личного сознания – в современном. Даже в западном мире в наш практичный век религиозная вера все больше утрачивает роль морально-этического руководства и основы культурной идентичности». Однако наблюдается и диаметрально противоположная тенденция: «несмотря на все успехи секуляризма повсюду в мире отмечается чуть ли не взрывное проявление тяги людей к религии. Это показатель кризисного состояния общественного сознания. Это реакция масс на модернизацию, секуляризацию и глобализм. В кризисные моменты истории религиозность возрастает, а приверженность религиозной общине становится как никогда, социально значимой... В условиях кризиса национально-гражданской идентичности в России, утратившей историческую перспективу после краха советской модели строительства социализма, в стране произошла политизация религии и бурное возрождение активности религиозных организаций. Согласно социологическим обследованиям, 88 % опрошенных еще недавно атеистического общества идентифицируют себя с какой-либо религией, хотя лишь 44 % объявляют себя верующими (обратим внимание на значительные расхождения в данных по результатам различных опросов! – *И. Г.*) Современный этнический русский может быть индифферентен в вопросах религии, но числит себя православным, т. е. членом социальной группы, одним из основных идентификаторов которой считается православие как элемент традиционной русской культуры... Казачество, провозглашающее себя опорой православия на Северном Кавказе, по видимому, рассматривает православие как элемент народной традиции, как шашки или шаровары... Русские в Прибалтике демонстрируют более массовую приверженность православию, чем русские в России». Таким образом, можно

говорить не столько о возрождении религиозного сознания, сколько о стремлении сохранить свою национально-этническую идентичность. Подобной точки зрения придерживается и А. В. Гулыга [9, с. 54]: «У нас церковь долгое время подвергалась гонениям. Окруженная ореолом мученичества, она вызывала симпатии. «Запретный плод сладок». Когда запреты падают, все бросаются к нему. Но в данном случае не только из любопытства, не только в знак протеста против казенной идеологии, а прежде всего – в поисках идеала».

В то же время в статистических данных, анализирующих численность приверженцев различных конфессий на Земле в начале XXI в. [4, с. 33–34], численность атеистов превышает упоминавшиеся ранее данные и составляет в целом около 16 % всего человечества. Кроме того, исследователи также отмечают разноречивость имеющихся в литературе сведений о распространенности религий и конфессиональной принадлежности людей. Совершенно справедливо констатируется, что «в религиозных изданиях число «своих» верующих часто преувеличивается. При социологических опросах ... многие люди называют себя верующими, но при этом обнаруживается, что они не знают основ вероучения и не выполняют даже самых элементарных церковных ритуалов». В этой же работе приводится высказывание Архиепископа Львовского и Галицкого Августина [с. 52]: «Важнейшей вехой нашего времени с полным основанием можно назвать сужение влияния традиционных религий в обществе и на общество. Это поистине эпохальное явление сегодня именуют секуляризацией, и оно имеет европейское происхождение. Секуляризация – это освобождение мира от религиозного самопонимания и разрушение религиозной системы самовосприятия. Секуляризация открыто не проявляется как борьба с религией, но она теснит ее и релятивизирует религиозную картину мира и тем самым обезоруживает». Христианский философ

Н. Струве отмечает [цит. по: 4, с. 53]: «Дехристианизация в России, где веру топтали в открытую, и на Западе, где процесс размывания христианства шел подспудно, привела к более или менее одинаковому итогу: в церковь ходят около 5 % населения. Дело не только в росте числа неверующих, но и в уменьшении роли, которую играет вера в сознании верующих, в их духовной жизни и поведении. У значительного числа тех, кто считает себя верующими, религиозность сводится к привычке изредка выполнять кое-какие религиозные ритуалы, относясь к ним при этом просто как к народному обычаю... Данные исследований показывают, что интенсивность веры обратно пропорциональна уровню образования (отметим этот факт. – И. Г.), а отсутствие ее значительно чаще встречается среди образованных людей».

Очевидно, что многим профессиональным теологам ситуация представляется еще более драматичной. «Особенно тяжело говорить о религиозном сознании сегодня, когда половина человечества воинственно атеистична, другая же – пассивно материалистична. Идеалы, предлагаемые лидерами государств и сообществ, колеблются между американской мечтой и социалистической утопией, между тем как ни в том, ни в другом нет места религиозному сознанию и его идеалу. Ему нет места даже там, где, казалось бы, он должен занимать господствующее положение – в религиозных сообществах» [10, с. 23]. «Детская вера с невероятной легкостью разрушается, столкнувшись с упрощенческим наукообразием... Вместо религии молодежь получила мягкую форму околонучной литературы... Одним из значительных процессов, идущих в современном мире, является империалистическое наступление терминологии рационализма, науки и индивидуализма... Более того, внутри самого богословия наблюдается кризис авторитета христианства... Последствия периода Просвещения необратимы, и уже ни

Священное Писание, ни традиции богослужения не могут более сами свидетельствовать о своей собственной подлинности и священной природе...» [11, с. 13]. «Самым незавидным оказалось положение религии: будучи первой, она стала последней. По отношению к науке религия была аттестована как фантастическое отражение господствующих над людьми внешних сил. По отношению к философии она оказалась идеалистическим мировоззрением весьма реакционного содержания, отвлекающим человечество от активной деятельности по преобразованию мира» [12, с. 301]. Диакон А. Кураев с тревогой отмечает, что «весь мир, некогда бывший христианским, бурлит, ежегодно выплескивая из котла своих религиозных поисков сотни новых сект и тысячи книг внезапно появившихся «учителей», «гуру», «контактеров», «чудотворцев», «пророков» и просто «живых богов» [13, с. 122].

«Количественный и качественный рост атеизма» и безбожия отмечают и светские исследователи. «Треть наших современников в той или иной мере разделяет атеистическое мировоззрение... Катастрофически уменьшается количество верующих: костелы, церкви, мечети, пагоды, синагоги пустеют; в личной жизни верующего религия вытесняется на периферию его духовных интересов... Франция – одна из самых секуляризованных европейских стран, и отступление от веры в ней с каждым годом усиливается. На воскресной мессе в парижском соборе Нотр-Дам – не более 12–15 прихожан. Религия почти никого не интересует. В восточных областях Германии переданные церкви здания кирх в срочном порядке переоборудуются и продаются под кафе и прочие увеселительные заведения, так как служить мессы в них попросту не для кого. Для христианства утеряны целые страны и регионы с традиционным католическим вероисповеданием – Испания, Франция, Латинская Америка. Церковное строение, как дом с проху-

дившейся крышей, стало столь стремительно размываться и разрушаться, что под угрозой оказались самые основы веры – многие из епископов сегодня не разделяют основных догматов католической Церкви в частности, открыто высказываясь против почитания Божией Матери...» [14, с. 2]. В то же время П. Куртц [15, с. 7–8] отмечает рост клерикальных настроений в США: «Мы в Соединенных Штатах проходим в настоящее время период обострения религиозных настроений. По-видимому, у нас зарождается новая спиритуалистическая парадигма, противостоящая как научному, так и методологическому натурализму. В этом отношении США представляют собой некую аномалию, особенно по контрасту с упадком религиозной веры в Европе. Последние статистические данные по вопросам веры в европейских странах и даже в Японии показывают, что уровень религиозности теистического толка, как и приверженности традиционным культовым практикам в них существенно снизился, – и притом эти глубоко светские общества являют собой пример нравственного порядка и куда менее жестоки, чем Соединенные Штаты». Эта же тенденция отражена в работе Ф. Фукуямы «Наше постчеловеческое будущее» [16, с. 131]: «Пару поколений назад многие специалисты... считали, что модернизация с необходимостью влечет за собой секуляризацию. Но так дело пошло только в Западной Европе; в Северной Америке и в Азии не наблюдалось неизбежного упадка религиозности с ростом образования и научного сознания». Таким образом, можно констатировать, что вопрос о снижении или возрастании роли и влияния религии в современном мире окончательно не решен, и те или иные высказывания во многом определяются позицией конкретного автора и, в значительной степени, субъективны. Завершить этот предварительный обзор имеющейся в нашем распоряжении информации хотелось бы мнением Д. Е. Фурмана [цит. по: 17, с. 226]:

«Мне кажется, что в нашем теперешнем интеллигентском религиозном движении есть та же двойственность, какая была в дореволюционном движении к атеизму. С одной стороны, это движение от принудительно навязываемого мировоззрения к свободе. Но в нем есть и другая сторона. В нем есть и элемент движения от одной жесткой и нетерпимой идеологии к другой, зачастую тоже жесткой и нетерпимой».

Исчезнет ли религия совсем, как это предрекали философы-материалисты еще в XVIII–XIX вв., уступив место исключительно рационально обоснованному материализму, сохранится ли она в традиционной форме, перейдя от конфликта с научным мировоззрением к благотворному диалогу с последним, трансформируется ли под влиянием науки или вместе с ней в нечто, более соответствующее эпохе постмодернизма? Следует сразу оговориться, что автор ни в коей мере не претендует на стопроцентный охват всевозможных концепций, но считает для себя возможным выделить четыре основных сценария развития религии в будущем:

1. Пессимистический сценарий, согласно которому религия в традиционном смысле этого слова исчезнет в ближайшем будущем как исчерпавшая себя и устаревшая система взглядов на мир и место человека в нем. Место религии займут исключительно «здоровый смысл» и материалистическое атеистическое мировоззрение.

2. Традиционные религиозные конфессии сохранятся и в значительной мере «отвоюют свои позиции», а традиционная конфронтация с наукой уступит место сотрудничеству по ряду направлений (защита окружающей среды, здоровья человека и нравственного состояния общества и пр.).

3. Традиционные религии и наука в классическом смысле этого слова прекратят свое существование, уступив место оккультным, мистико-эзотерическим учениям, выполняющим одновременно функции эрзац-религии и квазинауки.

4. Традиционные религии постепенно трансформируются в некую новую систему верований, соответствующую реалиям современного информационного общества, сочетающую в себе некоторые достижения науки, мистические практики восточных учений, виртуальную реальность и представления о Боге как «информационном поле Вселенной» (скорее имманентном, нежели трансцендентном миру).

**Библиографический список:**

1. Глобальные тенденции развития человечества до 2015 года / пер. с англ. М. Леоновича. – Екатеринбург: У-Фактория, 2002.
2. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: Изд-во «АСТ», 2003.
3. Эпштейн, М. П. Постатеизм или бедная религия / М. П. Эпштейн // Октябрь. – № 9. – 1996.
4. Ильин, В. В. Религиоведение / В. В. Ильин, А. С. Кармин, Н. В. Носович. – СПб.: Питер, 2008.
5. Ефименко, М. Н. Русский религиозный характер и особенности самоидентификации / М. Н. Ефименко // Материалы межд. научно-практ. конф. «Философия. Культура. Гуманизм: история и современность». – Оренбург, 2006.
6. Мень, А. Магизм и единобожие / А. Мень. – М.: Изд-во «ЭКСМО», 2005.
7. Андрушко, В. Т. Религия как фактор духовно-нравственного воспитания / В. Т. Андрушко, О. В. Огирко // Материалы международной конференции «Духовно-нравственное воспитание: теория и практика». – Уфа, 2007. – С. 137–155.
8. Левин, З. И. Восток: идентичность и глобализация / З. И. Левин. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2007.
9. Гулыга, А. В. Русская идея и ее творцы / А. В. Гулыга. – М.: ЭКСМО, 2003.
10. Богин, И. Бог. Вселенная. Смысл / И. Богин. – М.: Беловодье, 2000.
11. Пикок, А. Богословие в век науки / А. Пикок. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
12. Шкода, В. В. Теологический пересмотр / В. В. Шкода // Наука и богословие: антропологическая перспектива. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.

13. А. Дары и анафемы: что христианство принесло в мир. – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2001.

14. Дулуман, Е. Международное атеистическое движение / Е. Дулуман // Здра-  
вый смысл. – 2000. – № 15.

15. Куртц, П. Границы скептического  
исследования / П. Куртц // Здра-  
вый смысл. – 2004. – № 33.

16. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое  
будущее / Ф. Фукуяма. – М.: Изд-во «АСТ»,  
2004.

17. Поликарпов, В. С. Феномен человека  
– вчера и завтра / В. С. Поликарпов. – Рос-  
тов-на-Дону: Феникс, 1996.



**И. А. Кребель**



**Н. А. Янкова**

## РАЦИОНАЛЬНОСТЬ – ОСВОБОЖДЕННОЕ СЛОВО (В МИФОПОЭТИКЕ М. ЦВЕТАЕВОЙ)

Задача поэта для М. Цветаевой – посредством языка, слова дойти до сущности. Так, язык есть путь, ландшафтом которого являет себя рациональность. Рациональность есть сугубо лингвистический феномен, т. е. феномен, зависимый от координат, проясняющих сущность языка. В качестве таких координат М. Цветаевой принимается *опыт грани, опыт смысловой пустоты* таких безусловных (самопроизвольных) реалий, как смерть, тоска, любовь, благо и пр.

The main task for M. Tsvetaeva is by means of language, by means of word to get to the essence. So, the language is the way through the landscape of rationality. Rationality is taken as a strictly linguistic phenomenon, that depends on dimensions clearing the essence of language. In the role of these dimensions M. Tsvetaeva takes the experience of verge, the experience of sensual emptiness of such pieces of reality as death, depression, love, good and others.

Поэт – издалика заводит речь,  
Поэта – далеко заводит речь.  
*М. Цветаева.*

Русский Серебряный век ставит под подозрение схематизм философской рефлексии, определение отечественной мысли только в качестве православно-религиозного дискурса. Эпоха начала XX века поэтическим жестом возвращает философствованию его изначальную (фиксируемую греческим языком) семантику. Так, эстетический опыт М. Цветаевой (как и М. Волошина, и О. Мандельштама, и М. Кузмина) заставляет задуматься о специфической версии философствования, которая разворачивает себя в поэтическом опыте: стих, жест пробуждают мысль, дают ей толчок. Поэты работают в единой эстетической плоскости, в которой поэзия,

проза – взаимозависимые вещи, наводящие на вопрос о границах, отделяющих философскую рефлексию от других эстетических форм; иными словами, эстетика Серебряного века либо раздвигает эти границы, либо устраняет их вовсе. Причем поэзия здесь доминирует настолько, насколько философия нуждается в адекватном способе рациональности, в свежих словоформах, фиксирующих мысль и лингвистические пути ее движения. Если *заходит речь* о явлении, о его сущности, свободной от канонных рефлексивных форм, то поэтический опыт открывает лингвистическую возможность мысли сбываться. Мысль в космогонии Цветаевой – «небо», «дух», слово – «земля», «душа» (граница между «землей» и «небом» условна, через слово можно достичь «неба» – смысла более высокого, отвлечен-

ного от клише, порядка – или оставаться в неговорящей, окостеневшей смысловой форме); поэт же – тот, кто сводит «небо» и «землю», *дает слово мысли*, задает такие лингвистические пути (за счет синтаксических сдвигов), на которых бы языковой опыт и опыт экзистенциального порядка совпадали.

Надо сказать, что сегодня уже не представляется возможным проводить аналитику мысли М. Цветаевой, не привлекая интерпретативные конструкции И. Бродского, который обращал внимание больше на синтаксическую сторону цветаевской поэтики, в отличие от толкований М. Гаспарова, ставившего акцент на метафорической канве творчества поэта.

Итак, если обратить внимание на синтаксическую сторону мифопоэтики М. Цветаевой, то обнаруживает себя специфическая рациональность, развернутая поэтом, т. е. такой способ мышления, при котором логические схемы и смысловые каноны теряют точку опоры и отступают на второй план. В мифопоэтике М. Цветаевой слово получает освобождение из собственно языковой драмы: из неадекватности языкового опыта опыту экзистенциальному. Драматизм как стимул освобождения языка работает не только в цветаевском «Новогоднем», но выступает сущностным стержнем всей ее эстетики. При том, что напряжение этому драматизму сообщает вовсе не то, что этот разлад, несоответствие *не мыслимо*, скорее, напротив, то, что оно *мыслимо*. Поэзия – способ осуществления поиска слова, адекватного масштабу такого мышления, которое производится из разрыва означаемого и означающего, из несоответствия культурально заданного, приемлемого слова и опыта бытия. Поэт заново восстанавливает нарушенное равновесие, и поэтому для М. Цветаевой миссия поэта состоит в том, что он *со смыслового нуля* организует мир: «Вся пресловутая «фантазия» поэтов – не что иное, как точность наблюдения и передачи. Всё существует с начала века,

но не всё – так – названо. – Дело поэта – заново крестить мир», давать имена вещам, определять за ними место в мироздании, их значимость, ценность – из этого дела проступают контуры рациональности. Эта рациональность одновременно выступает и *рациональностью мифа – логикой мифа*, в которой смысловые узлы, связи и отношения восприняты поэтом из собственной ценностной иерархии, для Цветаевой – из опыта, отпущенного на свободу языка. Здесь проживаемый, осмысливаемый, фиксируемый словом мир и миф совпадают. Из ситуации «края» смыслы вещей становятся проблематичны.

Можно сказать так: обостренный лингвистический драматизм – стержень последовательно восстанавливаемой рациональности, которая отлична от привычных рациональных констант (или того, что под ними принято воспринимать), в которой все смысложизненные установки «повернуты в обратную сторону», точка отсчета рациональности фиксируется «на краю» (мира, жизни и прочих положительных реалий). В то же время, «назвать Цветаеву поэтом крайностей нельзя хотя бы потому, что крайность (дедуктивная, эмоциональная, лингвистическая) – это всего лишь место, где для нее стихотворение начинается» [1, с. 145], место, с которого начинается рефлексия. Часто языковая специфика Цветаевой фиксируется через фонетические категории – такие категориесоотношения, которые позволяют вплотную приблизиться к сущности ее языка мысли. По этому случаю А. Ахматова характеризует поэтику Цветаевой поэтикой «верхнего *до*» – верхнего звука октавы, на котором обычно повествовательные вещи заканчиваются или к которому они восходят, Цветаева же с него начинается. Это «верхнее *до*» одновременно совпадает и с напряжением мысли, и с тем верхним местом, откуда берет свою оценку (ценность) мир. В то же время «верхнее *до*» открывает перспективу звуковой палитры – к тем рядам мысли (звука), которые не зафиксирова-

ны «нормальной клавиатурой». Язык, слово, разъятые до звука, суть «средство передвижения, ландшафт, мелькающий в окне, а не передвижения этого цель» [1, с. 146]. Задача поэта для М. Цветаевой – посредством языка, слова дойти до сущности. Так, язык есть путь, ландшафтом которого являет себя рациональность. Получается, что рациональность есть сугубо лингвистический феномен, т. е. феномен, зависимый от координат, проясняющих сущность языка. В качестве таких координат М. Цветаевой принимается *опыт грани, опыт смысловой пустоты* таких безусловных (самопроизвольных) реалий, как смерть, тоска, любовь, благо и пр. Потому специфика рациональных форм предполагает специфику поэтического языка (языка поэта, фиксирующего мысль). Можно сказать, что это не рациональность, выстроенная по законам формально-логических отношений, это специфическая – поэтическая – рациональность, обнаруживающая себя на всех лингвистических (логических) уровнях: семантическом, синтаксическом, прагматическом.

Ratio, образ мысли выстраивается звуком, звуком достигается выход за очерченные границы пространственно-временных координат, звук же дает возможность воспринять эти границы как условные, культурально заданные: «искусство, поэзия в особенности, тем и отличается от всякой формы психической деятельности, что в нем все – форма, содержание и самый дух произведения – подбираются на слух» [1, с. 150], потому-то «рациональная деятельность – отбор, селекция – доверены слуху, или (выражаясь более громоздко, но и более точно) сфокусированы в слух» [1, с. 150]. На слух отбираются адекватные мысли значения слова (звука), пролагаются пути лингвистического претворения мысли, уплотнения ее в языковую оболочку. Смысл – плотность мысли – достигается из повествовательной формы, которая выстраивается за счет со вмещения разных смысловых пластов. В этом отношении поэтика Цветаевой

напоминает *диалектику* в ее исконном значении – форму вопрошания, развитую Сократом, Платоном. В цветаевской версии диалектики смысл ведет беседу (диалог) со смыслом, со звуком: здесь поэт – тот, «кто *спрашивает* с парты» («Поэт») – «Цветаева все время как бы борется с авторитетностью поэтической речи, все время старается освободить свой стих от контуров» [1, с. 155], уточняя, переспрашивая себя же и выстраивающееся повествование, привлекая оговорки, отступления, сводя разноконтекстуальные (разномасштабные в этимологии и коммуникации) лексические единицы в одну повествовательную плоскость. Такой прием характерен не только для поэтического развития сюжета, но и для прозы: здесь диалектика – такой способ повествования, при котором слово расплавляется до пластичной субстанции, которая только и может *навести* на мысль (разъятое слово – путеводитель смысла) и при помощи которой живая мысль (еще не застывшая в приемлемой форме) может быть воспринята и осуществлена. Но словесная пластика (какую бы динамику она не обретала) уже капсулирует мысль, камуфлирует силу напряжения, с которой поэт достигал этой формы. В плане обретения мысли важен не результат – процесс, потому поэт –

*Тот, чьи следы – всегда простыли,  
Тот поезд, на который все  
Опаздывают... –*

Следы поэта, переводящего мысль «оттуда» «сюда», равно как и самой мысли – «всегда простыли».

Вокальность текста, его диалектичность позволяют вывести отношение к реальности, возвести его в ранг идиомы (в «Новогоднем»):

*Тсс... Оговорила. По привычке.  
Жизнь и смерть давно беру в кавычки,  
Как заведомо-пустые сплеты...  
Жизнь и смерть произношу с усмешкой  
Скрытою...*

В стихотворении привычка устраняется, причем фиксируется как сам процесс действия «по привычке», так и процесс освобождения от нее, ухода в сторону. Так, *явная (явленная)* в языке и закреплённая в его словаре реальность – «заведомо пустые сплеты» – такие рациональные сплетения, при помощи которых добраться до сути – процесс затруднительный, – «жизнь» и «смерть» – явления, требующие концентрации усилий по постижению собственного сущностного смысла, а лингвистическое их разъединение, противопоставление только отводит в сторону от подлинной реальности; это «неудачная попытка языка приспособиться к явлению... попытка, явление это унижающая тем смыслом, который обычно в эти слова вкладывается» [1, с. 160]. Смерть, как и любовь, счастье, совесть, – феномен, заведомо не уместимый в готовые языковые оковы, требующий еще и опыта столкновения, вовлеченности, из которого (при условии которого) выплавляются смысловые контуры этого явления: явное в слове – заведомо пустое. Потому явное (явленное) поэтом не принимается: за счет смысловой деструкции, посредством диалектики – специфическим способом вопрошания (кого? – очевидно – самого себя как поэта – языка) о подлинности вещей – поэт отстраняется от действительности, от того, что уже есть – от статики, сообщает динамику самим вещам («Поэт – тот, для кого каждое слово не конец, а начало мысли» [1, с. 186]). Стих подчинен физиологии дыхания: ритм сердца, дыхания совпадает с ритмом строф, рифмуется слова-мыслеформы. Текст вбирает в себя и физиологию поэта, и физиологию языка, воспроизводя (формируя) специфическую топографию мысли, из которой открывается перспектива смысла, а вещи сопротивляются своим привычным значениям. Поэт формирует такое лингвистическое пространство, в котором становятся очевидными *равно-сущностные* отношения (*сущность* реальности и *сущность* человека совпа-

дают), которых в явном виде *еще (уже)* нет, но которым следует быть – в противном случае мир теряет точку опоры. Так, поэт восстанавливает архаический порядок, обналичивает сущностные скрепы космоса, но точка опоры реальности обнаруживается не в явном, не в том, что поддается фиксации предметным словом (из традиции – «так названа вещь», поэта беспокоит вопрос, *почему* она так названа, из каких оснований), но в том, что пребывает за границей монументальных словесных форм, положительных явлений (жизни, счастья, реальности и пр.). Реалии, противоположные положительным – смерть, беда, сон, – открывают перспективу рациональности, отстаиваются поэтом как космогонические звенья, которых следует не избегать, но останавливать их смысловые клише, и через такие смысловые остановки-паузы разоблачать пустоту автоматических слов, бессодержательность словоформ, маркирующих сущностно значимые вещи. Смерть, беда, сон – смысловые вакуумы, не поддающиеся понятийным определениям, прямой предикации, но фиксирующие сопротивление поэта привычному языку и сотканному им миру. Смысловые вакуумы открывают перспективу миру – М. Цветаева говорит: «нужно расслабиться и позволить явлению тебя раздавить, и если после этого ты найдешь силы подняться, то тогда тебе уже ничего не может быть страшно». Освобождение от страха границ, страха перехода в лингвистическое небытие открывает такие пути мысли, которые *страхом* (смерти, общественного мнения и т. п.) были заблокированы. Освобождение от страха освобождает от смысловых блоков и дает возможность увидеть то, что рациональность, закреплённая за формально-логическим способом мысли, подкреплена и страхом границ, лингвистического небытия. Надо сказать, что текст есть явление в том числе и психо-физиологического порядка: психоделическая конструкция, открывающая сущностное единство ре-

альности и человека, сводящая их в единый топос мысли. Так, лингвистические пустоты, на определении которых формальная логика сбивается, воспринимаются поэтом той твердью, которая открывает перспективу рациональности, задает ей меру.

И. Бродский дает рациональность через «отбор, селекцию», в то же время ratio – еще и сам путь, по которому мысль осуществляет свое движение посредством отобранных поэтом лингвистических единиц – остановок смысла. В фиксации сущностной стороны реальности (того, что «сокрыто костями») Цветаева, отталкиваясь от готовых смысловых схем, актуализирует то, что ускользает за грань называния – само напряжение ускользающего смысла, опыт которого уже есть, но которое словесной фиксации еще не поддается.

Рациональность пресуществляется за счет противоположных реальному феноменов – несуществующее, фантазия, вымысел, сновидение, «тот свет», – проступающих часто через «простые места» смысла, позволяющих воспринять «день без числа», «жизнь без чехла» («Поэма заставы»), «конец Вселенной», пространство «рая» («Новогоднее»). Цветаева обращает себя к более архаическим сюжетам «того света», чем христианские – к древнеславянским. В «Новогоднем», обращаясь к Рильке и пытаясь осмыслить смерть родного, сущностно близкого человека – поэта, она говорит:

*Связь кровная у нас с тем светом:  
На Руси бывал – тот свет на этом  
Зрел.*

Поэт – уже между, всегда в точке напряжения «этого» и «того» света. Цветаевская точка отсчета смысла: «Сущность человека не от мира сего». И поэт это понимает, постоянно пребывая в этом поле напряжения. На Руси в обрядовых торжествах, праздниках, песнях, плачах – «того света» отзвук, эхо. Оно озвучивается словом (голосом) поэта, потому «тот свет» настолько же

реален, что и «этот», потому же «тот свет на этом / Зрел». Грань между тем светом и этим – условна. Смерть, ужас, тоска – феномены, актуализирующие эту условность. Их опыт задает меру миру.

Потому И. Бродский характеризует эстетику Цветаевой вовсе не эстетикой «того света»: Цветаева – поэт не эзотеричный, но предельно реалистичный: «речь ее была абсолютна чужда какой бы то ни было «надмирности». Ровно наоборот: Цветаева – поэт в высшей степени посясторонний, конкретный, точностью деталей превосходящий акмеистов, афористичностью и сарказмом – всех. Сродни более птице, чем ангелу, ее голос всегда знал, над чем он возвышен; знал, что – там, внизу (верней, чего – там – не дано). Потому, может, и поднимался он все выше, дабы расширить поле зрения, на деле же расширяя только круг тех мест, где отсутствовало искомое» (курсив автора. – И. К.) [1, с. 153]. «Тот свет», сон, нереальное – идиомы, посредством которых обретается возможность дать языку выйти на край устоявшихся смысловых сюжетов, в особенности тех, которые воспроизводят смысложизненные значения, касаются интимного, личностного опыта души в качестве себя самой. Эти идиомы задают траекторию пути, сообщают мысли ускорение по заранее выстроенным поэтом рациональным (лингвистическим) каналам. Цветаева сама воспринимает ratio из его архаического источника – из опыта проживания, из самопреодоления, которое одновременно есть и максимальная точка усилий в преодолении штамповых смыслов. Рациональность здесь есть то, что пережито, понято (освоено); и усилия, приложенные в реализации опыта проживания феноменов, открывающих сущность человеческого (совести, смерти, живого), закреплены в чистоте словесной формы, доведены до статуса умения. Так, передавая сущность поэзии через страсть к горам и умение быть с ними на одной частоте – фонетической, сило-

вой («преодолеваю – преодолеваю себя»), через поэта-альпиниста Н. Гронского, М. Цветаева дает разум, рациональное через равенство «детски-дикарско-живого», «органического», «целесообразного». Разум, *ratio* – единство стихии и внятности цели – *понять* (такая цель достигается из *желания* понять (принять), из готовности пребывать в сопротивлении косным формам тела, слова, природы, притом, что эта готовность для поэта является сущностной потребностью, жизненным инстинктом самосовпадения), а также – сам путь понимания. Топология горного пути и лингвистическая топология совпадают («рифмует, как альпинист ходит», лавируя между острыми скалами, над ущельями). Ходьба и мышление для М. Цветаевой – явления равносущностные. Мышление для нее – никогда не следование готовым логическим схемам, как и ходьба – проторенными тропами; мышление начинается из сопротивления языку, ходьба – месту, проложенной дороге (можно вспомнить ее «Оду пешему ходу», а также описание страсти-восторга ходить, постигая место, ландшафт берегов, холмов г. Александра, Москвы, холмов Чехии, лесов Франции – постигать сущность поэтического «Я»:

*Как поток жаждет прага,  
Как восторг жаждет – трат.  
Ничему, кроме шага,  
Не учите ребят!*

Потому Цветаева говорит о родстве с поэтом-альпинистом, о едином истоке своего слова с его поэмой «Белла Донна»: «У Гронского я восхищаюсь силой. Силой – и свободой... Равновеликая значимость не есть подражание. Равновеликая значимость есть не повторение, а перевоплощение. От подражания в поэме Гронского нет ничего, от родства – все. Поэму я в отдельных местах ощущаю, словно написала ее – я, а некоторым строчкам улыбаюсь, как собственному *открытию*. Сын, рождаясь похожим на мать, не подражает, а продолжа-

ет ее заново, то есть со всеми приметами другого пола, другого поколения, другого детства, другого наследия (ибо для себя я не наследовала!) – и со всей неизменностью *крови*» (курсив мой. – И. К.) [2, с. 933]. Так, в поэзии слово, соответствующее опыту, – открытие; по-видимому, открытие пути мысли, формы, которая (на время) позволяет мысли воплотиться, сбыться. И задача поэта (поэзии) состоит в том, чтобы такие формы *открывать*, и всегда – заново, из начальной точки – тем самым закреплять сам опыт мышления, осуществленного пластичным поэтическим словом. Сущность же самой поэзии следует открывать (отыскивать) через понимание *крови*. С «тем светом» связь – кровная, со словом связь – кровная, поэта и природы, поэта и поэзии – кровная. Кровь не раскрывается Цветаевой, не задаются ее сущностные ориентиры, напротив, сама кровь фиксирует сущность мира, а поэт лексической единицей «кровь» (за которой стоит особая реальность, не поддающаяся предельной предикации) маркирует *свою* реальность, сущностный стержень подлинных отношений с *живым*. Через такую маркировку реальность обретает специфический смысл, становится миром, одновременно – мифом.

Реальность и миф в эстетике М. Цветаевой совпадают. Вернее сказать, что сама реальность становится реальной тогда, когда она интенсифицирована языком, оживлена словом, адекватным ее сущностным структурам. Это реальность, в которой жизнь зависима от письма, от *опыта видения* поэтом вещи и от процесса именования вещей. Причем видения не внешних контуров, но тех самых сокрытых линий бытия, *крови* самой жизни, ее подложки, подкожного костяка. Феномен видения не всегда совпадает с феноменом смотра, наблюдения, чаще всего этот опыт осуществлен из какой-то пространственной точки, которая внешним обстоятельствам неподвластна, проявленной реальности не принадлежит: *из*

сновидения, с «того света», с «края Вселенной» – из *такой топографии*, которая опрокидывает устойчивость причинно-следственных отношений, пространственную трехмерность («что для поэта любого возраста труднее мира трехмерного?» [2, с. 932]), которая сама воспринимается координатором ландшафта мысли, места ее пребывания, обретения. Поэтический (раскрепощенный) язык открывает путь к ландшафтной специфике мышления, в которой бы мысль и лингвистический способ ее претворения (мышление) совпадали.

Такое мыслительное пространство воспринимается М. Цветаевой мифичным (мифопоэтическим). Здесь миф имеет свою сущность – это подлинный способ бытия, в котором вещь получает то имя, которое *исполняет* ее сущность, имя дается поэтом. Миф – возможность озвучивания инобытия, перевод его в сферу явных отношений, притом что поэт вынужден оглядываться: граница между бытием и инобытием остается зыбкой, едва уловимой и фиксируемой. Из топографии мифа действительность, жизнь получает статус реальной; вне мифопоэтического жеста действительность и смыслы вещей, ее определяющие, соскальзывают в рутину. Миф Цветаевой – *уже* мифопоэтика, в которой письмо и жизнь слиты. Это такой способ бытия, который гарантирует пребывание на грани и уплотнение этой грани словом. И сама эта грань – лингвистического порядка. Реальность зависима от языка. Все, что языком означено (ознакомлено), – реальность, что к оживленному слову не относится – не-реально. Что не относится? – То, что утратило свою архаическую языковую принадлежность, перешло в разряд умозрительной схемы и стало восприниматься как «нормальное» положение дел, как естественное – смыслы вещей, смыслы «мира».

Сама Цветаева дает поэзию как ландшафт «междумирия» – ландшафт границы, края мира «земного», начала мира «небесного». Это не живописный ланд-

шафт, это, скорее, ландшафт альпиниста, осваивающего пространства, и сущность самого себя (поэта) из опыта освоения сопротивляющегося места (равнозначного слову). И. Бродский говорит: «Стихотворение – любое – есть реальность не менее значительная, чем реальность, данная в пространстве и во времени» [1, с. 170], т. е. определенная по математическим параметрам классической науки; в то же время реальность текста возобновляет пространство и время, не уложимые в научную доктрину хронотопа. Это хронотоп со своей системой мер, точкой отсчета, притом что сама система мер обнаруживает лингвистическую укорененность. И если задавать язык через пространственные категории (И. Бродский *таким образом* раскрывает мифопоэтическую эстетику Цветаевой – *поэт* воспринимает *поэта* в категориях пространства – движения, ускорения, высоты), то связь реальности и лингвистического порядка приобретает более явные, наглядные контуры. Логика мира зависит уже от логики мифа и определяется (управляется) последней: «поэт заново крестит мир».

#### **Библиографический список**

1. Бродский, И. Об одном стихотворении / И. Бродский // Бродский И. Соч. В 7 т. – СПб.: Пушкинский фонд, 1997. – Т. 5.
2. Цветаева, М. Поэт-альпинист / М. Цветаева // Цветаева М. Полное собрание поэзии, прозы, драматургии в одном томе. – М.: Альфа-Книга, 2008.



**Ю. Ю. Першин**



**А. Н. Северьянов**

## ПОЛЕМОС: ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ

Авторы обсуждают значение феномена смерти в мировой культуре. Это феномен, требующий предельной честности перед бытием и придающий последнему собственно бытийственность.

The authors discuss importance of the phenomenon of death in the world culture. This phenomenon requires the utmost honesty before the being and constituting its beingness.

Он [Фалес] сказал, что между жизнью и смертью нет разницы. «Почему же ты не умрешь?» – спросили его. «Именно поэтому», – сказал Фалес. *Диоген Лаэртский. О жизни учениях и изречениях знаменитых философов.*

**Смертная колыбельная.** Идея культивации архаических элементов сознания представлена в работе В. В. Савчука «Кровь и культура» [1]. Это смелая, интересная и актуальная идея, несмотря на широко распространенные стереотипы подхода к архаике в целом, страх по отношению к ней и на то, что в нашем гуманном обществе вообще нет адекватного понимания архаики<sup>1</sup>. Последнее

<sup>1</sup> В работе «Кровь и культура» В. В. Савчук делает удачную попытку развести понятия «архаическое» и «архаичное» (с. 6–7). Здесь же, вопреки устоявшимся стереотипам, он пытается показать, что «архаические элементы сознания, которые по инерции часто связывают с дикостью, агрессивностью, кровожадностью и прочими проявлениями неискоренимого зла в человеческой натуре» (с. 8), на самом деле – это знания, умения и навыки, которыми владел архаический человек и которые «уже сегодня могут быть объектом культивирования, как, например: техника психофизиологиче-

является показателем оторванности современной «цивилизованной» культуры от архаической – предназначенной для адекватного встраивания человека в мир, а не в городские джунгли. В своей работе В. В. Савчук размышляет о возможном культивировании архаических элементов сознания через рассмотрение одной из форм их проявления – такого «загадочного» феномена, как смертная колыбельная.

Этот феномен, «как никакой другой, вызывает споры у фольклористов, этно-

ской саморегуляции, целебные средства древней медицины, способы поддержания экологического гомеостаза, умение праздновать, жертвовать и исполнять табу в повседневности и многое другое» (с. 10), это «первый стихийный опыт постижения человеком мира, первый опыт культурных усилий, первой сознательности» (с. 14). Однако этим определением архаического сознания не ограничивается.

графов и педагогов по поводу трактовки значения и функций, которые выполняли эти песни» [1, с. 22]. Эти споры очень точно репрезентируют определенную мировоззренческую растерянность: отсутствие понимания архаики и, как один из результатов, не совсем адекватное объяснение феномена смертной колыбельной. Давайте послушаем смертельные колыбельные:

*Бай да бай,  
Поскорее помирай!  
Помри поскорее!  
Буде хоронить веселее...<sup>1</sup>  
Бай, бай да люли!  
Хошь сегодня помри.  
Хоть сегодня умри.  
Бай, бай да люли!<sup>2</sup>*

Нашему цивилизованному сознанию совершенно неуместным и шокирующим кажется объяснение пожелания смерти ребенку, причем не просто пожелания, а приказа умереть<sup>3</sup>. Возможно,

<sup>1</sup> Савчук В. В. приводит цитату из сборника: Крестьянская лирика / общ. ред. М. Азадовского. – Л., 1935. – С. 124.

<sup>2</sup> Там же. – С. 124. Помимо этого, подобного рода колыбельные приводятся по источникам: Шейн, П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. – СПб., 1898. – Т. 1. Вып. 1. С. 10; Капица, О. И. Детский фольклор: песни, потешки, дразнилки, сказки и проч. – Л., 1928. – С. 41; Колыбельные песни, записанные в Курганской области / сост. М. Н. Чебыкина. – Курган, 1990. – С. 27.

<sup>3</sup> В этом отношении интересны работы В. В. Головина. См.: Головин, В. В. Колыбельная песня и заговор // Фольклор и народная культура. In: *metoġiam* – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – С. 266–278; Головин, В. В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. – Abo Akademi University Press, 2000. – 451 с. Головин считает, что мотив пожелания смерти имел «постоянную» окказиональную природу и включался в текст сразу же, как только нянька начинала чувствовать любое негативное изменение в ребенке. К примеру, после надрывного крика ребенка

такое отношение к ребенку идеологически объясняется тем, что в большой крестьянской семье скотина, которая кормит эту семью, гораздо ценнее ребенка, лишнего рта, но подобные колыбельные песни, которые объединяют людей в «едином пра-океане, едином потоке и ритме дыхания», пелись всем детям вне зависимости от знатности, богатства [1, с. 24]. Следовательно, социальный статус ребенка здесь не важен. Сомнительно также, что в старину смертные колыбельные представляли собой своеобразное средство «демографической политики», то есть играли роль медленной эвтаназии для больного, слабого или лишнего ребенка или испытывали грудного ребенка на живучесть. Не менее сомнительным представляется то, что с помощью смертных колыбельных происходило обучение «всему тому, что окружало ребенка, давалась оценка его поведения, загодя говорилось о тяжелой взрослой жизни, «впечатывалась» программа его будущей деятельности» [1, с. 27]. Мы совершенно не рассматриваем еще одну, абсурдную, версию о том, что родившийся ребенок несет в себе некое присутствие иного мира и некоторое время является абсолютно чужим и опасным для матери и окружающих существом, и реальное его рождение как человека этого мира возможно лишь после смерти некоего «чужого» внутри ребенка.

Конечно, следует согласиться с В. В. Савчуком в том, что нет большей ошибки, чем подходить к явлениям архаического сознания с позиций «либо-либо», настаивая на какой-нибудь одной версии, исключая иные. Такой подход можно объяснить противоречием между «объемностью» архаического сознания и «одномерностью» сознания современного человека. Мы можем говорить только о более или менее правдоподобной версии объяснения феномена. Рас-

нянька может тихим настойчивым голосом приказать ребенку «умри» и несколько раз пропеть смертную колыбельную.

смотрим одну наиболее, как кажется, правдоподобную.

Эта версия – заговор. Спасительное слово для нашего сознания при объяснении архаики: смертная колыбельная является заговором. В первом и наиболее, на наш взгляд, неадекватном варианте – это заговор против «чужого» в ребенке, его изгнание. Это умозрительный вариант, который стал возможен только в обществе, совершенно не понимающем и боящемся смерти. Второй вариант более приемлем. «Данные этнологии свидетельствуют о том, что произнесение тех или иных слов, заклинаний и пр. необходимо понимать в противоположном значении, если они сопровождаются соответствующими знаками, символами, действиями (такими, например, как скрещенные пальцы, дополнительная повязка, вывернутая одежда и т. д.). Таким образом, приговор обращался в оберег, а последний мог быть в результате дополнительных действий или отсутствия таковых средством испытания или приговором» [1, с. 27]. Версия «оберега» более правдоподобна. Однако и она не дает всей полноты метадействия смертной колыбельной.

Можно предположить, что в древности была развита целая культура смерти, стоит вспомнить только такие памятники древности, как египетская и тибетская Книги мертвых. Египетский фараон, желая стать «Аах» – полубогом, посредником между богами и людьми, должен был более десятка раз пройти ритуальный акт «смерти и воскрешения», с помощью жрецов выйти из тела, лежа в саркофаге, а затем вернуться обратно. В мифологии подобные акты зафиксированы в легендах об умирающем и воскресающем Ра, вернувшемся по частям с помощью своей сестры Исиды «с того света» Осирисе, в мифах о знающих дорогу «туда» Одине, Гермесе-психопоме, Велесе в славянской традиции и пр. Побывали в Аиде и герои Орфей, Геракл, Тесей. Иван-дурак (царевич) – герой-трикстер – отправляется и возвращается из Кашеева (Пекельного

царства), от Бабы Яги, помимо этого, в некоторых сказках он гибнет от рук своих же нечистых на мысли братьев, а затем воскресает, орошенный мертвой и живой водой. Умер и воскрес Иисус в относительно более позднем, чем языческие верования, христианстве. Этот миф нашел отражение в христианских обрядах более позднего времени<sup>1</sup>.

Архетипичность такого путешествия «туда и обратно» обозначена достаточно отчетливо практически во всех культурах. Да и у нас в речи иногда можно услышать относительно давно отсутствующего человека: «Как с того света вернулся!». Однако, чтобы побывать на «том свете», не обязательно реально умереть. Для понимания такой сентенции обратимся к далекой от нас культуре, где понимание смерти до сих пор является атрибутом причастности к определенному социальному статусу.

Муракава Содэн в своем рассказе описал легендарного Ягю Мунэнори (1571–1646), мастера фехтования на мече. Однажды к Мунэнори пришел один из помощников сёгуна, желающий обучиться искусству фехтования. Мунэнори хватило одного взгляда на него, чтобы заявить, что помощник сёгуна уже прекрасно владеет одной из школ фехтования. На это пришедший ответил мастеру, что он никогда в жизни не обучался фехтованию. Тогда Мунэнори заявил, что помощник сёгуна, должно быть, испытал какое-то прозрение, которое сделало его таким. «Господин, – сказал помощник, – однажды, когда я

---

<sup>1</sup> В средневековой Европе для многих ранних христиан, желающих повторить путь Христа, «сошедшего в ад», устраивались специальные ритуалы «уложения живого во гроб». Желающий быть посвященным и принятым подвергал себя церемонии, в ходе которой он ложился (или его клали) в каменную могилу, проходил через квази умирание и возрождался. Считалось, что над ним, как над «заново родившимся», теряла свою власть смерть. См: Топпер У. Великий обман. Выдуманная история Европы. – СПб.: Нева, 2004. – С. 100.

был еще ребенком, мне довелось услышать, что всё, что необходимо самураю, – это презреть собственную жизнь. Я задумался над этим, и через несколько лет мне стало ясно, в чем смысл. С тех пор я не думаю о смерти. Больше у меня не было никакого прозрения». На это Мунэнори растроганно ответил, что только в этом одном и заключается высшее мастерство фехтования и помощнику сёгуна нет надобности брать в руки меч, потому что он достиг совершенства самостоятельно<sup>1</sup>.

Давайте теперь обратимся к другому человеку, в другой стране, очень далекой от Японии. Сократ, описанный Платоном в диалогах, рассказывающих о его последних днях и минутах перед казнью, – «самурай» древней Греции. Он не мог покинуть этот мир, так как боги не одобряют такого самовольного ухода из этого мира, но считал, что те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди. Достичь чистого знания можно только в Аиде<sup>2</sup>, после смерти расставшись с те-

<sup>1</sup> Хореев, В. Н. Японский меч: десять веков совершенства / В. Н. Хореев. – Ростов н/Д: Феникс, 2006. – С. 159–160.

<sup>2</sup> Следует заметить, что Аид – это «тот свет», царство мертвых, не являющееся аналогом христианского ада. Скорее, при всем его устоявшемся достаточно нелицеприятном и однобоком описании в нем сочетаются понятия христианских рая и ада. Сократ в диалогах Платона, к примеру, считает, что именно там человек, любящий истину и разум, к ним приобщится. «Сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов» (Федон). Более того, чистая душа умершего удаляется в «места славные, чистые и безвидные – поистине в Аид, к благому и разумному богу» (Федон). А сам Аид (Плутон) – совершенный софист (мудрец) и великий благодетель для тех, кто у него пребывает, коль скоро он посылает им столько благ» (Кратил). А имя Аид едва ли, считает Сократ, «происходит от «невиди-

лом. Это очищение, в результате которого человек постигает всё чистое, т. е. истину, – считает Сократ. А очищение состоит в том, чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, но как раз это и называется смертью<sup>3</sup>, даже близость которой, как издавна считалось, очищает:

*Лейте слёзы, восплачьте плач, к холму горестному припав.*

*Отвращает могила зло, очищает от скверны добрых<sup>4</sup>.*

Уже в другое время и на другом материке индеец из племени яки хоронит своего ученика для того, чтобы тот приобрел силу воина, его настроение, в котором он может контролировать самого себя и быть отрешенным в одно и то же время (К. Кастанеда. Путешествие в Икстлан). Эта практика «закапывания» живого человека в «могилу» послужила основанием для современных практик психотренинга. В соответствии с магическими практиками, применяющимися также и шаманами практически по всему миру, в Северной и Южной Америке, Африке, Австралии, существуют ритуалы символической смерти и воскрешения для приобретения шаманом новых, лучших, сверхчеловеческих качеств<sup>5</sup>. Те же практики существуют у шаманов Сибири и Дальнего Востока. При посвящении в шаманы претендента ритуально «убивают» или даже «расчленяют» с последующей сборкой и облачением новой плотью, т. е. символическим рождением или воскресением, после чего он становится шаманом [2, с. 222–223].

На обыденном уровне до сих пор бытует примета, очевидно не придуман-

мый», но гораздо скорее от «ведать все прекрасное» (Кратил). Какой контраст с мертвым и темным «царством теней»!

<sup>3</sup> Платон. «Федон».

<sup>4</sup> Эсхил. «Жертва у гроба».

<sup>5</sup> См.: Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев, 1998. – С. 12, 22–23, 378 и др.

ная, а взятая из жизни: если кого-то преждевременно «похоронили», посчитав мертвым, а человек преспокойно живет, то он будет жить долго и счастливо. Вероятно, подобные приметы формируются издавна и получают подтверждение во время войн, и это тоже настолько архетипично, что подобная закономерность подмечается людьми, не имеющими к этому знанию никакого отношения<sup>1</sup>. Помимо этого, в некоторых районах России и Украины также прослеживаются отголоски подобного понимания перехода из жизни в смерть и обратно. Такой переход использовался ритуально для инициации, когда, к примеру, казака, принимаемого у курень, еще во времена Запорожской сечи, закутывали в саван, означающий смерть, для посвящения; или для лечения, когда больного (этот обычай в некоторых областях юга России сохранился до сих пор) укрывали черной тканью, символизирующей землю, и он как бы символично «умирал», для того, чтобы очиститься и излечиться.

Исходя из этого, можно предположить, что смертная колыбельная парадоксально закаляет ребенка, которого легче, чем взрослого, заставить символически умереть и воскреснуть. Подобная смерть придает родителям надежды на то, что ребенок, «умерев» однажды (да и не раз), останется живым, здоровым, очистится при таком переходе «туда», в нижний мир, и обратно от порчи и сглаза, которые могут выражаться в его беспрестанном и беспричинном плаче, приобретет жизненную силу (для полноты картины можно до-

<sup>1</sup> К примеру, создателями многосерийного фильма о Великой Отечественной войне «Штрафбат». В самой первой серии этого фильма будущий главный герой фильма попал в плен и был расстрелян. Раненый он вылез из братской могилы и добрался до своих. Зная и совместив все приведенные нами в этой статье материалы, можно сразу же догадаться, что именно он в последней серии и остался в живых в самой страшной мясорубке, когда погиб весь батальон.

бавить штрих: в Древней Руси колыбель раскачивали вертикально, а не горизонтально).

**Зарисовки культуры смерти.** Для адекватного встраивания в общество и – шире – окружающий мир ребенок не только усваивает язык, родную мифологию, родную психологию, «родной дух», но также и эту «культуру смерти» как составную часть «родного духа» и составную часть нужного культурного багажа.

Если в самом деле эта «некрокультурная» практика способствовала адекватному встраиванию в мир и в конечном счёте выживанию, то мы должны наблюдать в архаическом обществе не только соответствующие фольклор, литературу, теологию, но и своего рода «психотехническую индустрию смерти», предназначенную для тиражирования и укоренения этого культурно-психологического пласта в индивиде и обществе.

Вспомним, в ведической Индии существовали ритуалы инициации, после которых представители высших каст именовались «дваждырождёнными», Восточное Средиземноморье развивает культы воскресающих и умирающих божеств (Афродита и Адонис, Кибела и Аттис), классическая Греция оттачивает мистериальные практики (например, знаменитые Элевсинские мистерии), где ритуальное умирание-воскресение доведено до религиозного технического совершенства<sup>2</sup>. Возможно, в этом же ряду, точнее в глубине, в начале этого ряда, нужно рассматривать древнейший религиозный культ могил и предков.

Культ предков, мёртвых героев и могил – спутник *человека разумного* на протяжении всей его археологической и письменной истории. К могиле захороненного недавно на Мамаевом кургане знаменитого снайпера В. Зайцева, Героя

<sup>2</sup> Об этом и др. также см.: Геннеп, А. ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с франц. — М.: Издательская фирма «Восточная литература»; РАН, 1999. – 198 с.

Советского Союза, убившего несколько сотен врагов, протоптана широкая тропа, и часто можно видеть оставленные людьми жертвы: хлеб с солью, монеты и конечно же цветы. За две-три тысячи лет отношение к героям и могилам по существу не изменилось: они также были адресатом жертвоприношений, объектом почитания, темой споров, какому из городов они должны принадлежать, где им находиться, как правильно их почитать [3, с. 192].

Плутарх рассказывает о поисках афинянами по указанию Дельфийского оракула могилы легендарного Тесея, необычных знаменьях, позволивших могилу найти, об установленных в честь героя регулярных официальных жертвоприношениях [4, с. 53]. Интерес (на уровне, по сути, высшей мантической инстанции классической эпохи) к останкам героя не случаен. Герой, совершивший подвиги, победно прошедший сражения или победивший на Олимпиаде (в чём видели милость богов и прежде всего Зевса), – могучая поддержка своей земле, своему городу и будущим поколениям своего народа.

Нерелигиозное отгораживающееся от смерти сознание испуганно и неприязненно относится к ритуалу, в ходе которого, например, по городам возят отдельные части тела умерших религиозных деятелей (так путешествовали по городам России в недавнем прошлом Десница Иоанна Крестителя, Глава Святого Луки). Но ведь действия такого рода наверняка имеют и индивидуально-психологическое и социально-психологическое значение, иначе они бы просто не существовали столь долгое время. Очевидно, внимательные укоренённые в религии прихожане могли бы нам рассказать о духовном и социальном, а иногда и ярком физиологическом влиянии этих «некротических артефактов», оставленных выдающимися предками.

Герои, знаменитые при жизни, и после смерти оставляют в судьбе народа неизгладимый и яркий след. Так, вос-

кресший согласно преданию Ромул, явившийся по воскресении римлянину Прокулу Юлию<sup>1</sup>, при жизни был основателем римского государства и наверняка в своём последующем, уже мифо-религиозном, облике стал символом и своего рода «духовным гарантом» длительного римского могущества.

На этом фоне культурно и хронологически близкое нам решительное и, несмотря ни на что, лицемерное бегство «от смерти в жизнь», предпринятое европейской культурой, есть попытка психологически и «неомифологически» закрыться от вечного факта *смерти*, «неизбежного удела всех людей», по выражению Ксенофонта. Но попытка эта, во-первых, так и не достигла успеха ввиду биологической смертности отдельного человеческого существа, а, во-вторых, увеличила неадекватность индивида в обществе и общества в окружающем мире, породив в психике индивида абсурдное с архаической точки зрения «подсознание», стыдливо зашторенное системным самообманом «подсознание», заменившее ясное осознание непреложных фактов *души* и *бытия*. Эта ограниченность – следствие укоренившегося лицемерия, страха, она и далее будет их продуцировать. Обществу и цивилизации в целом неизбежно предстоит воссоздать или заново выработать механизмы «культуры смерти», иначе в ходе грандиозных потрясений этим займется сама Смерть.

**Полемос: жизнь и смерть.** Бегство «от смерти в жизнь» соответствует, как нам кажется, искажённому пониманию диалектики Гераклита, которая у Гегеля нашла выражение в системе «тезис – антитезис – синтезис». Полемос в диалектике Гераклита (и предсмертные интуиции Сократа это подтверждают) не война, распря и пр., а полемика, разговор, дискуссия противоположностей. Противоположности уже находятся в

<sup>1</sup> Тит Ливий. История Рима от основания города. Кн. 1–16, – М.: Наука, 1989. – С. 24; Плутарх. Ромул / Жизнеописания. – М.: Правда, 1987. – Т. 1. – С. 82.

диалектическом единстве, даже если они не активно противостоят друг другу, а просто манифестируют себя. Это противоположность «Я» и «не-Я», «Я» и «Ты», где противоположности просто сосуществуют и ничего не значат друг без друга. Такое со-существование, событие не является деструктивным противоборством, а конструктивным состоянием, взаимодействием. В этом случае гегелевскую схему «тезис – антитезис – синтезис» можно интерпретировать иначе, к примеру, «тезис – со-тезис – синтезис», что снимает состояние борьбы, войны и дает состояние взаимодополнения, взаимодействия.

Исходя из этого, можно сделать по аналогии заключение о том, что полюс жизни и смерти – это не противостояние, а сотрудничество, взаимопроникновение, образование диалектического единства, в котором экзистенциальное Ничто не ничтожит, в этой картине мира нет даже самого этого искусственного понятия. Смерть – диалектическое продолжение жизни, «иное» жизни, «не-Я» как не-жизнь, необходимость и частность диалектической цепочки, этап «на пути между». Ритуальная «смерть» ребенка, «смерть» самурая, «смерть шамана», многие другие виды смерти, вплоть до физической смерти Сократа – разные уровни смерти. Именно объемное архаическое (или, как его еще называют, мифологическое) сознание воспринимает комплекс «жизнь – смерть» без разделения на «одномерную» жизнь и «страшную» смерть. Современный человек, живущий в обществе борьбы со смертью, этого не понимает, из чего происходит раздвоение сознания, отчасти спровоцированное имплантированной социогенной религиозной идеологией.

«Смерть – это долгий процесс и тяжелый труд, осуществляющийся при жизни и связанный со страданиями. Облегчить их, проявить смирение и терпение, научиться достойно принимать смерть – вот ныне заброшенная задача, которую решало старинное искусство

жизни, в которое входило и искусство умирать», – пишет Б. В. Марков<sup>1</sup>. Но наряду с этим современное религиозно-идеологическое сознание проявляется в обыденной оценке смерти, вряд ли говорящей о позиции, отличной от эпатажа и философского самолюбования: «Смерть – это беспредел, нарушение всех законов – моральных, социальных, юридических. Поэтому, если есть смерть, то все позволено. Если я знаю, что умру, предположим, через три дня, то что удерживает меня от эксцессов. И тем не менее, мы видим, что чем ближе смерть, тем организованнее и послушнее ведет себя человек. Безднадежный больной принимает любые прописанные ему лекарства, соблюдает режим, бросает курить и т. п. Это еще как-то можно объяснить страхом смерти, но как можно объяснить соблюдение строгого ритуала похорон с последующими поминками. Отступление от них вызывает столь сильное осуждение, что редко кто отважится полностью отдаться охватившему чувству отчаяния и безнадёжности и не соблюсти обычая»<sup>2</sup>. Вряд ли Сократ, вспомнивший перед смертью о долге Асклепию, считал смерть «беспределом». Он не поддавался на уговоры друзей бежать именно потому, что не считал смерть причиной для нарушения законов, неисполнения Логоса. Он до конца организовывал пространство вокруг себя, не поддаваясь унынию и обучая своих собеседников. Разве его поведение можно как-то объяснить страхом смерти? Ритуал перехода, соблюдение диалектического взаимодействия вселенского масштаба требует строгости ритуала. Требуется спокойствия и уважения. Разума и ответственности. Многих отсутствующих у современного человека качеств. Возможно смерть – единственный феномен, требующий предель-

<sup>1</sup> См.: Марков Б. В. Мертвое и живое // Фигуры Танатоса: Искусство умирания: сб. статей; под ред. А. В. Демичева, М. С. Уварова. – СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. – С. 136–152.

<sup>2</sup> Там же. – С. 136–152.

ной честности перед бытием и придающий последнему собственно бытийственность.

«Беспредел» человека, осознавшего свою смерть, – всего лишь банальный сюжет голливудских фильмов: вооруженный преступник, совершивший множество преступлений, за которые полагалась бы смертная казнь, пускается «во все тяжкие», уничтожая целые отряды своих безоружных и жалких сограждан с перекошенными лицами. Такой сюжет не вымысел, это архетипический, вечный сюжет псевдотрадиционного общества, общества, более других изуродованного профессиональными психологами. Вспомним сообщения о регулярных огнестрельных побоищах в школах, колледжах и конторах США. В этом кровавом месиве на самом деле нет места смерти. Всё это – как раз результат неприятия смерти, это животный страх за жизнь. Это жизнь, связанная тюремной камерой социума, жизнь, взрывающаяся, как перегретый паровой котёл.

Здесь мы выходим на ещё одну, важнейшую, функцию смерти и смертности. Смерть – социально-психологический релаксатор, грандиозный «ластик», «примиритель», «утилизатор» проблемной деструктивной «пассионарности» и жизни. Развернутая в традиционной культуре смерть – способ жить без подобных киношных страстей разрушения.

Смерть – вещь серьезная. Смерть требует уважения. Смерть неизбежна и всегда готова к примирению. Смерть равнодушна и готова равнодушно дать человеку всё, что у неё есть.

#### *Библиографический список*

1. Савчук, В. В. Кровь и культура / В. В. Савчук. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. – 180 с.
2. Косарев, М. Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам / М. Ф. Косарев. – М.: Ладога-100, 2003.

3. Зайцев, А. И. Зловредные герои / А. И. Зайцев // Греческая религия и мифология. – М.-СПб.: Академия, 2005.

4. Плутарх. Тесей // Жизнеописания. – М.: Правда, 1987, – Т. 1.



**В. Е. Семенов**

## **ПРОРОК МОИСЕЙ КАК ПРИМЕР РАВНО- И РАЗНОПРИЗНАННОГО АВТОРИТЕТА**

В статье рассматривается работа Фрейда «Этот человек Моисей». В фокусе внимания автора – прочтение психоаналитической концепции Фрейда о механизме формирования авторитета с позиций социологии знания. Предлагается проверить концепцию Фрейда о Моисее современным уровнем библеистики. Позицию священников-левитов в отношении учения Моисея автор рассматривает как демонстрацию «корпоративной» точки зрения, в которой это учение является предметом практик понимания. Позицию простых евреев в отношении учения Моисея, в свою очередь, автор определяет через предмет веры в сам образ Моисея. Эти две позиции можно рассмотреть как два разных модуса инвестиций: модус идейной инвестиции со стороны левитов и модус эмоциональной инвестиции в образ самого Моисея со стороны остальных евреев.

In the article the author reconsiders the S. Freud's work "Der Mann Moses und die monotheistische Religion". He focuses on the Freud's psychoanalytic concept of authority forming applying the approach of sociology of knowledge and proposes to verify the Freud's concept of Moses by contemporary bibeistics. The author considers the position of priests-levites towards the Moses doctrine as the demonstration of "corporative" point of view, that approaches the doctrine as a subject of understanding practices. The author determines the position of average Jews as a subject of faith in Moses' image. These two positions may be considered as two kinds of investments: the first one – as an ideological investment, the second one – as an emotional investment.

В дискуссии о месте и условиях возникновения библейского монотеизма можно выделить две «географических» позиции, условно обозначив их как «*вавилонскую*» и «*египетскую*». Согласно «вавилонской» позиции монотеизм древних евреев «в его классической библейской форме начинает преобладать с периода, *последовавшего за возвращением из вавилонского пленения (здесь и далее курсив автора. – С. В.)*» [1]<sup>1</sup>. Причины этого видят во влиянии

зороастризма на библейский иудаизм в период вавилонского пленения. Эта точка зрения имеет место как в отечественной, так и в зарубежной науке: показательной в этом плане является работа Мери Бойс «Зороастрийцы: верования и обычаи».

Согласно второй позиции у древнееврейского монотеизма преимущественно египетское происхождение. Работа Зигмунда Фрейда «Этот человек Моисей» относится ко второй, «египет-

<sup>1</sup> Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и транспер-

сональные состояния. – СПб., 1997. – С. 286.

ской», точке зрения относительно места и условий формирования библейского монотеизма и заслуживает не меньшего внимания, чем работы Мери Бойс.

Фрейд обратился к этому сюжету в конце своей жизни, за полгода до смерти, будучи уже смертельно больным человеком. Это обстоятельство обуславливает хаотическую структуру работы: три эссе и два предисловия, но главную мысль – Моисей как основоположник монотеистической версии иудаизма – Фрейд все же успел прописать. Работа Зигмунда Фрейда «Этот человек Моисей»<sup>1</sup> дает нам основание говорить, что социальное признание одной и той же фигуры может осуществляться в двух совершенно разных модусах. Сам Фрейд не делал акцента на этом, но его работа очень показательна как иллюстрация сформулированного выше положения. Укажем схематично основные положения этой работы.

Свое исследование о пророке Моисее Зигмунд Фрейд строит на трех тезисах, являющихся для самого Фрейда очевидными фактами: 1) религиозная реформа фараона Эхнатона как акция по введению культа единого и единственного бога Атона; 2) имя пророка Моисея – имя египетского происхождения; 3) культ Ягве<sup>2</sup> оформился в период после объединения древнееврейских племен в оазисе Кадеш-Барнеа, расположенном на северо-востоке Синайской пустыни.

Причем, как указывает, Фрейд между еврейской традицией, стремившейся сократить промежуток между исходом и принятием новой религии в Кадеше, и

его собственной позицией по вопросу исхода существенные различия. Фрейд относит исход из Египта к 1350 г. до н. э., т. е. к концу эпохи фараона Эхнатона (с. 338), в то время, как научная традиция указывает на более поздний период, определяя исход эпохой Рамсе-са (XIII в. до н. э.).

Далее Фрейд опирается на работы Эрнста Селлина, который, следуя «южной» гипотезе, выводит монотеизм евреев из учения Моисея, и видит в отказе евреев от учения Моисея ситуацию, сходную с отказом от навязанной египтянам религии Атона. Но, указывает Фрейд, все дело в том, что учение Моисея не было полностью отринуту, а существовало в латентном виде, ибо по ходу времени монотеистическая практика почитания единого и единственного Бога, гомологичного богу Атону, все-таки возобладала среди древних евреев, причем, что принципиально, этот культ апеллировал к авторитету отвергнутого, было, Моисея.

Великий ученый подчеркивает: «Мы можем с уверенностью утверждать, что Ягве совершенно не походил на моисеева Бога... Племенам, которые намеревались покорить новые земли, несомненно больше подходил яростный Ягве. И вообще, все, что заслуживало преклонения в моисеевом Боге, превосходило умственные способности этих примитивных людей» (с. 340). Фрейд, опираясь на мнения других исследователей, подчеркивает, что «главной особенностью еврейской религии была постепенная утрата богом Ягве его первоначального характера и все большее уподобление старому богу Моисея Атону» (с. 340).

Естественно, что такая инволюция (или «ретроградное развитие», по выражению самого З. Фрейда) требовала какого-то обоснования и прежде всего со стороны священников. Фрейд считает, что последние «пытались таким способом неразрывно связать свои времена с моисеевыми. Они хотели завуалировать как раз ту особенность, которую мы признали самой поразительной в ев-

<sup>1</sup> Все цитаты работы Зигмунда Фрейда «Этот человек Моисей» даются по изданию Нудельман Р. Загадки, тайны и коды Библии. – Ростов-на-Дону, 2005, – где эта работа, в переводе Рафаила Нудельмана, приведена полностью в приложении.

<sup>2</sup> Автор данной статьи ориентируется в написании имен божественных иудейской религии по двухтомному словарю: «Мифы народов мира». – М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1982.

рейской религиозной истории: наличие разрыва между моисеевым законодательством и более поздней еврейской религией; того разрыва, который поначалу был заполнен культом Ягве и лишь постепенно был преодолен» (с. 341). Но столь важная деталь, как генезис учения Моисея, в этой версии уже был опущен, – имела место ситуация забывания. Так Ягве стал богом праотцев, так возобладала идея единственного Бога, равно возобладал и стал легитимен акцент на его этических требованиях, равно возобладало и отрицание всех магических церемоний. Но возникает вопрос, как все эти отличительные особенности моисеевой доктрины, поначалу неуслышанные и невостреванные, постепенно по прошествии длительного времени возобладали.

Сам Фрейд объясняет эту ситуацию тем, что многим людям свойственна потребность в авторитете, но при этом ученый подчеркивает, «что великий человек влияет на своих современников двояко: самой своей личностью и той идеей, которую он выражает. Вне сомнения, Моисей, снизошедший до несчастных еврейских рабов, чтобы сказать им, что они – его возлюбленные дети, был для них гигантской отцовской фигурой. И не менее величественной должна была показаться им концепция единственного, вечного, всемогущего Бога» (с. 369).

Фрейд не ставил перед собой задачи в определении заслуг в возврате к учению Моисея конкретных индивидуумов. Он только указывает на наличие потомков последователей Моисея – левитов, хранивших память именно о его учении и непрестанно совершавших усилия по отвоевыванию утраченных ранее позиций. Если для массы евреев притягательна была сама личность Моисея – пророка и вождя, то для левитов принципиально важно было отстаивать саму идею, концепцию, учение, представленное именем Моисея. Причем эта идея может играть главенствующую роль по отношению к лично-

сти, выражая желания масс и указывая массам новые цели. Но может быть и наоборот: «иногда – но это, конечно, самый примитивный случай – влияние может оказывать прежде всего сама личность, тогда как идея играет подчиненную роль» (с. 369). «Благодаря этому непрестанному многовековому усилию и, не в последнюю очередь, двум великим реформам, до и после вавилонского пленения, в конце концов и произошло обратное превращение народного божества Ягве в того Бога, поклонение которому Моисей некогда навязал евреям» (с. 370).

Такова, коротко, концепция самого Фрейда о происхождении древнееврейской религии. Какова точка зрения по этому сюжету у библеистики и других гуманитарных наук после Фрейда?

По мнению некоторых историков, в том числе таких выдающихся исследователей, как египтолог Брестэд и семитолог Олбрайт, можно проследить *косвенную* связь между монотеистическими идеями, провозглашенными Моисеем, и религиозно-культовыми тенденциями, которые начали проявляться в Египте в XIV веке до н. э.<sup>1</sup> Эти тенденции выражались в элиминации некоторой части пантеона и стремлении укрепить авторитет одного центрального божества. Но строгий запрет на изображение божества не имеет себе подобного ни в одной из религий Древнего Востока, поэтому не один Фрейд, но и другие исследователи видят в эхнатонской попытке введения культа Атона основу единобожия, которая наложила свой отпечаток на последующую историю израильского народа<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Albright, W. F. From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process. – Baltimore, 1940. – С. 282–284; Breasted, J. H. Ikhnaton, the Religious Revolutionary. – Cambridge Ancient History, N. Y., 1926.

<sup>2</sup> Джеймс Брестед утверждал: «До Эхнатона мировая история текла неудержимым потоком в русле *традиции*. Люди были всего лишь каплями воды в этом великом по-

Согласно Рафаилу Нудельману некоторые исследователи выдвигают предположение, что основная масса еврейских колен проживала в Ханаане со времен праотцев, а в Египет ушло и там попало в рабство только колено Леви.<sup>1</sup> Согласно этой точке зрения они-то и создали культ Ягве и стали его истовыми поклонниками. Когда эти левиты вышли из Египта и ведомые Моисеем и Аароном устремились в Ханаан, то здесь они встретились со своими сородичами – поклонниками Элогим, уже поделившими между собой всю землю. В компенсацию за отсутствие территории они были сделаны жреческим сословием и в этом качестве стали утверждать среди остальных еврейских колен свой культ Ягве и его бескомпромиссно-суровый монотеизм. Эта схема сочетается с концепцией Фрейда в том, что левиты вместе с Моисеем вышли из Египта, но расходятся в признании прямого заимствования египетского культа Атона из Египта. Согласно такой (нефрейдовой) позиции у левитов культ Ягве был и до египетского пленения.

Однако существует и иное объяснение соотношения культа Ягве и Элохим, дающее иной взгляд на происхождение монотеизма у древних евреев. Еще в 1943 году немецкий ученый Мартин Нот обратил внимание на то, что «Второзаконие» образует единый цикл, раскрывающий всю историю древних евреев как историю исполнения или неисполнения Божественных заповедей, данных пророком Моисеем<sup>2</sup>. Тем самым

---

токе» (см.: Breasted J. H. Ikhnaton, the Religious Revolutionary. – P. 126). Хотя есть и обратная точка зрения, согласно которой солнцепоклонничество Эхнатона никогда не было единобожием (см.: Перепелкин, Ю. Я. Переворот Аменхопета IV. – М., 1984. – Ч. 2. – С. 174, 176).

<sup>1</sup> Нудельман, Р. Загадки, тайны и коды Библии. – Ростов-на-Дону, 2005. – С. 195.

<sup>2</sup> Noth, M. Überlieferungsgeschichtliche Studien I: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament. – Königsberg, 1943.

он указал на конкретный библейский текст, сфокусированный на личности и заповедях Моисея. Логично задаться вопросом об авторстве этого текста. Гипотеза Мартина Нота, утверждающая, что «Второзаконие» сфокусировано на личности и учении Моисея, получила подтверждение и развитие в работах современного американского исследователя Баруха Гальперина<sup>3</sup>.

В своих работах Гальперин представил ряд фактов, свидетельствующих о «пролевитской» направленности «Второзакония». Согласно Гальперину можно считать доказанным, что левиты эпохи Судей не образовывали единой группы и поэтому неминуемо встает вопрос, интересы какой именно группы левитов этот цикл отражает. Гальперин, рассмотрев возможные группы и фигуры, показал, что религиозный кодекс «Второзакония» полнее всего совпадает с интересами и характером потомков левитов Шило – первого религиозного центра древних евреев, долгое время служившего резиденцией семьи первосвященника и местом пребывания «Ковчега завета», т. е. ларца, в котором хранился священный договор.

Если автор «Второзакония» в своем обращении к древнееврейскому народу опирался на «кодекс жрецов Шило», то логично предположить, что и сам этот автор, тоже принадлежал к потомкам этих жрецов. В таком случае он, как и они, должен был вести свою родословную от Моисея (а не от Аарона, как левиты Иерусалима)<sup>4</sup>. Прославление пророка Моисея связано с выбором определенной версии религиозной традиции древних евреев.

---

<sup>3</sup> Концепция Баруха Гальперина излагается по работе Р. Нудельмана «Загадки, тайны и коды Библии» (см.: с. 208–214).

<sup>4</sup> Это предположение, как показал Гальперин, подтверждается текстом цикла «Второзакония» и шести исторических хроник: в нем прославляется Моисей, в то время как Аарон упоминается, и то, походя, всего лишь дважды.

Согласно так называемой «*документальной гипотезе*», принятой многими современными библеистами, в основе Пятикнижия лежат несколько письменных источников, выражающих разные версии единой религиозной традиции. Согласно этой гипотезе в рамках которой разрабатывал свое исследование и Зигмунд Фрейд, у древних евреев было несколько версий одной религиозной традиции, причем в разных версиях было разное обозначение Бога. Следуя такому подходу (критика текста как критика традиций), можно предположить, что наличие двух имен Бога в Торе: «Ягве» и «Элохим» – отражает две версии единой религиозной традиции<sup>1</sup>. Согласно традиции исследований, заданной документальной гипотезой, рассказ Торы, именующий Бога словом «Элогим», был составлен и записан в Израильском царстве, а рассказ «Ягвиста» зафиксирован в Иудейском царстве. Американский исследователь Ричард Фридман выдвинул предположение, что этим автором «элогистского» текста был один из *левитов города Шило*<sup>2</sup>. Именно левиты из Шило вели родословную от Моисея. Поэтому для «Элогиста» Моисей – центральный персонаж, в то время как для «Ягвиста» центральный персонаж – Аарон. Поэтому, если верно предположение, что «Элогистом» был человек из Израильского царства, жрец из города Шило, считавший себя потомком Моисея, то никак нельзя говорить, что *эти* левиты создали культ Ягве<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Автор отдает отчет в наличии альтернативного текстологического подхода к изучению Библии, согласно которому имя Бога по разному обозначалось в Библии в зависимости от прагматики высказывания. Но историко-прагматический подход в рамках данной статьи рассматриваться не будет, т. к. Фрейд ему совершенно не следовал.

<sup>2</sup> Friedman, R. E. Sacred History and Theology: The Redaction of Torah. The Creation of Sacred Literature. – Berkeley – Los Angeles – London, 1981.

<sup>3</sup> Логично также предположить, что «Ягвистом» был человек из Иудейского царст-

Что это нам дает? Если у левитов Шило был культ Элохим, то до этого они вряд ли могли уйти в Египет с культом Ягве, тем более, что, как указывает М. Б. Мейлах: «по мнению различных исследователей, бог по имени Ягве первоначально почитался в качестве бога только одним из древнееврейских племен – коленом Иуды – и лишь позднее стал главным божеством–покровителем древнеизраильского союза племен»<sup>4</sup>. Повторим также, что ряд исследователей считает, что только колена Леви ушло в Египет.

Но и культ Элохим вряд ли мог быть исходным культом левитов, ибо, как указывает тот же М. Б. Мейлах: «имя Элохим, первоначально служившее для обозначения бога, ... постепенно приобретает статус имени собственно»<sup>5</sup>.

В развитии этой мысли очень показательна позиция Иоэла Вейнберга: «Теоним *'elohim* употребляется в качестве «невоплощенного» имени нарицательного в значении «бог, боги вообще», но также как «воплощенное» имя собственное определенного бога. В ветхозаветных историописаниях теоним *'elohim* чаще всего применяется в его втором, «воплощенном», значении... Если теоним *'elohim* совершает в ветхозаветной модели мира семантически-мировоззренческую эволюцию от «невоплощенного» имени нарицательного к «воплощенному» имени собственному, то семантически-мировоззренческая эволюция ... теонима *yhwh* во многом прямо противоположна. ... Этот теоним, первоначально отличавшийся выраженной «воплощенностью» и отчетливой идольностью, с течением времени ... приобретает все большую универсальность и трансцендентность как обозначение «далекого–

ва, священник из рода хевронских жрецов, которые вели свою родословную от Аарона.

<sup>4</sup> См.: Ягве // Мифы народов мира: энциклопедия. – М., 1982. – Т. 2. – С. 688.

<sup>5</sup> См.: Элохим // Мифы народов мира: энциклопедия. – М., 1982. – Т. 2. – С. 660.

близкого», даже «личного» бога»<sup>1</sup>. При чем тот же И. П. Вейнберг подчеркивает, что сочинения с преимущественным употреблением теонима Элохим были созданы позже, чем сочинения с преимущественным употреблением теонима Ягве<sup>2</sup>.

Зигмунд Фрейд, давая характеристику противостояния этих двух имен Бога в Торе, указал, что «поэтические описания соответствующих событий, которые приписываются «Ягвисту» и его более позднему сопернику, «Элогисту», – всего лишь своеобразные могильные плиты, под которыми навечно похоронена правда об этих событиях, о сути моисеевой религии и насильственном устранении ее основателя, – та правда, которую хотели скрыть от последующих поколений» (с. 339).

Так за двумя древними священническими традициями – моисеевой и аароновой – видно противостояние двух разных пониманий Бога: понимания *монотеистического* и понимания *генотеистического*. Можно указать на наличие связи между исчислением своей родословной от Моисея или Аарона и выбором монотеистического или генотеистического культа Бога. За монотеизм «стояли» левиты из Шило – главного религиозного центра эпохи Судей. Именно эти левиты и были потомками тех левитов, что пришли с Моисеем в Ханаан, именно эти левиты и задавали монотеистическую версию иудаизма в религиозном центре Шило.

Напомним, что религиозные центры сформировались в период между 1200 и 1025 г. до н. э. Этот период получил название «эпохи Судей» по характерному для него образу правления. Историк Мартин Нот высказал предположение, что именно эти «судьи» принадлежали к постоянному племенному руководству того времени. Образ их правления он

<sup>1</sup> Вейнберг, И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. – М., 1993. – С. 251–251.

<sup>2</sup> Там же. – С. 22–23.

назвал амфикионным, по аналогии с Грецией, где существовали своего рода «священные союзы» – *амфикионии*<sup>3</sup>. Такие союзы формировались вокруг религиозного центра и обычно объединяли двенадцать городов или племен<sup>4</sup>.

По предположению некоторых исследователей, израильская племенная амфикиония начала создаваться накануне завоевания Ханаана и центром межплеменного союза был уже упомянутый оазис Кадеш-Барнеа в северной части Синайской пустыни.

Заслуживает внимания концепция, согласно которой левиты были не еврейским племенем, а жреческой кастой, сложившейся еще в Мадямской земле, а то и в самом Египте, на последнее указывают типично египетские имена их представителей<sup>5</sup>. На эту концепцию работает факт двойственного значения термина «левит». «С одной стороны, левиты – это потомки Леви, одного из двенадцати сыновей Йакова-Израиля, а с другой – священнослужители, подчиненные и помогающие священникам, потомкам Аарона»<sup>6</sup>.

Мы сейчас не сможем сказать, каким образом оформилось это колено, но нам

<sup>3</sup> Noth, M. Das System der zwölf Stämme Israels. – Stuttgart, 1930.

<sup>4</sup> В Греции наиболее известными амфикиониями были Дельфийский и Делосский союзы.

<sup>5</sup> На неплеменное (кастовое) происхождение левитов указывают в своих работах И. Р. Тантлевский и И. М. Дьяконов (см.: Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. – СПб., 2000. – С. 143; Дьяконов И. М. Переселение заречных племен // Языки Азии и Африки. – М., 1991. – Т. 4, – Кн. 1).

<sup>6</sup> Тантлевский, И. Р. История древнего Израиля и Иудеи. – СПб, 2006. Сам Тантлевский И. Р. указывает на то, что согласно одному из предположений левиты носили имя Леви чисто символически и вряд ли были членами светского колена, ибо левитам, в отличие от двенадцати колен Израилевых, была выделена не отдельная собственная территория, а сорок восемь городов, расположенных по всей стране (с. 161).

принципиально важно указать, что к структуре объединившихся *этнических* союзов, присоединилась *социальная* группа, образованная по профессиональному (религиозному?) признаку. Возможно, здесь мы имеем тот случай (достаточно типичный), когда этническая идентичность, если таковая была у левитов (?), сконструирована ими из своей профессиональной (религиозной) идентичности<sup>1</sup>.

И снова обратимся к работе Зигмунда Фрейда. По поводу левитов он пишет: «объединение племен и принятие новой религии в Кадеше было компромиссом, две стороны которого легко различимы и сейчас. Один партнер был заинтересован лишь в том, чтобы скрыть новизну и чуждость бога Ягве и обосновать его претензии на поклонение народа. Другой партнер не желал отказаться от дорогих ему воспоминаний об исходе из Египта и величественной фигуры своего вождя Моисея; и он сумел выторговать место и для того и другого в новом каноне еврейской истории, сохранив, как минимум, внешний признак моисеевой религии – обряд обрезания – и добившись определенных запретов на употребление имени нового божества. ... Люди, которые этого добивались, были, по всей вероятности, потомками последователей Моисея (левитов) во втором-третьем поколении, еще хранившими память о его живой традиции» (с. 339).

Эта традиция монотеизма утвердилась благодаря упорной работе потомков левитов по сохранению памяти последующих поколений о харизматической личности Моисея, выведшего левитов из рабства. Потомки этих левитов совершили ряд интеллектуальных усилий по

письменной фиксации памяти о Моисее, что в конечном итоге привело к созданию учения мосеева – Торы. Эта работа требовала создания неких новых культовых практик, в рамках которых они могли апеллировать к слову моисееву.

Представляется возможным сказать, что в случае с формированием культа почитания пророка Моисея имело место эффективное взаимодополнение почитания харизматичной фигуры и восприятия радикально нового религиозного учения. Одна сторона – религиозные евреи – «вложились» в эмоционально выраженные усилия по почитанию личности Моисея – пророка и вождя древних евреев, а другая сторона – левиты – инвестировала свои усилия в интеллектуальную новизну самой идеи монотеизма. Это и дало эффект равно-, но разнопризнанного авторитета.

#### Библиографический список

1. Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб., 1997. С. 286.
2. Фрейд, З. Этот человек Моисей / З. Фрейд // Нудельман Р. Загадки, тайны и коды Библии. – Ростов-на-Дону, 2005.
3. Albright, W. F. From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process. – Baltimore, 1940. – С. 282–284; Breasted, J. H. Ikhnaton, the Religious Revolutionary. – Cambridge Ancient History. – N. Y., 1926.
4. Перепелкин, Ю. Я. Переворот Аменхопета IV / Ю. Я. Перепелкин. – М., 1984, – Ч. 2. – С. 174, 176.
5. Noth, M. Überlieferungsgeschichtliche Studien I: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament / M. Noth. – Königsberg, 1943.
6. Friedman, R. E. Sacred History and Theology: The Redaction of Torah. The Creation of Sacred Literature / R. E. Friedman. – Berkeley – Los Angeles – London, 1981.
7. Ягве // Мифы народов мира: энциклопедия. – М., 1982. – Т. 2. – С. 688.
8. Элохим // Мифы народов мира: энциклопедия. – М., 1982. – Т. 2. – С. 660.
9. Вейнберг, И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке

<sup>1</sup> Этот процесс конструирования можно уподобить процессу конструирования своей идентичности народом джан в одноименном рассказе Андрея Платонова с той лишь разницей, что джан – это народ-аутсайдер, сконструировавший свою этническую идентичность из обломков других этнических идентичностей, а левиты – социум-победитель.

середины I тысячелетия до н.э. / И. П. Вейнберг. – М., 1993. – С. 251–251.

10. Тантлевский, И. Р. Введение в Пятикнижие / И. Р. Тантлевский. – СПб., 2000. – С. 143.

11. Дьяконов, И. М. Переселение заречных племен / И. М. Дьяконов // Языки Азии и Африки. – М., 1991. – Т. 4. – Кн. 1.

12. Тантлевский, И. Р. История древнего Израиля и Иудеи / И. Р. Тантлевский. – СПб., 2006.

# ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВА VERSUS ГЕОГРАФИЯ



**Э. В. БАРКОВА**

## МОЛЧАНИЕ КАК ФЕНОМЕН САМОСОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ РОССИИ

Молчание русской культуры – одна из самых традиционных и интересных тем отечественной философии культуры. Сегодня ее актуализация обусловлена острой потребностью в новых формах самоопределения и одновременно опасением, как бы не «заболтать» Россию. Автор намечает новую методологию онтологии культуры, включающую как основания классической философии, так и элементы герменевтического и экзистенциального анализа, позволившие различить многообразие форм молчания сегодняшней России – от мудрого и глубокого, в котором вызревают новые основания бытия, до тупого молчания-мычания, возникающего вследствие разрыва связей человека с миром, со ставшим пустым бытием. Продуктивное молчание, по логике автора, – это бытие культуры-в-себе, в ходе развития которого вызревают новые истины и оформляется содержательность глубины культурного пространства. Молчание как непосредственно непроявленный, но реальный пласт должен оставаться категорией-константой культурного процесса современной России и присутствовать во всех ее реформах.

The silence of Russian culture is one of the most traditional and interesting topics of Russian philosophy of culture. Its actualization today stems in the acute necessity in new forms of both self-defining and danger to “chatter over” Russia. The author outlines a new methodology of ontology of culture, which includes both foundations of classical philosophy and elements hermeneutic and existential analysis. The latter allow distinguishing the diversity of forms of silence of today Russia – from wise and deep one that cultivates new foundations of being to dull silence-moo that appears as a result of broken ties between human being and the world, between a man and the being. The author considers productive silence to be the being of culture-in-itself, and during its development new truths are getting mature and the cultural space gets its depth. The silence as a latent but real layer must be the category-constant of the cultural process in the contemporary Russia and participate in all its reforms.

Дело современной отечественной философии как формы обобщения опыта эпохи, включая особенности ее пространства-времени, прямо связано с исследованием феномена самосознания культуры. Но очевидно, что в ситуации реформ последних лет, результатом которых стало появление множества радикально но-

вых философско-культурологических интерпретаций самосознания России – голосов нередко громких, претенциозных и саркастически-безразличных к судьбе Отечества, все больше уходят на периферию или в глубины культуры голоса молчание. Голоса молчание – это позиции и люди, способные дистанцироваться от

«шума времени» и сохранить себя, удерживать глубину своего мироотношения и своих размышлений. Они притихли или замерли в напряженном ожидании нового чуда рождения – появления незримых и неизвестных пока форм проявленности нового типа целостности культуры. Они пока молчат, ибо постсоветский ренессанс, о котором так много говорили теоретики перестройки, не состоялся.

Молчит вместе с ними и отечественная философия, и это обстоятельство побуждает к рефлексии смыслов ее молчания, ибо всегда «философы интересны не только тем, что они говорят, но и тем, о чем молчат; традициями, которыми они дают начало, течениями, которые приводятся в движение. Одни из них благоприятствуют рождению новых идей, другие, напротив, делают это невозможным. Но по поводу последнего обстоятельства историки философии чаще хранят молчание» [1].

Вечная тема философии культуры – молчание культуры Руси-России – всегда актуализировалась в ситуации острой потребности в самоопределении. И сегодня, в силу экстремума культурного времени, эта тема важна в большей степени, чем раньше, для поиска адекватных началу XXI века форм самосознания, требующих не столько новых голосов и соответствующих им крупных проектных моделей, сколько качественно обновленной методологии, основанной и на герменевтическом проникновении в глубины текста и контекста современной жизни России. При этом сразу заметим, что молчание сегодняшней России разное – от молчания мудрого, доброго и глубочайшего, своими корнями уходящего в самые архаические пласты культуры, до тупого и самодовольного молчания-мычания (если воспользоваться словами Ф. Ницше). Есть молчание, возникающее при глубоком раздумье, молчание как еще-неосознание; есть великое молчание-безмолвие, когда нет слов, замирает душа человека, смиренно внимая абсолюту-первоначалу или прикоснувшись к великому творению гения – художника,

композитора, писателя-мыслителя. Молчание может быть вызвано и особым состоянием одухотворенности и ликования при встрече с природой – с красотой заката или восхода солнца, с бездонностью звездного неба или величием молчащего зимнего леса. Но молчание может нести и совсем другой смысл, тот смысл, который возникает вследствие разрыва связей человека с самим собой, с близкими, со ставшим пустым бытием, которому уже нечего сказать человеку. Его смысл тоже невыразим, но по другой причине – его просто нет. Другой вопрос – почему так происходит.

Думаю, что уже в силу этого молчание имеет основания занять место среди онтолого-культурных универсалий – категорий, позволяющих выявить глубинные и еще «непрорезавшиеся» смыслы, различить голоса нового в сцеплении с голосом вечности и целостности культуры.

В чем же связь между потребностью в самоопределении культуры и обращением к ее молчащим голосам и слоям бытия?

В формах молчания может проявляться непосредственно не актуализированная, но объективно существующая сторона глубины культуры, ее абсолютность и вечность, выходящая за границы зримой жизни современности, поскольку содержание культуры выражается как в объективированных, актуальных, так и в потенциально существующих формах. В таком молчании происходит «переработка» и освоение экзистенциальной стороны реальности. Оно возникает при вхождении человека в новое смысловое пространство-время культуры, однако, как правило, это состояние связано с процессом, который еще не завершен по форме, когда еще не выявлен до конца ее язык. Молчащая культура в этом смысле еще не завершила построение себя как целостности, но уже отрицает устаревающие, становящиеся реликтовыми пласты, смыслы, образы или концепции человека с их экзистенциальными категориями, таки-

ми, как надежда, вера, истина, счастье, добро, красота, но и забота, страх и т. д. Потому *молчание – это бытие-культуры-в-себе, выражающее самопрояснение новых оснований целостности, смысла и направленности культурного процесса.*

Это означает, что и самосознание культуры может быть раскрыто посредством анализа взаимодействий, дополняющих друг друга – внутренних и внешних, выражающих целостность и части – пластов бытия и его особенностей. Действительно, «жизнедеятельность человеческого сознания, – как верно отметил Е. Я. Режабек, – разворачивается в рамках челночного движения «туда-сюда»: от додискретного видения мира к дискретному и обратно. Погружение в диффузную недискретность выступает необходимым условием последующего дискурсивного целеполагания» [2].

Эту мысль сегодня так важно артикулировать потому, что сегодня именно молчание пласты культуры наиболее полно представляют ее подлинность, правду, внутреннее здоровье. И именно в силу этого они не сливаются с той частью бытия, которая представлена многими простейшими, но «крикливыми» и раскрученными проектами массовой культуры.

И эта мысль о самоценности и автономности их бытия противостоит доминирующей логике XX века, в соответствии с которой пространство-время культуры оказывается представленным исключительно всегда что-то говорящим набором речевых практик простейшего, одиноко-поверхностного эмпирического субъекта и их структурами – системами знаков, символов, текстов. Впрочем, при этом предполагаются паузы между знаками, без которых немислима никакая речь, как и контексты, заданные текстами культуры. Однако смысл самого феномена молчания и его собственная роль в современной культуре России в философии культуры пока не изучена [см. 3].

Между тем, тайну, непроявленное и непредсказуемо-чудесное, ее сокровенное и высокое начало как сущность русской культуры давно знали и философы, и эстетики, и, конечно, в первую очередь, композиторы, поэты и художники. Знали это, как известно, и мыслители-любомудры Древней Руси. Не случайно, «как известно, проповедь молчания в той или иной форме можно встретить в сочинениях многих древнерусских авторов. Однако в отечественной культурной традиции она не только не означала умаления или ограничения «словесности», но, напротив, чаще всего осознавалась как неотъемлемый способ самоутверждения последней, так что виднейшие «молчальники» были вместе с тем первостепенными «книжниками» и наоборот» [4].

Ценность и неснимаемость молчания как категории культуры определяются тем, что они представляют экзистенциальные смыслы, в которых происходит вызревание будущего, открывается потенциал ее новых направлений развития. В этом процессе происходит «смещение» смыслового центра культуры в ее настоящем времени. Иначе говоря, происходит исключительно важная работа по отбору и «просеиванию» важного и неважного, близкого по смыслу и далекого, востребованного будущим и невостребованного. В ходе такого отбора проявляется исходная и основная роль молчания в культуре – создание нового пространственно-временного континуума как «зародыша», или прототипа нового типа целостности культуры. В этой связи молчание как основа внутренних, непосредственно ненаблюдаемых изменений культуры определяет и задает границы возможного – новых рождающихся смыслов и горизонты их возможных изменений. Но не любых, а с необходимостью включающих те, которые направлены к истинному, высокому, должному, прекрасному. Как отмечает Г. П. Менчиков, «экзистенциальная детерминация означает побуждаемость ... также объективно и «высшими», жизнесмыслообразующими де-

терминациями, внутренними и внешними» [5].

Поскольку любое самосознание формируется на основе связей, соотношений со «своим иным», то именно молчание, прояснение его смыслов создает тот диалог со своей историей, на основе которого происходит самоопределение современной культуры – соизмерение новых тенденций и типов мысли с ее существованием в вечности в формах своей самобытности. Тогда как «перекрытие каналов» молчанию, как и недооценка важности его исследования, объективно означает закрытие возможности ответить на вопрос, что есть современная культура. В каких тенденциях и направлениях она проявляется наиболее адекватно? В чем критерий оценки ее инноваций? Именно поэтому культурологам и философам сейчас так важно без суеты и поспешности вслушаться, вжиться в глубины и молчания пока пласты высокой русской классической и народной – подлинной, без подделок и «сувенирщины» – культуры.

И именно на этом, по моему убеждению, должны быть основаны реформы в отечественной системе образования. Дело в том, что сохранение самой способности вживаться, вчитываться, вслушиваться в смыслы молчания оказывается при переходе от книжной к посткнижной эпохе под угрозой. Смысл того, как «народ безмолвствует», – не константа, раз и навсегда данная. Он формируется всем строем, образом жизни и направленностью системы образования. И если в нем высокая нормативность по-пушкински народной культуры снята (вспомним подлинно простую, без тени напыщенности и потому настоящую дворянку Татьяну, выросшую в деревне), и на смену ей приходят «крутые» создатели инновационных проектов, носители массовой культуры – последователи и потомки безапелляционных Шариковых, возникает ситуация культурной катастрофы. Эти процессы разрушают все подлинное и высокое, все человеческое, а не постчеловеческое в самосознании России.

Ситуация постмодерна, пережитая миром и Россией в конце XX века, убедительно выразила путь, к которому ведет потеря традиций мировой и отечественной культуры. Утрата оснований бытия, разрыв культурных времен и идеалов – это не просто пауза в жизни культуры, отделяющая один голос от другого. Это то агрессивное молчание, которое наполняет культурное пространство великим множеством случайных и внешне бессмысленных голосов, но оно не допускает различия в пространстве культуры иного молчания.

Не потому ли так значимы сегодня явления масштаба Галины Улановой, те, к сожалению, немногие уже подлинные художники Палеха и Гжели, Скопина и Ростова Великого, Павловского Посада и Жостова, произведения современного петербургского писателя М. Н. Кураева и многие другие – все, кто создавал и создает, а не разрушает мир человека и культуры. Их ближайшие друзья в пространстве культуры – мыслители-гуманисты и создатели классики мировой культуры XX века, развившие традиции молчания. Среди них великие «молчальники», так много и смело сказавшие миру, – Чарли Чаплин и Марсель Марсо. Е. Барабаш написала о М. Марсо как человеке, «воспевшем тишину», и она права. Уже во второй половине XX века он «возродил пантомиму и вернул ей статус настоящего искусства... Марсель Марсо показал миру, что такое тишина. Он был убежден, что мировое добро губится ненужными звуками, шумами, словами... Это был человек, которому зябко в этом мире» [6]. И не случайно среди его знаменитых героев были и Чарли Чаплин, и Акакий Акакиевич, и Дон Кихот.

Молчание таких людей – инобытие голосов очень многих людей, которые лишены возможности или умения так точно сказать главное, выразить свое бытие и свой протест против жестокости громких, заглушивших все живое голосов. Их молчание – выражение и вечной неисчерпаемости, и бесконечной глубины мировой и русской культуры,

которая вырастает из истории всех народов мира, из старинных песен, былин и сказок. В их молчании проявляется та мера свободы, которая невыразима до самого конца ни в каком слове.

Уже эти предварительные соображения о молчании как философско-культурологической проблеме, возможностях выявления его содержательного потенциала, его культурно-исторической емкости дают основания для того, чтобы сделать предметом специального исследования связь молчания и голоса, способную открыть новое пространство самоопределения нашей культуры; пространство, которого ей так не достаёт в современном информационно-одномерном мире. На этом пути открываются и новые возможности преодоления кризиса и переосмысления сложности и многомерности феномена современного самосознания России. Но молчание – не простой эквивалент самосознания. Оно и тот живой неприметный источник или хрупкий, неслышно тянущийся к свету росток, который и сегодня раздвигает границы человеческого – истинного, доброго и красивого – мира.

#### *Библиографический список*

1. Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб.: Петрополис, 1994. – Т. 2. – С. XII.
2. Режабек, Е. Я. В поисках рациональности / Е. Я. Режабек. – М.: Академический проект, 2007. – С. 179.
3. У автора был опыт поиска таких подходов. См.: Баркова, Э. В. Функция молчания к культуре как проявление бифуркационного состояния / Э. В. Баркова // Стратегии динамического развития России: единство самоорганизации и управления: материалы Первой международной научно-практической конференции. – М.: Изд-во «Перспект», 2004. – Т. 3. Ч. 2.; Баркова, Э. В. К реконструкции «молчащих» пластов городской культуры / Э. В. Баркова // Саратов: идентичность, ресурсы, стратегии: материалы Всероссийской науч.-практ. конф. «Саратов: формула идентичности и успеха». – Саратов: Изд-во СГУ, 2004; Баркова, Э. В. Феномен молчания в культуре /

Э. В. Баркова // Наука, искусство, образование в III тысячелетии: материалы III Международного научного конгресса. – Волгоград, 2004. – Т. 2.

4. Малахов, В. А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии) / В. А. Малахов, Т. А. Чайка // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Сб. науч. тр. – Киев: Наук. Думка, 1987. – С. 110.

5. Меньчиков, Г. П. Неосознаваемое как ценность духовной культуры человека / Г. П. Меньчиков. – Казань: Таглимат ИЭУП, 2006. – С. 112.

6. Независимая газета. НГ-антракт. 2007. – 27 сентября.

**Г. Н. Билялова**

## **О НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕЕ КАЗАХСТАНА**

В статье анализируются философско-аксиологическая и философско-культурологическая сущности национальной идеи, показаны их теоретические основания и практическая реализация национальной идеи в Республике Казахстан.

The author proposes analysis of philosophical and axiological, cultural essence of national idea, and shows its theoretical basis and practical realization in the Republic of Kazakhstan.

Этническая память является одной из основ формирования национальной идеи и включает традиционные этносоциальные стереотипы поведения и архетипы коллективной ментальности, отличительные признаки этнонационального самосознания, этнические смыслообразы, ценности и символы. Память этноса включает прошлое, настоящее и будущее этносов, общества, государства. Прошлое, настоящее и будущее отражаются в современности как пространственно-временная квинтэссенция человеческого бытия, выражая преемственность исторического опыта, мировоззрений, культур, религий и т. д.

Этническая память становится субстанцией бытия и духовности социума, этносов и человека, стремящегося стать личностью, помнящей и передающей экзистенциальный опыт и идеи для того, чтобы следующие поколения получили социальные и этнические знания, а также традиционную культуру. Память этноса универсальна по содержанию и состоит из коллективного и индивидуального сознательного и бессознательного, конкретноисторических и общественных парадигм, универсальных и локальных (этнических) компонентов, включенных в национальную идею.

Национальная идея – это *символы и идеологемы, выражающие этническое или национальное самосознание в осмыслении мира, человека, истории, обосновывая значение этноса, нации и государства в мировом сообществе*. Важную роль в данных процессах имеют архети-

пы и этническая память, отражающая этническую историю, ее героев, символы, социокультурную и мировоззренческую самобытность этноса. Национальная идея включает этническую самоидентификацию, универсализацию ценностей, сохранение и передачу духовного, социального и культурного наследия через этнокультурную, этноисторическую память, отраженную в судьбе этноса, его менталитете и символах.

Философское понимание национальной идеи заключается в ее гносеологической и аксиологической основах, отражающих и сохраненных в менталитете этносов как этнокультурная и этноисторическая памяти, как особенности национального характера и нравственных ценностей, таких как свобода, совесть, равенство, разум, гуманизм и т. д. Эти этнические ценности, по К. Г. Юнгу, архетипы коллективного мышления, отражающие социальный опыт поколений в сознании человека, созданный этнокультурными традициями. В *гносеологическом аспекте национальная идея* представляет образ этноса или нации, отражается в исторической судьбе этноса, в этнической культуре и культуре нации, их ментальности, прошлом, настоящем и будущем социума. В *аксиологическом плане национальная идея* – это постоянные ценности и установки этнического и национального самосознания, глубоко проявляющиеся в культуре и мышлении, процесс поиска в этнической памяти этнических ценностных образов, возрождающихся в современ-

ности, организуя цели и социальные перспективы и задачи цивилизованного общества.

*Национальная идея* включает национальный характер и менталитет, образец цивилизованного человека, социально-политического устройства общества, в котором разные формы идентичности и самоидентичности становятся основой устойчивого и гармоничного прогресса, при котором истинные ценности, трансцендентные, т. е. религиозные, являются наряду с экономическими факторами основой стабильного развития.

*Национальная идея* – это мировоззренческая система, когда этнические культуры взаимодействуют друг с другом и ведут межкультурный и межрелигиозный диалог, основываясь на этнонациональной ментальности и идейных постулатах цивилизации, этнических традициях и этнонациональной истории. В данной ситуации происходит ассимиляция культур и тогда, когда национальная идея включает ментальности и мировоззрение разных этносов и разных цивилизаций. С точки зрения феноменологии позиции национальная идея есть процесс, когда каждая этнокультура через этнические традиции, сохранившейся в глубинах этнической памяти и этнической истории, способствуют дальнейшему развитию самобытия этноса.

*«Национальная идея – систематизированное обобщение национального самосознания в его надвременном бытии, представленное чаще всего в форме социально-философских или общественно-политических текстов, художественных произведений. Соответственно, национальная идея может иметь как рационализированный, так и образнотипизационный способ своего выражения. Суть национальной идеи составляет проблема смысла бытия данного народа-этноса. Смыслжизненная проблематика конкретизируется целым рядом вопросов, характеризующих содержание национальной идеи. Среди них вопросы о «начале» исторической судьбы народа, о его генетических истоках,*

об историческом будущем, о целях его существования, об исторической и культурной миссии, о его месте в мире, об отношениях с соседями, об основаниях его уникальности, об особенностях национального характера и др.» [1, с. 313–314].

*Национальная идея* может включать и религиозную веру, являющуюся одной из этноконсолидирующих основ. Вл. Соловьев отмечал, что идея нации – это то, что Бог думает о ней в вечности. Следовательно, инвариантом национальной идеи может стать мессианская идея, основанная на идее о богоизбранности этноса или его особой исторической роли в мировой истории. Русские философы Н. Бердяев и Вл. Соловьев, исследуя русскую национальную идею, писали, что локальное этнонациональное всегда есть отражение глобального. Н. Бердяев отмечал, что «национальность есть индивидуальное бытие, вне которого невозможно существование человечества. Она заложена в самих глубинах жизни, и национальность есть ценность, творимая историей» [2, с. 93]. Вл. Соловьев размышлял, что «национальные различия должны пребыть до конца веков: народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма... Достойное, идеальное бытие требует одинакового простора для целого и для «частей» [3, с. 241]. Н. Трубецкой, выдвинувший идею евразийства, утверждал, что культура, являясь целостной, должна оберегать многообразие. «Нельзя синтезировать, отвлекаясь от их индивидуального своеобразия, ибо именно в сосуществовании этих ярко индивидуальных конкретно-исторических единиц и заключается основание единства целого» [4, с. 334].

*Национальная идея, основываясь на философских постулатах, выполняет политические и социально-культурные задачи по определению исторической судьбы этноса. Таким образом, национальная идея возможно выражается во вневременном характере, однако, формы ее всегда историчны и конкретны. На-*

пример, *этническая культура как одна из основ национальной идеи*, являясь единым независимым процессом закономерно переносит личностное существование на коллективное через восприятие этносом индивидуального субъекта, который постоянно ведет диалог с окружающим миром. Этот диалог – особое общение с родной природой, особое отношение к родному краю и земле «Атамекен» – земле предков. Аксиологическое отношение номадов и оседлых этносов к родной Матери-земле как архетип этнического сознания навечно остается в памяти человека и позволяет ему быть представителем той или иной части земли предков. Поэтому родовое деление казахов – это священное территориальное разделение по принципу того, что именно эта земля дала жизнь всем твоим предкам, именно эта земля сакральна для человека, родившегося в этой ойкумене, именно эта земля дает силы природы, в том числе и космические, что в современной науке признано называть естественной энергетикой. Архетип «Атамекен» – земли предков – сконцентрирован на сохранении родной земли, что стало национальной идеей казахского народа на протяжении всей истории казахского этноса и передавалось через века от поколения к поколению как идейная ценность, а сама земля всегда защищалась от нападений и сохранялась как богатство.

*Национальная идея онтологически имеет архаическое начало* и, с одной стороны, возврат к прошлому как идеалу, не соответствует настоящему, с другой стороны, возрождение прошлого через настоящее имеет опасность искажения прошлого в случае необъективного восприятия и мифологизации. В данной ситуации абсолютизация и архаизация национальной идеи исключает из духовной и социальной жизни объективное и правдивое настоящее, исключает межкультурный диалог. Особым примером является «Книга Слов» («Слова назидания») великого Абая Кунанбаева, просветителя XIX века, как «урок и призыв к размышлению для многих современных борцов за «нацио-

нальную идею» – любого происхождения. «Книга» противостоит сегодняшним попыткам национальной самоизоляции, самовоспеванию и невежественному зазнайству, попыткам некоторых идеологов высокомерно – оттолкнуть свои народы от всего богатства общечеловеческой культуры. «Книга Слов» продиктована Абаю его любовью, прежде всего любовью к родной земле и ее людям, заботой об их жизни и судьбе, об их настоящем...» [5, с. 5].

*Национальная идея выражается также в сакральном смысле*, когда религиозно-нравственные идеалы объединяют надличностное и личностное на основе святынь и святых образов, существующих в истории этноса. В национальной идее обусловлены инвариантные отношения, появляющиеся между гражданами общества и отражающие целостную биосоциальную систему в пространстве и времени, где определены социальные роли и создано единство «я-мы-они», в котором межэтническое и межрелигиозное согласие и дружба выражены в толерантности и коллективном уважении разных этносов друг к другу.

*Казахстанская национальная идея* – это мировоззренческие ценности, направленные на единство полиэтнического и поликонфессионального народа Казахстана, устойчивое суверенное социально-политическое, экономическое и культурное развитие общества, состоящее в экзистенциальной и универсальной целостности общественного сознания, мыслей, памяти и реальных действий.

*«Национальная идея* должна вытекать из всей логики национальной истории и культуры и опираться на общечеловеческие ценности и Конституцию страны. Она определяет контуры будущего, являясь детерминацией будущим. Обобщая исторический опыт, выявляя тенденции исторического развития, идея выводит за пределы данного опыта, проектирует должное, то, к чему мы все стремимся, чего страстно желаем. Президент Казахстана Нурсултан На-

зарбаев сформулировал следующие пять принципов, лежащих в основе национальной идеи Казахстана: 1) фактическое и юридическое равенство всех этносов республики; 2) казахский народ является государствообразующим этносом, поэтому он несет ответственность перед другими этносами, а другие этносы должны относиться с пониманием к самовыражению казахской нации; 3) религиозная идентичность и толерантность народов; 4) воспитание казахстанского патриотизма; 5) развитие малого и среднего бизнеса, формирование казахстанского среднего класса» [6, с. 31–32].

Этническая память в контексте национальной идеи воссоздает идею открытости, социальной справедливости, нравственности и возрождения на основе принципов этнического самосознания каждого этноса, что способствует развитию цивилизованного независимого Казахстана как государства межэтнического и межрелигиозного мира и благополучия, а также межкультурного диалога. Диалектическое соединение особенных моментов, единство в многообразии этносов и их культурного наследия способствует свободному развитию этнических культур и их взаимодействию и взаимовлиянию.

Таким образом, национальная идея, основанная на архетипическом единстве глубинных смыслов и проявляющаяся в мировоззренческих и идеологических постулатах, является результатом осознания личного и коллективного рационального этнического опыта, социальным кодом взаимодействия человека с обществом, определяющим его глубинные модели поведения, стремясь объединить общество на основе смыслообразующих ценностных идей, способных мобилизовать социум на решение важных государственных задач и обеспечивающих мирную форму межличностных отношений.

Президент Республики Казахстан Нурсултан Назарбаев в Послании народу Казахстана «Казахстан на пути ускоренной экономической, социальной и

политической модернизации» от 18 февраля 2005 года в разделе «Духовное развитие и межконфессиональное согласие» отметил, что «мы известны миру своей толерантностью, межэтническим, межконфессиональным согласием и диалогом. Растущий миротворческий потенциал нашей страны должен и дальше бережно сохраняться и развиваться» [7, с. 71].

В Казахстане обеспечена свобода вероисповедания, последовательно проводится политика межконфессионального согласия и равноправия религий. Осенью 2003 года в Астане впервые в мире был проведен Съезд лидеров мировых и традиционных религий, в 2006 году прошел II Съезд лидеров мировых и традиционных религий, которые стали форумами мира, согласия, толерантности и дружбы между этносами и религиозными системами мира. К открытию II Съезда лидеров мировых и традиционных религий открыта Пирамида – «Центр мировых культур и религий» в г. Астане, где имеются помещения для молитв представителей разных религий, где этнокультурная память и этноисторическая память отражены в музейных экспонатах, оживляя память этносов через документальные источники (фото, письменные и вещественные артефакты), что формирует единую гражданскую общность и казахстанский патриотизм.

Ассамблея народа Казахстана как общественный институт модели сотрудничества и толерантности, созданный по инициативе Президента РК Н. А. Назарбаевым, выполняет огромную работу по воплощению национальной идеи Казахстана в реальность и по возрождению этнической памяти этносов, проживающих в нашем государстве. 2005 год для Ассамблеи народа Казахстана знаменательный – 10-летний юбилей. В Республике Казахстан прошли торжественные мероприятия, в которых принимают участие 130 национальностей и народностей, проживающих в Казахстане, и имеющие 46 религиозных конфессий [8, с. 4].

Уникальность Ассамблеи народа Казахстана признана в мировом сообществе

ве, ее огромная работа по укреплению межэтнического и межконфессионального согласия достигла больших результатов. Ассамблея народа Казахстана стала моделью содружества и толерантности для всех государств мира, являясь реальным воплощением развития и гармонизации национальных отношений в Республике Казахстан.

Ассамблея народа Казахстана (АНК) является важнейшим социальным институтом сохранения этнической памяти и, с точки зрения методологического философского анализа, реальным осуществлением постмодернистского принципа «ризомы» Ж. Делеза, т. е. множественности в единстве. Полиэтнический и поликонфессиональный Казахстан как множественность этнокультурной идентичности и множественность этнической памяти является воплощением межкультурного и межрелигиозного диалога на герменевтическом уровне, когда возможны плюрализм, различные мнения и идеи, но имеется общее основание, коим в Казахстане является евразийство.

В воплощении национальной идеи и в диалоге этносов Казахстана важную роль имеют такие принципы казахского национального характера, как щедрость и уважение к другим этносам, которые в трудные годы их приняла казахская земля, когда переселенные этносы получили разного вида поддержку от казахского этноса.

«Духовно-нравственный опыт казахского народа – консолидирующий потенциал традиционной культуры казахов. Основа этой культуры – единство, межличностное общение: принадлежность к роду является первой и безусловной жизненной ценностью. В роде человек присутствует не только той или иной своей ипостасью, но пребывает в нем всем своим существом, всей полнотой своих жизненных и человеческих проявлений. Два свойства бытия – ориентация на природу и приверженность памяти предков – говорят о гуманности и гибкости данного социального института. Именно поэтому род так или иначе

вписывается в социально-политические структуры иного уровня. Использование бесценного опыта межличностного общения воспитывает способность к взаимопониманию, взаимоподдержке и сотрудничеству, качествам, так необходимым для реализации казахстанской идеи как фактора формирования социально ориентированного гражданского общества» [6, с. 37].

Национальная казахстанская идея, несущая на себе отпечатки этнической памяти более 130 этносов, показывает реальную практику сохранения и развития этических культур, этнического самомосознания, этнических ценностей и этнических интересов через систему идей и смыслов.

Казахская культура богатейшая по духовно-нравственным ценностям и с точки зрения эгалитаризма равна с другими этническими культурами. Президент Республики Казахстан Н. А. Назарбаев инициировал многолетнюю государственную программу «Культурное наследие» (2004–2010 гг.), направленную на освоение колоссальных пластов культуры по всем направлениям: философия, политология, литература, история, музыка, социология, искусство, наука, психология. Происходит процесс возрождения этносоциальной памяти казахского народа и других этносов, когда все, что было предано забвению или не могло быть открыто в прошлые времена, сегодня начинает цениться и восстанавливаться и заново приобретать свою жизнь.

Уникальность и самобытность этнического самосознания казахов, их этнонациональная гордость и крепкий дух заключаются, по словам великого Абая, в единстве разума, сердца и души. Нравственные аспекты глобализации, которые должны стать ее ценностной основой включают такое основополагающие духовные принципы как совесть, разум, патриотизм. Национальная казахстанская идея также основывается на традиционных ценностях казахской философии.

В контексте этнической памяти и национальной идеи Казахстана ценным примером является аксиологическая теория «совестливого разума» Шакарима Кудайбердиева, или «Забывтого» (псевдоним, который сам мыслитель дал себе). По Шакариму, «совестливый разум» – это душа человека с этнической целостной системой ценностей: мира, добра, духовности, справедливости, ответственности, патриотизма и гуманизма.

С философско-мировоззренческой точки зрения феномен национальной идеи исследовала доктор философских наук, профессор К. Ш. Нурланова в книге «Человек и мир. Казахская национальная идея» [9]. Национальная идея казахстанцев отражает также национальный характер и национальную психологию этносов, открывающих понимание глубинных принципов поведения, так как именно в них заложены «способы построения отношений со Вселенной, с обществом, с человеком. В ней сокрыты ... тайна и секрет жизненного поведения народа, его неповторимая самоценность».

Национальная идея есть в широком плане форма постижения действительности, самого человека и человеческого общества, на основе этого постижения и происходит созидание – творение отношений человека с миром; и создание – творение – основополагающих принципов жизни народа, принципов культуры» [10, с. 61].

«Сущность национальной идеи раскрывается через исследование «казахской мирозерцательной культуры, устной художественной словесности, традиционной музыки, геронтологической и экологической культур. Если коротко, то можно выразиться следующим образом: этой всепроникающей, великой идеей является глобальное, всеохватывающее общение человека с миром идей и вещей. Казалось бы, что может быть проще общения, взаимодействия. Но это простота кажущаяся. Просто, если знать, что весь космос народной жизни на всех ее уровнях одухотворен животворным светом общения. И весь-

ма сложно, поскольку казахская национальная идея содержит в себе глубинные уровни понимания гармоничности Вселенной – во-первых; во-вторых, понимание взаимосвязи человека и мира в их целостности; в-третьих, претворение этой взаимосвязи в реальную практическую жизнь каждого человека как духовно-практической необходимости во всех уровнях жизни как главное основополагание; и, наконец, она содержит в себе общение как единственно полную форму «равного» и гармоничного способа бытия человека с миром и жизнью» [10, с. 61].

Этническая память и архетипы традиционной казахской культуры как механизм сохранения и трансляции самых важных ценностей, исторических примеров, традиций и обычаев, уроков истории, ментальных основ жизнеобеспечения, сохраненных в памяти этносов, общечеловеческих основ религиозных систем и отличительных особенностей национального характера способствуют консолидации казахстанского социума в единую нацию как гражданскую общность.

Аксиологическая и экзистенциальная роль национальной идеи важна в создании единой казахстанской нации, построенной на принципах гражданского равенства и культурного многообразия. Онтологическое осмысление национальной идеи этническими и социальными группами, казахстанским обществом в целом основано на глубоких идеях традиционного мышления, культурного разнообразия языков и обычаев, характерах этносов, что помогло в трудные годы первых лет суверенитета Казахстана преодолеть экономический кризис и реально самоопределиться, став одним из сильных государств мира и единой казахстанской нацией, сохранив свою этническую самобытность и в то же время объединившись в целое. Эти особенности сопровождаются возрождением и развитием памяти на разных уровнях: 1) память мира; 2) этническая память этносов Казахстана в целом; 3) этническая память каждого этноса.

Национальная казахстанская идея, частью которой является этническая память, способствует становлению демократического государства и укреплению позиций Казахстана в мировом сообществе, формированию стабильного и духовно единого общества в условиях глобализации, когда возможно нивелирование самобытных культур и национальных образов мира, так как глобальная культура не имеет памяти. Национальная идея казахстанцев – это способ межэтнической интеграции на основе диалектики интересов казахского этноса и других этнонациональных диаспор в рамках единого унитарного государства, где формируется единый сплоченный казахстанский народ, имеющий мощную этносоциальную память, сохраняющую этнос в глобализирующемся мире. Глобализация – многоаспектное явление, которое имеет и другие стороны, когда национальное своеобразие, различия и самобытность, развитие этнических языков и этнокультур принимаются как важный фактор развития этносов и самого мира. С этой точки зрения национальная казахстанская идея – это система идей сохранения национальной и культурной идентичности.

Современная глобализация – это веха новейшей истории, в которой сохраняются многообразный этнический мир и уникальный опыт этнических и национальных культур (на уровне государства: казахстанская, американская и т. д.). Закон устойчивости, жизнеспособности и сохранения как природных, так и социальных систем заключается в их многообразном, многовидовом, сложном устройстве. Следовательно, многоликость этносов и их этнокультуры, множественность индивидуальных, семейных, коллективных памятей и памяти разных социумов должны присутствовать в современном разнообразном глобальном мире. Глобализация для устойчивого развития должна быть структурирована через прошлое, настоящее и будущее, включать локальное (например, традиционные культуры) и в тоже время многоаспектное развитие мира. Таким образом, национальная идея казахстанцев непременно содержит в

структуре этническую память, которая, как круги возвращения (по М. Элиаде), как ответ на вызов времени (по А. Тойнби), присутствует в настоящем, неся прошлое, и прогнозирует будущее через извлечение не только уроков, но и огромного этносоциального философско-мировоззренческого, социокультурного и исторического опыта для блага человека, для его ценностного существования в противоречивом глобальном мире, в национальном суверенном государстве, в межкультурном, межрелигиозном и межэтническом диалоге во времени и пространстве.

#### *Библиографический список*

1. Современный философский словарь / под ред. докт. филос. наук, проф. В. Е. Кемерова. – Москва, Бишкек, Екатеринбург: Изд-во «Одиссей», 1996. – С. 313–314.
2. Бердяев, Н. Судьба России / Н. Бердяев. – М., 1990.
3. Соловьев, Вл. Русская идея / Вл. Соловьев // Соловьев Вл. Соч. В 2 т. – М., 1989. – Т. 2.
4. Трубецкой, Н. История. Культура. Язык / Н. Трубецкой. – М., 1995.
5. Курганцев, М. Отзывчивое сердце / М. Курганцев // Абай. Книга слов / Шакарим. Записки забытого: пер. с каз. К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева. – Алма-Ата: Жазушы, 1992. – 128 с.
6. Нысанбаев, А. Национальная идея: мировой опыт и Казахстан (Глава 1. Суверенный Казахстан в системе глобальных отношений) / А. Нысанбаев // Глобализация и проблемы межкультурного диалога. В 2 т. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН Республики Казахстан, 2004. – Т. 1. – С. 31–32.
7. Послание Президента Республики Казахстан Нурсултана Назарбаева народу Казахстана «Казахстан на пути ускоренной экономической, социальной и политической модернизации». – Алматы, 2005. – С. 71.
8. Искусство жить вместе: интервью с заместителем Председателя АНК, доктором философских наук Жуматаем Алиевым // Достык-Дружба. – 2005. – № 1. – С. 4.
9. Нурланова, К. Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея / К. Ш. Нурланова. – Алматы, 1998.
10. Нурланова, К. Ш. Гармонизация человека и мира как основа казахской национальной идеи / К. Ш. Нурланова // Мысль. – 1996. – № 8. – С. 61–64.

# ИНЕРЦИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ: ПОЗВОЛЬ СЕБЕ РОСКОШЬ МЫСЛИТЬ ПО ПРАВИЛАМ!



*А. В. Посталовский*

## ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ МОДЕЛИ ФУНКЦИОНАЛЬНОГО ПОДХОДА В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

Настоящая статья посвящена рассмотрению процесса становления методологии функционального анализа в социальных науках. Отмечается влияние теории систем на формирование исследовательской традиции структурного функционализма. Проведен компаративный анализ двух подходов, позволяющий выявить эвристические особенности применения методологии функционального подхода. Автором предпринята попытка объяснения неприятия в академических кругах концептуальных основ функциональной теории, нашедшей свое отражение в теоретической модели социальной системы Т. Парсонса. Формулируется вывод о несостоятельности ключевой составляющей функционального анализа – методологической конструкции системной динамики.

The present article is devoted to consideration of process of functional analysis in social sciences methodology becoming. The influence of the theory of systems on formation of research tradition of structural functionalism is marked. The comparative analysis of two approaches is being conducted that allows revealing heuristic features of application of the functional approach methodology. The author undertakes an attempt of explanation of aversion of conceptual bases of the functional theory in the academic circles. This theory was reflected in theoretical model of social system by T. Parsons. The conclusion about inconsistency of a key component of the functional analysis – a methodological design of system dynamics is formulated.

Процессы социальной динамики обществ периода техногенной цивилизации (В. С. Степин) отличаются усложнением системы межличностных взаимодействий индивидов. Данный феномен получил разностороннюю регламентацию представителями социальных наук. На-

пример, «столкновение цивилизаций» представляется С. П. Хантингтону вариативной формой исторической эволюции, которая выступает следствием разрешившегося конфликта общественно-экономических формаций и осознанием своей культурной идентичности

«(не)западными обществами» – реакцией на новый мировой порядок. Нынешний уровень развития общества как социальной системы (Н. Луман) характеризуется М. Крозье как «настоящий взрыв человеческих отношений» [1, с. 65].

Изучение форм взаимодействия системы и среды в контексте эволюционной социальной динамики, приводящей к полицивилизационной культуре современных обществ, требует определенного методологического инструментария, позволяющего выработать наиболее конструктивную оценку происходящего. Применение функционального подхода к изучению общественных процессов (пост)современности представляется конструктивным вариантом разрешения обозначенного проблемного поля. Расчленение познаваемого объекта на взаимодействующие подсистемы с определенной заданной функцией реализации потенциала общественных ролей является парадигмой функционального подхода в общественных науках. Данная методология исследования общественных процессов находила уже свое отражение в трудах представителей структурного функционализма в американской академической социологии (Т. Парсонс, Р. Мертон, К. Дэвис, Л. Козер и др.). Однако указанное направление социологической мысли, по мнению Р. Дарендорфа, продуцирует «лишь материалы, однако же, не проблемы и не перспективы для теории» [2, с. 291], оставаясь, по сути, оппозиционной по отношению к марксизму идеологией, а не сформированным методологическим аппаратом. Абстракционизм и разногласия среди самих функционалистов относительно метода изучения социальной системы и этимологии функции представляются в качестве одной из основных дискуссионных проблем относительно притязаний функционального подхода как самостоятельной категории научного познания.

Задачей настоящей статьи является рассмотрение эвристической составляющей методологии функционального

подхода в социальных науках (Social science). Идея рассмотрения объекта познания в форме организма и его структур во взаимодействии с окружающей средой, где части организма выполняют определенные функции, позволяет говорить о функциональном подходе не только как об интеллектуальном течении в академической социологии, но и как о попытке формирования концептуальной методологической модели, объясняющей особенности развития социальных процессов. Представляется также актуальной постановка вопроса о формировании теории «универсального» функционального метода исследования.

Научно-теоретическое и прикладное конституирование концепта структурно-функционального анализа в общественных науках проходило по аналогии с оформлением системного подхода в качестве самостоятельной категории научного познания. Предложенные методологические подходы исследования общественных процессов имеют общую теоретико-фундаментальную основу – классическую теорию систем, заимствованную у представителей естественных наук. Опираясь на аристотелевскую парадигму «целое больше суммы его частей», Л. фон Берталанфи выстраивает модель познаваемого объекта в виде живого организма, подвергающегося внутрисистемным и внешним (внешнесистемным) воздействиям со стороны окружающей среды. Ключевой идеей концепции Л. фон Берталанфи является тезис о системе как о некоем целом, которая самоорганизуется путем «прогрессивной дифференциации» и развивается «из простых состояний к сложным» [3, с. 36]. Воздействие на систему описывается через понятие «вход» (в свою очередь, «выход» – это реакция организма на идущие извне импульсы). «Вход» и «выход» выступают взаимосвязанными категориями, действие одной порождает реакцию другой. Данные аспекты взаимосвязи отражают состояние гомеостаза в динамике функционирования организма, который пред-

ставляет собой, по сути, «совокупность органических регуляций для поддержания устойчивого состояния организма» [3, с. 40]. Гомеостазис системы обеспечивает ее целостность, сама же система, по мнению У. Р. Эшби, стремится к равновесию [4, с. 333]. Как отмечает А. Рапопорт, «при таком подходе особое внимание уделяется организованной сложности, то есть тому обстоятельству, что добавление новой единицы ... изменяет отношения между всеми единицами» [5, с. 88]. Сохранение единства организма (системы) выступает его основной задачей.

Исследования Л. фон Берталанфи позволили сформулировать концепт системы как методологического аппарата исследования и послужили источником формирования в философской мысли принципов целостности и системности, служащих основанием утверждения в научной традиции самого системного подхода. В работах И. В. Блауберга и Э. Г. Юдина он уже обозначен как «методологическая ориентация исследования, основанная на рассмотрении объектов изучения в виде систем, то есть совокупностей элементов, связанных взаимодействием и в силу этого выступающих как единое целое» [6, с. 47]. Рассмотрение исследуемого объекта в контексте его целостности позволяет идентифицировать системный анализ как самостоятельную методологическую категорию научного знания.

Формирование концептуальных основ функционального анализа сложных организмов связано прежде всего с трудами Э. Дюркгейма [7], Г. Спенсера [8], К. Леви-Строса [9], Б. Малиновского [10], А. Р. Редклифф-Брауна [11]. Названный подход к исследованию межличностных взаимодействий и иных объектов материального мира имеет схожий с системным подходом методологический инструментарий. Если в системном подходе основанием метода выступает концепт системы как единого целого, в функциональном анализе предметом исследования выступает

структура. Структура здесь сопоставлена организму, испытывающему внешние и внутренние воздействия. Как отмечает Т. Парсонс, «...любую систему можно представить как структуру, то есть ряд единиц и компонентов со стабильными свойствами..., а с другой стороны, как события, процессы, в ходе которых «нечто происходит», изменяя некоторые свойства и отношения между единицами» [12, с. 700]. Структура как система имеет в своем составе несколько подсистем, выводящих ее на уровень самоорганизующейся категории. Как правило, к таким подсистемам относят «индивида, формальную структуру, неформальную структуру, неформальную организацию, статусы и роли, а также физическое окружение» [13, с. 380].

Принципиальное различие между системным и функциональным подходами заключается в методе познания рассматриваемого предмета исследования. Основной акцент функционального анализа смещается на отношения системы и ее частей с окружающими ее объектами. Отношение (взаимодействие) представляется наиболее проблемным вопросом при рассмотрении системы как структуры. Концептуальная модель классической теории целостного единства организма, стремящегося к гомеостазису, фактически не распространяется на рассмотрение отношений системы с внешними объектами. Формирование методологического инструментария функционального подхода, по мнению Ю. Г. Маркова, фактически изменило приоритеты рассмотрения внутреннего строения системы, направив основные усилия методологов на изучение «отношения и связи объекта как целого с окружающей средой» [14, с. 148]. Концептуальные основы функционального анализа системы во взаимодействии с ее окружением нашли отражение в структурном функционализме – одном из господствующих теоретических и методологических направлений в американском обществоведении.

Как уже отмечалось, научно-теоретические и прикладные аспекты структурного функционализма в качестве предпосылки своего возникновения, своих источников имеют общую теорию систем и социальную антропологию. Структурированный, иерархичный организм сохраняет свою целостность и равновесие посредством взаимодействия и обмена с окружающей средой. Как отмечает Т. Парсонс, «...тенденция процесса взаимодействия к самосохранению есть первый закон социальных процессов» [15, с. 307]. Именно исходя из категорий «взаимодействие» и «равновесие» функционалисты формируют понятие социальной системы, представляющей собой «систему, образуемую состояниями и процессами социального взаимодействия между действующими субъектами» [16, с. 18]. В основе функционирования предложенной концептуальной модели конституируется понятие социального действия как необходимого условия дееспособности системы. Социальное действие («единичный акт») есть «действие, контролируемое решениями (значениями), принимаемыми под влиянием обстановки, исполняющее функцию интеграции живой системы» [17, с. 165]. Реализация социального действия обеспечивается функциональным удовлетворением потребностей, предложенных Т. Парсонсом подсистем, включающих следующие императивы: ценности, нормы, коллективы и роли. Данные институты призваны обеспечить функциональное единство системы. Теоретическое редуцирование функциональной идеологии Т. Парсонса, согласно Н. Луману, можно свести к следующей сентенции: «Action is system» (действие есть система) – и наоборот [18, с. 19].

При анализе парадигмы четырех подсистем Т. Парсонса и общей функциональной теории обнаруживается четкое следование представителями данного теоретического направления постулату «единства системы» (структуры, обще-

ства, организма), достигаемого путем взаимодействия и обмена с окружающей средой. Функционалисты отстаивают идею равновесия социальной системы, обеспечиваемого отношениями внешних объектов и строением самой системы, реакция которой приводит либо к ее целостности, либо структурным изменениям с сохранением функционального единства ее подсистем. И хотя структурно-функциональная теория отождествляется в общественных науках прежде всего с американской академической социологией, объект познания и междисциплинарный охват изучения действительности позволяет отождествлять функциональный подход с самостоятельным научным методом наряду с системным подходом.

Под научным методом, как правило, принято понимать «систему регулятивных принципов и приемов, с помощью которых достигается объективное познание действительности» [19, с. 13]. Функциональный подход к изучению системы во взаимодействии с окружающей средой, по нашему мнению, соответствует современным требованиям научно-исследовательской деятельности. Методологический инструментарий функционального подхода демонстрирует высокий эвристический потенциал в рамках исследований сложных структур и общественных систем. Анализ бюрократии управленческого аппарата государства позволяет определить механизмы функционирования социальных структур, определяет степень бюрократизации тех или иных иерархий путем изучения межличностных и легитимных взаимодействий чиновников. Рассмотрение компетенции, подотчетности и ролей чиновников посредством исследования отношений работы канцелярии, правил внутреннего трудового распорядка позволяет сформулировать и объяснить феномен корпоративной культуры в бюрократической структуре. Функциональный анализ позволяет проследить динамику работы управленческой структуры, определить

механизмы ее функционирования. Не случайно научно-теоретическое и прикладное применение методологии функционального подхода нашло отражение и в академической политической науке. Интенции развития социологической теории социального действия, идей политического бихевиоризма выступили источником эволюции политологической науки, основным объектом изучения которой являются личностное поведение и взаимодействие акторов в политической элите. Придав политической теории эмпирико-прикладной характер научного познания, функциональный подход обращает внимание на институционализацию ролей в политической системе. Концептуальная модель функционального подхода в политической науке, примененная Г. Алмондом, акцентирует внимание на феномене структуры институционализации ролей в системе, которая понимается как совокупность взаимодействий, функциональным назначением которых выступают интеграция и адаптация. Политическая система обладает следующими способностями: регулятивной (система регулирует поведение – повсеместный жесткий контроль при тоталитаризме), экстракционной (способность к воспроизводству), дистрибутивной (распределение благ, ресурсов), реагирующей (способность адекватного ответа на внешние и внутренние импульсы системы). Г. Алмонд особо описывает структуру политической системы, что позволяет этому американскому политологу сформулировать дефиницию политической культуры, апплицирующуюся на окружающую среду политической системы и одновременно на характер взаимодействия акторов в политической элите [20, с. 44–47]. Охват познаваемых функциональным анализом явлений и отношений и результат уже проведенных исследований позволяет говорить о формировании универсальной познавательной стратегии функционализма в социальных науках. Однако, несмотря на вполне состоявшуюся идентифика-

цию функционального подхода как научного метода, в академической среде по-прежнему остаются дискуссионными и проблемными вопросы ключевых постулатов данной методологии, подвергается сомнению ее дальнейшее применение и претензия на самостоятельность [2, 18, 21, 22, 23, 24]. Источником данных разногласий представляются некоторые неоднозначные положения функциональной теории.

Изначально функциональный подход рассматривался в качестве альтернативы системному подходу, его более широкий охват познаваемого предмета (отношение, взаимодействие целостной системы с подсистемами и окружающей средой) представлялся инновационным по сравнению со статичной целостной системой [14, с. 148–149]. Данный аспект имеет, на наш взгляд, амбивалентное значение. Как уже отмечалось выше, методологический инструментарий системного подхода направлен на обеспечение целостности познаваемого объекта. В работах И. В. Блауберга и Э. Г. Юдина отмечается взаимозависимость в органической системе свойств частей от свойств целого, что, по мнению ученых, составляет один из основополагающих принципов целостности [25, с. 16]. Сохранение компонентами системы своих качественных состояний выступает основным объектом приложения системного подхода в изучении сложных взаимодействий системы и среды.

Целое есть система – такой сентенцией можно обозначить, на наш взгляд, парадигму системного подхода. В основании философского принципа системности, по мнению В. Г. Афанасьева, лежат «философские представления о целостности объектов мира, о соотношении целого и частей, о взаимодействии системы со средой как об одном из условий существования системы, об общих закономерностях функционирования и развития систем...» [26, с. 44]. Идея системности позволяет нам определить характеризующий подход скорее

как более статическую модель научного метода, чем динамическую. Безусловно, представители системного анализа отмечают некоторые эволюционные аспекты в развитии систем в результате взаимодействия с окружающей средой, однако, как нам представляется, основным итогом размышлений системных аналитиков сводится к незыблемости сохранения целостного (устойчивого) состояния системы. Теоретические и прикладные исследования представителей системного подхода концентрируются на формировании концептуальной модели сохранения целого как системы. Функциональный подход, основные положения которого были сформулированы структурно-функциональной теорией, концентрирует свое внимание на других аспектах.

Отличительной чертой функционального анализа от системного подхода представляется концентрация внимания функционалистов на динамических свойствах целого как системы. Одним из ключевых в понятийно-категориальной модели функционального подхода выступает концепт процесса, понимаемого Т. Парсонсом как «способ или метод, которым данное состояние системы или части системы превращается в другое ее состояние» [15, с. 303]. Анализ системы функционалистами, как мы уже показали, представляет собой рассмотрение системы, а также ее подсистем во взаимодействии (отношении) с окружающей средой. Система, в представлении идеологов функционального анализа, постоянно эволюционирует, контактируя с внешней средой, она постоянно стремится к гомеостазису и динамическому равновесию, достигая данных состояний, система каждый раз переходит на новый уровень своего развития. «Эволюционный путь от древнейших человеческих обществ к сегодняшним, – по оценке Т. Парсонса, – сопровождался определенными скачками в развитии их адаптивной способности» [16, с. 13]. Система, находясь во взаимодействии с окру-

жающей средой, достигает качественно нового уровня развития, эволюционируя в процессе реакции на идущие от среды импульсы путем концентрации своих адаптивных и интегративных способностей. В процессе своего развития система периодически принимает новое состояние, причем новое состояние качественно отличается от предыдущего.

Обозначенная выше идея позволяет нам обозначить функциональный подход как скорее динамическую модель научного метода, чем статическую. Основополагающая сентенция функционального подхода «Action is system» («Действие есть система») противопоставляется парадигме системного подхода «Система есть целое» («System is whole»).

Интенции критического восприятия в теоретической социологии теорий, направленных на поддержание предмета в состоянии функционального единства и идеализации его адаптивных свойств, не испытывающих энтропии, обусловлены, на наш взгляд, неоднозначными положениями концепции Т. Парсонса. Парадигма четырех подсистем, как уже отмечалось, в своей эвристической направленности имела цель обосновать сохранение системы в единстве, приписывая функционированию самой системы исключительно позитивную функцию, не подвергаясь при этом конфликтам и внутренним противоречиям. Р. Мертон, учитывая недостаток идеалистической концепции Т. Парсонса, вводит понятие дисфункции, определяемой в качестве наблюдаемых последствий, «уменьшающих адаптацию или регулировку системы» [27, с. 146]. Действие системы может иметь как функциональные, так и дисфункциональные последствия. Введение понятий «явные функции» и «латентные функции» позволяет определить степень осознания и мотивов, которыми руководствовались участники (по Р. Мертоу) при регулировке или адаптации системы. Явные функции предполагают планирование, осознание участниками объ-

активных результатов, направленных на адаптацию системы. «Латентные функции, соответственно, те, которые они не планируют и не осознают» [27, с.146].

Притязания функционального подхода на динамическую модель познания объекта, предполагающую, по сути, эволюционный подход к рассмотрению социальных и природных (вещественных) объектов, послужили поводом критики функциональной методологии. В социально-гуманитарных науках к середине XX века данная ниша была заполнена уже сформировавшимися концептуальными формационными (марксизм) и цивилизационными (О. Шпенглер, А. Тойнби, Н. Я. Данилевский, К. Ясперс) моделями общественной эволюции и любая предложенная идея развития в той или иной мере была обречена на проведение параллелей с уже утвердившимися методологиями. Критическое восприятие функционального подхода основывалось прежде всего на его компаративном анализе с марксизмом.

Позиционируя себя в качестве критиков марксистской модели общественного развития, функционалисты, по сути, рассматривают те же вопросы, концептуальное различие которых следует, на наш взгляд, искать в идеологическом противостоянии интеллектуальных миров, вызванном «холодной войной» – ключевым явлением в области международной политики в рассматриваемый период. Советская академическая наука фактически сразу после научно-теоретического оформления методологии функционального подхода, выработанного структурно-функциональной теорией, представила ряд работ, опровергающих, по ее мнению, основные постулаты данного вида анализа [см., напр. 27, 28, 29]. Критиковались, как правило, антимарксистская направленность и научная несостоятельность функционального равновесия системы, неправильное понимание материальной сущности социальных конфликтов.

Как нам представляется, позиция критиков функциональной теории но-

сит, прежде всего идеологический характер. По нашему мнению, наиболее проблемным вопросом функционального подхода, вызывающим ряд дискуссий, выступает его методологический инструментарий, касающийся аспекта динамики систем. Игнорируя, по сути, диалектические основания общественной эволюции (прежде всего момент «отрицания отрицания») идеологи функционального подхода своей идеей «действие есть система», в процессе которого система эволюционирует, качественно меняя функциональный состав своих компонентов, подсистем и адаптивных свойств, фактически повторили основные постулаты диалектического материализма. Формационный подход К. Маркса, описанные им этапы общественной эволюции (первобытность, рабовладение, феодализм, капитализм, социализм как переходный этап и коммунизм) можно спроецировать на основные положения функциональной теории системы. Описанные К. Марксом этапы, по сути, и есть варианты усложнения и развития системной модели, так как каждая общественно-экономическая формация выступает, по терминологии функционалистов, этапом развития системы, концентрации ее подсистем и свойств, каждая новая формация есть отрицание и эволюция системы по сравнению с ее предыдущим состоянием. Думается, представленные аргументы критиков функционализма как самостоятельного метода познания послужили источником пересмотра некоторых своих положений идеологами данного направления в академической социологии. В своих поздних работах Т. Парсонс фактически переходит с позиций рассмотрения структурно-функциональной динамики социальных систем на формирование теории неэволюционизма в социогуманитарных науках [31].

Претендуя на роль обособленного научного метода, имеющего особый инструментарий и объект познания, функциональный подход свои концептуаль-

ные основания берет у противоположной ему идеологической модели, что непременно вызывает сомнения в притязаниях на самостоятельность применения как отдельно взятой методологии в социальных науках. В свою очередь, системный подход, выступивший источником возникновения идей функционалистов, сохраняя свою статичную методологическую направленность в изучении организма и среды, фактически остался вне критики и сохранил свою идентичность в научном познании в качестве научного метода. Методология системного анализа идеологически выдержана, статичное рассмотрение целостности объекта, ставящее во главу исследования модель живого организма как системы, позволило, на наш взгляд, представителям системного подхода остаться вне конфликта концептуальных теоретических моделей. Думается, рассмотрение организма как направления исследования, заимствованное из естественных наук, позволяет сохранять нейтральную позицию по отношению к основным концепциям, господствующим в социальных науках. Динамика функционального подхода, представляющего собой структуру социального действия (по Т. Парсонсу), в своей трактовке эволюционного процесса вызывает ассоциации и проведение аналогий с марксистской моделью общественной эволюции. Обозначенные проблемы не остались без внимания научного сообщества как в самих США, так и в Западной Европе и СССР. Р. Дарендорф, критикуя функциональную методологию, подчеркивает ее идеологическую односторонность в вопросе обязательного сохранения системой функционального динамического равновесия, приверженность идее социальных конфликтов (по Л. Козеру) как необходимых регуляторов устойчивого состояния системы [32, с. 142–144]. Характеризуя содержательную сторону функциональной теории, Дж. Тернер говорит об основной посылке концепции функционалистов как о тавтологии: «система

существует, данное подразделение – ее часть; следовательно, оно имеет положительное функциональное значение для сохранения системы» [33, с. 105]. А. У. Гоулднер отмечает тенденцию функциональной теории к конвергенции с марксистским эволюционизмом, подчеркивая излишний романтизм бесконфликтной модели структурного функционализма [22].

Проблемным вопросом самоидентификации функционального подхода как самостоятельного метода представляются также дискуссии относительно его статуса в научном познании. Отмечавшийся выше рост критических замечаний относительно методологических основ функциональной теории не мог не породить ответной реакции со стороны представителей данного направления по защите основных постулатов своей концепции. Р. Мертон предлагает отказаться от формирования универсальных познавательных методологий в социальных науках и перейти к научно-теоретическому и прикладному оформлению так называемых теорий «среднего уровня» – концепций, имеющих четко обозначенный дисциплинарно метод и определенный объект познания [27, с. 72–78]. Обозначенная идея представляется попыткой отвести поток критических замечаний от функциональной теории и свидетельствует о фактическом отказе функционалистов от притязаний на обладание универсальным методом познания действительности. Постановка проблемы формирования теорий среднего уровня вкупе с критическими замечаниями представителей академической науки как в СССР, так и в Европе и США, отложили разрешение вопроса о самоидентификации функционального анализа в научном познании на некоторое время.

Безусловно, идея рассмотрения взаимодействия, отношения системы с окружающей средой претендует на статус инновационной относительно системного подхода и выступает объективно складывающейся интенцией научного

развития данного вида анализа. Постановка проблемы рассмотрения сложных объектов материального мира как систем вызвала ряд плодотворных дискуссий, и концептуальное оформление функционального подхода в социальных науках выступает прежде всего результатом научной рефлексии, способствует усилению исследовательского интереса к теории систем. Очевиден прикладной характер направленности метода функционального подхода, который активно используется при изучении сложных структур, систем, организаций и общества в целом. Проблемным вопросом развития функциональной теории представляется гносеологическая дилемма методологического инструментария: рассмотрение познаваемого объекта как системы, сохраняющей свое функциональное динамическое равновесие посредством внедрения абстрактных понятий (Т. Парсонс) либо анализ конкретных структур и иерархий, изучение их явных и латентных функций в контексте социальных процессов (Р. Мертон). Абстракционизм парсоновской социальной системы характеризуется нами как попытка сформулировать эволюционный процесс социального акта, который в своем содержании интегрирует действия индивидов, объясняя мотивационные аспекты их деятельности через теорию рационального выбора. Движение системы есть ее необходимое свойство, она интегрирует, адаптирует акторов социального процесса, постоянно стремится к ее функциональному равновесию. Любое общество, согласно представленному суждению, должно стремиться к поддержанию описанного равновесия, обеспечиваемого нормативной подсистемой, регулирующей правила поведения (право). Мертоновское расчленение познаваемого объекта на подсистемы и выявление его адаптивных и интегративных свойств, поддерживающих равновесное положение посредством определения его основных функций и ролей, представляется более привлекательным

для образования методологического инструментария функционального подхода. Научно-теоретическая ревизия основ социальной динамики функционального подхода позволяет вернуться к дискуссии относительно самоидентификации функционального подхода. В свою очередь, системный подход как метод анализа сложных взаимодействий и целостности объекта сохраняет свою самостоятельность и притязания на статус научного метода. Статичность модели системного анализа позволила избежать критических замечаний в адрес представителей и апологетов данного подхода в формировании концепции, объясняющей ту или иную теорию общественного развития и служащей ее идеологическим прикрытием.

#### *Библиографический список*

1. Крозье, М. Основные тенденции современных сложных обществ / М. Крозье // Социально-политический журнал. – 1992. – № 6–7. – С. 64–68.
2. Дарендорф, Р. Тропы из утопии / Р. Дарендорф; пер. с нем. Б. М. Скуратова, В. Л. Близнакова. – М.: Праксис, 2002. – 536 с.
3. Берталани, Л. фон. Общая теория систем: критический обзор / Л. фон Берталани // Исследования по общей теории систем. – М.: 1969. – С. 23–82.
4. Эшби, У. Р. Принципы самоорганизации / У. Р. Эшби // Принципы самоорганизации; пер. с англ., под ред. и с предисл. А. Я. Лернера. – М.: Мир, 1986. – С. 314–343.
5. Рапопорт, А. Математические аспекты абстрактного анализа систем / А. Рапопорт // Исследования по общей теории систем. – М., 1969. – С. 83–105.
6. Блауберг, И. В. Становление и сущность системного подхода / И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин. – М., 1973. – 74 с.
7. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм; пер. с фр. А. Б. Гофмана, примеч. В. В. Сапова. – М.: Канон, 1996. – 431 с.
8. Спенсер, Г. Опыт научные, политические и философские / Г. Спенсер; пер. с англ.; под ред. Н. А. Рубакина. – Мн.: Современ. литератор, 1999. – 1408 с.
9. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс; пер. с фр. В. В. Иванова. – М.: Академический Проект, 2008. – 555 с.

10. Малиновский, Б. Избранное: динамика культуры: сборник / Б. Малиновский; пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – 958 с.

11. Рэдклифф-Браун, А. Р. Метод в социальной антропологии / А. Р. Рэдклифф-Браун; пер. с англ. и заключ. ст. В. Николаева. – М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. – 416 с.

12. Парсонс, Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс – изд. 2-е. – М.: Академический Проект, 2002. – 880 с.

13. Гвишиани, Д. М. Организация и управление / Д. М. Гвишиани. – М.: Наука, 1972. – 536 с.

14. Марков, Ю. Г. Функциональный подход и современная наука / Ю. Г. Марков // Вопросы философии. – 1981. – № 8. – С. 148–156.

15. Парсонс, Т. О социальных системах / Т. Парсонс; под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. – М.: Академический Проект, 2002. – 832 с.

16. Парсонс, Т. Система современных обществ / Т. Парсонс; пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева; под ред. М. С. Ковалевой. – М.: Аспект-пресс, 1998. – 270 с.

17. Громов, И. Западная теоретическая социология / И. А. Громов, А. Ю. Мацкевич, В. А. Семенов. – СПб., 1996. – 286 с.

18. Луман, Н. Введение в системную теорию / Н. Луман; пер. с нем. К. Тимофеева; под ред. Дирка Беккера. – М.: Издательство «Логос», 2007. – 360 с.

19. Степин, В. С. Методы научного познания / В. С. Степин, А. Н. Елсуков. – Мн.: Вышэйшая школа, 1974. – 152 с.

20. Almond, G. Comparative Politics Today: A Development Approach / G. Almond., G. Powell. – Boston: Little Brown, 1966. – 420 p.

21. Гидденс, Э. Устройство общества: очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – 2-е изд. – М.: Академический Проект, 2005. – 528 с.

22. Гоулднер, А. У. Наступающий кризис западной социологии / А. У. Гоулднер; пер. с англ. – СПб.: Наука, 2003. – 576 с.

23. Lockwood, J. Some remarks on «The Social System» / J. Lockwood // The British Journal of Sociology. – V. 7. – № 2. – P. 134–145.

24. Mills, C. W. The Sociological Imagination / C. W. Mills. – Oxford: Univ. Press, 1959.

25. Блауберг, И. В. Понятие целостности и его роль в научном познании / И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин. – М.: Знание, 1972.

26. Афанасьев, В. Г. О системном подходе в социальном познании /

В. Г. Афанасьев // Вопросы философии. – 1973. – № 6. – С. 42–52.

27. Мертон, Р. Социальная теория и социальная структура / Р. Мертон. – М.: АСТ, 2006. – 873 с.

28. Бахитов, М. Ш. Американская функциональная теория общества (исторический материализм и буржуазная социологическая теория структурного функционализма) / М. Ш. Бахитов. – М.: Знание, 1962. – 46 с.

29. Пациорковский, В. В. Критический анализ концепции социального действия / В. В. Пациорковский // Социс. – 1975. – № 2. – С. 197–206.

30. Ручка, А. А. От идеологии «равновесия» к социологии конфликта (критический анализ некоторых тенденций в современной буржуазной социологии) / А. А. Ручка, В. В. Танчер // Социс. – 1977. – № 3. – С. 231–240.

31. Parsons, T. Evolutionary universals in society / T. Parsons // American sociological review. – 1964. – Vol. 29. – № 3. – P. 339–357.

32. Дарендорф, Р. Элементы теории социального конфликта / Р. Дарендорф // Социс. – 1994. – № 5. – С. 142–147.

33. Тернер, Дж. Структура социологической теории / Дж. Тернер; пер. с англ.; общ. ред. и вступ. ст. Г. В. Осипова. – М.: Прогресс, 1985. – 471 с.



*О. В. Бадальянц*

## **СУЩНОСТЬ ОБРАЗОВАНИЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

В статье анализируется антропологическая сущность образования. Идея образования соотносится с раскрытием сущности человека, актуализацией его потенций и способностей. Характеризуются рациональные и иррациональные аспекты образования.

The anthropological essence of education is analyzed in the article. The idea of education corresponds to disclosing of essence of the person, actualization of its potentialities and abilities. There are rational and irrational aspects in education.

Философская рефлексия об образовании в европейской культуре начинается в античности. Философия и пайдейя (воспитание человека и гражданина) формируются в одном «поле» мудрости и диалога. В философии Сократа и Платона зарождаются идеи об истинном знании и истинном учении. Образование человека представляется как восхождение души по пути познания и нравственного совершенствования к идее блага как необходимость вырваться из чувственного «мира вещей» и возвыситься до «мира идей». Человек должен полагаться в этом процессе прежде всего на свои духовные силы, космическую способность души «припоминать» и воображать и на некую мистическую силу высшей демонической предначертанности. Человек поднимается до способности делать видимым идеальное и, следовательно, постигать истину.

Постижение идеального достигается при помощи диалектики. Овладение обычными науками (геометрией, астро-

номией и т. д.) является лишь «прелюдией к песне» (Платон), к постижению идей. Классический тривиум (грамматика, логика, риторика) связан с платоновской диалектикой и является, по существу, образованием «привычек мысли», выводящих к общим идеям. Платоновские идеи трансцендентны, но процесс их постижения имманентен. Образование не является средством, а имеет самодовлеющую силу и ценность, являясь «красою человека», эллина.

Если образовательные идеи Платона можно считать педагогическим идеализмом, то Аристотель во взглядах на воспитание и образование больше реалист. Он как бы спускает платоновский мир на землю, устанавливает неразрывную связь между идеальным (формальным) и материальным, постулирует принцип развития. Метафизическая система Аристотеля включает учение о душе, этику, педагогику. Органический мир целесообразен и превосходит мир неорганического деятельностью души.

Разумная душа как высшая ценность утверждает возвышенное положение человека. Но в нем присутствуют растительная и животная души, поэтому воспитание и образование человека более разнонаправлено, чем у Платона. Человек в процессе становления способен «возвыситься» до разумного желания или хотения – воли – и перейти к деятельной форме разума. Цель движения души – добро как блаженство, путь достижения которого основан на разумной, философско-познавательной деятельности души. Аристотель не отрицает земные ценности (богатство, славу, власть), однако образованный человек везде соблюдает меру. Многообразие природы человека разнообразит образование, а воспитание учитывает все стороны души. Но Аристотель не впадает в утилитаризм. Он «во главе угла ставит воспитание высшей способности человеческого разума, умения созерцать истину, вечное, воспитание способности к метафизическому познанию» [1, с. 48].

Человек античности целостен как природно-космическое и духовное начало, как удивительный синтез рациональности и чувственности. Становление человека осуществляется посредством имманентных способностей, при помощи которых человек образовывается до своей идеальной сущности. Античная идея человека как микрокосма имеет своим истоком ориентацию человеческого сознания и деятельности на воспроизведение в человеке природно-космических закономерностей. В образе человека заключается определенное представление о целостности человека, воспроизводящей целостность космоса, и наоборот. Становление человека как микрокосма заложено в самой природе человека, его идеальности, космичности. Пайдейя – образование – проявляет, актуализирует природные задатки человека, такие, как разумность, как способность души и исходящая из нее способность познания как припоминания.

Идея образования Древнего Рима во многом связана с античностью. Эллини-

стическо-римская культура, сформировавшаяся из двух потоков, ассимилирует образовательные идеи античности через платоновскую академию, школу перипатетиков, школы стоиков, эпикурейцев, скептиков.

Сохраняется сократо-платоновская идея о том, что образованным может быть только знающий истину человек. Но знание, познание, истина утрачивают значение стремления к непреходящим вечным идеям, формам. Человек все более ищет опору в самом себе. Но чтобы полагаться на себя и жить в обществе, человек не мог замкнуться, а должен был приобрести универсальность знаний и умений. Рождается «энциклопедическое образование». Идея образования и образованности наполняется новыми смыслами, прежде всего гуманностью. Образованность, соотносящаяся с эллином, получает иное полагание. Это «humanitas», достойное человека облагораживание духа, напоминающее греческую пайдейю. Это стремление к такому знанию и упражнение в нем из всех живых существ даны только человеку, почему оно и названо было гуманностью. Humanitas есть специфическое выражение римлян для обозначения образования и употребляется в связи с названиями его отдельных элементов: мы видим слово humanitas в связи со словами doctrina (наука), literate (литература), bonae artes (добрые искусства), а вместе с тем оно не теряет и своего основного значения человечности, благородства. Римско-эллинистическая идея образования связывает целостность образования со становлением природной гуманности человека, достигаемой развитием ума, универсальностью знаний и умений, облагораживанием духа.

Таким образом, в античной и эллинистическо-римской культуре образование есть прежде всего природный процесс, в т. ч. и возвышение, облагораживание духа, под которым понимается нус, мышление, мыслительная способность как природно-космическая сила, господ-

ствующая над чувственными стремлениями. Способности присущи человеку в потенции, но требуют систематического развития и укрепления, воспитания и образования, которые совершает прежде всего сам человек.

Эпоха христианского мировоззрения полагает сущностью человека его духовную ипостась, понимаемую как животворящее дыхание Бога, как божественный источник. Человеку указывается путь к жизни духом через веру. Образовательные идеи античности, пройдя длительный и сложный путь в русле духовного зарождения европейской цивилизации и культуры, начало которой приходится на Средние века, явились «мелодией», которая гармонируется с «темой» христианства. Платоновское разведение мира генезиса и мира идей, сгущающегося в идею Бога, аристотелевский «объединенный» мир, помещенный между чистой формой и чистой материей уже подразумевают некую духовную отрешенность от земного. Античность полагает онтологическую и этическую идею блага, добра, еще не давая оппозицию. Она произрастает на почве христианства. С миром зла связывается греховность плоти, отпадение от Бога. Через воспитание и образование человек способен возвыситься в себе до Бога, до своей изначальной божественной природы, но теперь она не есть космичность и природность. Духовно-умственное образование лишается самодовлеющей силы, телесное «образование» исчезает. Стихия человека – жизнь веры, но все внутренние силы могут сделаться его орудиями, в том числе и интеллект. Духовное в человеке, дух, который животворит, источник, который течет в жизнь вечную, также нуждается в пробуждении словом, в усилении дисциплиной, но так как он происходит от дыхания Божия, то в его области возможно лишь скромное применение человеческого образования и упражнения. «Преображение» человека – онтологическая цель религиозно-нравственного становления личности,

лучше сказать, образования человека как цельности, как единства духовного и телесного, воплощающееся в Богочеловеке, образе Бога.

Таким образом, в эпоху Средневековья через христианство утверждается идея «преображения – преобразования – образования» человека, оттесняющая на второй план предшествующие смыслы становления. Эта идея переносится и на то, что называется воспитанием, обучением, образуя высшее нравственно-духовное поле этих деятельностей. Средневековые схоластические способы мышления, окрашенные верой и интуицией, являлись образцами рационального религиозного мышления. С их помощью развивался ум человека как орудие, помогающее душе постигать божественное и отстаивать постулаты веры. Это составляло идеал схоластического образования. Наряду с этим средневековая мистика связывает образование с нетрадиционными способами мышления и воспитания, близкими эзотерическому знанию. Именно в тайной реке мистики зарождается понимание образования как «культивирования» (культуры) души, ее мистическое слияние с душой мира, с Духом. Религиозно-мистический пример образования обнаруживается у иезуитов, чья система образования обеспечивала развитие человеческих способностей через широкий круг преподаваемых предметов и упражнений, развивающих разнообразные способы мышления, придавая при этом огромное значение системе душевных «упражнений» – экзерсисий.

Таким образом, средневековое образование получает верховную идею трансцендентного Бога, воплощающуюся через образ, символ. Она стягивает все разнообразие и многоликость средневекового общества. Религиозно-монашеское образование – это прежде всего образование души, ее очищение от плотского, телесного. Аскетическое религиозное сознание отворачивалось от земли, от плоти, от истории. Его идеал – идеал духовной чистоты и цельно-

сти. Существовало и «светское» – элитарное, рыцарское и городское – образование. Однако оно в той или иной форме несло на себе религиозный дух и высшую идею – образование к высшему образу.

Времена Возрождения, Реформации и Просвещения приносят в образование новые смыслы нарождающегося гуманизма: духовную связь с христианством и одновременно движение по пути «религии человечества, человеческого могущества и человеческого совершенства». Гуманизм приносит с собой идею индивидуальности, сознание самоценности человеческой природы, интерес к творческому началу личности. То, что в Средневековье нравственно окрашено и является орудием достижения Бога, в эпоху Возрождения эстетизируется. Идеалом становится римская элоквенция (разнообразная эрудиция), выстраиваемая на основе словесной способности, эстетизирующей человека. Эстетическое облагораживание духа, простирающееся до порога или даже за порог нравственного и религиозного, можно считать основной идеей образования эпохи Возрождения. Это освобождение от дикости и грубости. Созидание «образа» эстетизируется, он, как и все мироздание, устанавливается по законам красоты, исходящей из божественного ума. Возрожденческий рационализм связывал образование со стремлением к гуманистической полезности, профессиональности, становящейся органическим моментом *studia humanitatis*. Соединяются «свободные занятия», (свободные от «пользы»): история, философия, красноречие и духовная и телесная эстетическая практика. Практически все педагоги-гуманисты, рассуждая о роли в воспитании таких видов искусства, как музыка, литература, ораторское искусство, поэзия, живопись, видели в них предпосылку для воспитания цельности и всестороннего знания, для дальнейшего специального образования, а также самотворчества и «гармонической жизни».

Духовная ситуация XVII–XIX вв. отражает тенденции формирования «общества культуры», которое окончательно осознает себя таковым в современную эпоху. Человеческая деятельность воспринимается как культура, т. е. формируется культура, осознающая себя как культуру. Эту эпоху Гегель определил бы как мировую эпоху образования (*Bildung*) [2, с. 17]. Гердер и его идея гуманности явилась, по мысли Х.-Г. Гадамера, тем культурным полем, в котором подготавливается почва для «наук о духе». Именно в поле становления понятия гуманности выкристаллизовывается идеал «образования человека» и идея образования. Гадамер считает первичным в этом процессе становления образовательное поле, подготовившее гуманитарные науки.

Идея о духе, духовности свела к единому сущность образования и гуманность как парадигму культуры XIX века. Размышляя над понятием образования, Гадамер пишет, «что более старое понятие «естественного образования» как формирования внешних проявлений (строение частей тела, пропорциональное телосложение) и вообще произведения природы (например, «горообразование»), уже почти полностью отделилось от нового понятия. Теперь образование теснейшим образом связано с понятием культуры и обозначает в конечном итоге специфический человеческий способ преобразования природных задатков и возможностей. Окончательная шлифовка этого понятия, стимулированная Гердером, закончилась в период между Кантом и Гегелем» [3, с. 51].

Воспитание гуманности, образование как «возрастание к гуманности» представляется Гердеру той стихией, в которой только и должно существовать человечество. «Возрастание к гуманности» должно оформить и человечество, и человека.

Гадамер отмечает, что «понятие образования (*Bildung*) ... было, вероятно, величайшей мыслью XVIII века ...» [3, с. 50]. Это фундаментальное понятие, на

котором возводится менталитет эпохи, «науки о духе», искусство и идеал просвещенного разума.

Гадамер отмечает, что Гумбольдт чувствует уже всю разницу в значении «культуры» и «образования». Понятие образования «пробуждает старые мистические традиции, согласно которым человек носит и пестует в душе образ Бога, чьим подобием он и создан» [3, с. 52].

Согласимся с Гадамером, что понятие «образование» победило «формирование» и «культивирование», так как в нем скрыта таинственная двусторонность движения к «образу» и одновременно самообразование себя, возможность стать тем, кто ты есть – человеком.

Таким образом, «образование к гуманности» характеризует процесс становления человека. Это процесс, выходящий за пределы естественности, осуществляющийся в пространстве культуры. Процесс образования невозможно (либо крайне сложно) осуществить извне, он имманентен. Например, у Канта, который еще не разделяет образование и культивирование, сущность этого процесса связана со свободой и имманентностью, с преобразованием человеческой природы, с «культурой души». «Культура способностей» (или «природных задатков») представляет акт свободы действующего субъекта» [3, с. 51]. У Гегеля «человек как индивид относится к самому себе. У него две стороны: единичность и всеобщая сущность. В связи с этим его долг перед собой заключается частью в физическом сохранении себя, частью же в том, чтобы поднять свое отдельное существо до своей всеобщей природы – образовать себя» [4, с. 61]. Человек, по Гегелю, сам себя «образовывает» через продвижение ко «всеобщему».

Философия XIX в. взаимосвязывает образование и духовность. Истинное образование всегда духовно. Рост индивидуальной духовности связан с образованием человека, а рост духовности общества с образованием самого духа в истории и обществе, его «априорных

форм мышления», созерцания, ценностей и т. д. Гадамер отмечает, что «бытие духа в существенной степени связано с идеей образования» [3, с. 53]. И «науки о духе» – гуманитарные – сами сложились в стихии «образования человека» и «возрастания к гуманности». Таким образом, понятие образования связывается с гуманитарной культурой, «всеобщностью» (знания, духа) и возвышением над бытием природным. Процесс образования имманентен, без участия в нем индивидуального «Я» он невозможен. Индивид предстает как определенность «всеобщего», он индивидуализирует его содержание, сосредотачивает «всеобщее» в себе. Субъективное «Я» приобретает «всеобщий» характер [4, с. 60–62]. В то же время, это есть процесс гуманизации человека, его становления и обретения «образа». Философское знание этого периода определяет идеал образования как духовного преобразования, становления человека, связанного с культурной формой бытия. Образование характеризуется рационально – через разумение, знание, познание.

В философии конца XIX–XX вв. наблюдается следование традициям, но появляются принципиально новые современные тенденции. Неклассические и постнеклассические направления в философии актуализируют новые смыслы антропологического измерения образования.

Отметим, что уже в эпоху XVIII–XIX вв. зарождались иррационалистические и личностно-индивидуальные трактовки образования, предшествовавшие современным идеям, например в философии Ж.-Ж. Руссо [5]. Его педагогическая критика при всех ее крайностях была направлена против давления внешней среды, против обезличивания развивающегося ребенка внешней для него культурой. Экзистенциальные и иррациональные элементы в системе Руссо делают его в значительной мере философом и педагогом современности.

В философии начала XX века идеи М. Шелера об образовании и человеке

являются примером трансформации классических взглядов и перехода к идеям иррациональности и индивидуальности. По Шелеру, движение к гуманности и образованности осуществляется через духовную природу человека. М. Шелер отмечает, что тот, кто видит человека лишь в рамках естествознания, должен отречься от идеи и ценности «образования». «Человек как существо витальное ... является тупиком природы, ее венцом и одновременно ее наивысшей концентрацией, однако как возможное «духовное существо»..., он есть нечто иное, чем просто тупик: он есть в то же время светлый и великолепный выход из этого тупика, существо, в котором первосущее начинает познавать само себя и себя и постигать, понимать и спасать» [6, с. 93]. Если мы примем это сущностное понимание человека как «духоодаренного живого существа», то «в этом смысле нет человека как вещи, ... но есть лишь вечная «возможная», в каждый момент времени свободно совершающаяся гуманизация, никогда, даже в историческое время, не прекращающееся становление человека ... часто с глубокими атавистическими провалами в относительное озверение. В этом – суть идеи гуманности и одновременно ядро как античного, так и христианского «обожествления». И эта идея гуманизации и одновременно «обожествления»... неотделимая от «образования» ... [6, с. 94].

Шелер не принимает гуманность как абстрактный образовательный идеал и говорит, что «дух» уже в самом себе индивидуализирован ... Личность в человеке есть индивидуальное уникальное самососредоточение божественного духа. А посему и образцы – это не предметы подражания и слепого поклонения ... Они лишь прокладывают путь к тому, чтобы мы услышали зов нашей личности; они – всего лишь наступающая заря утренняя воскресения нашей индивидуальной совести и закона. Личности образцы должны делать нас свободными» [6, с. 66]. Именно в таком контексте и

сочленяются трансцендентный «образ» как нечто, к чему необходимо стремиться, и внутренность процесса образования и самообразования.

У Шелера прослеживается мистификация образования, уходящая корнями в Средневековье. Ведь образование происходит за спиной у «просто намерения» и «просто желания», «в интенции подлинного акта – *deificatio*», в процессе «жизни в миру, с миром, в деятельном борении против его и своих собственных страстей, сопротивлений, в любви и деле, ... в тяжелом труде». Человек как бы приобретает себя, свое подлинное «Я», «приобретает его из самого божества, из силы его чистоты, его дыхания» [6, с. 64]. Образование – «вечно новое и растущее «становление человека» ..., гуманизация, которая есть одновременно самообожествление и соосуществление идеи божества» ... [6, с. 96]. Образование (как идеальное, совершенное) – это, в первую очередь, индивидуально самобытные форма, образ, ритмика, в границах которых и соразмерно которым происходит вся совокупная свободная деятельность человека, это «категория бытия, а не знания и переживания». Но процесс образования связан и с приобретением знаний. Каким образом они усваиваются и включаются в образование человека?

Рассуждая о процессе образования духа и о формах знания, которые служат этому процессу, Шелер подходит к понятию образовательного знания. Образование духа происходит через образовательное знание. Этот процесс «есть как бы претворение предметного знания в новую живую силу и функцию, в способность постоянно изыскивать на путях познания... что-то новое и включать его во владение знанием. Так, претворение материи знания в силу знать означает подлинный функциональный рост самого духа в познавательном процессе» [6, с. 67].

Образовательное знание базируется на приобретенных «образцах», это включенное в систему знания сущност-

ное знание, ставшее «категорией» всех случайных фактов будущего опыта. Это целый мир форм: мышления, созерцания, любви и ненависти, вкуса и чувства стиля, ценностного отношения и волеизъявления.

Существует образование сердца, образование воли, образование характера и посредством них «очевидность сердца», (порядок сердца, логика сердца), «такт чувствования и ценностного отношения», «априорная форма структуры душевных актов» [6, с. 68].

Обратим внимание, что иррациональные и чувственные элементы трактовки образования присутствовали во многих классических концепциях образования. Это можно показать на примерах понятий «такт» и «вкус» в образовании.

Стихия образовательного знания – стихия такта. Гадамер, трактуя Гегеля, говорит о том, что образование – это не только процесс, который обеспечивает исторический подъем духа и человека как духовного существа в область всеобщего, но одновременно и стихия, в которой пребывает образованный человек. Гегель трактует эту стихию как движение от отчуждения и усвоения к овладению субстанцией, к отрыву от предметных сущностей, что достижимо в абсолютном философском знании. Гадамер отмечает, что действительное образование не связано с гегелевской философией духа, так как сами «науки о духе» (т. е. воплощающийся дух) движутся в стихии образования, являющейся первоначальным «полем» существования духа и его движения [3, с. 56]. То есть, гуманитарные науки должны существовать в уже образованном поле научного сознания, обладающего тактом. Такт и является стихией образования, внутри которой обеспечивается особо свободная подвижность духа. Несмотря на некоторую разницу в понимании такта Шелером и Гадамером, общим, вероятно, является такт как стихия и образовательного и гуманитарного знания, как априорная чувствитель-

ность. Но такт не исчерпывается чувственным и неосознанным характером. Это «способ познания и способ бытия одновременно» (Гадамер). Это то, что включает в себя образование и представляет собой его эстетическую и историческую функцию (Гельмгольц). Такт – это образовательное знание (Шелер). В такте образования как бы заложено общее чувство меры по отношению к нему самому и через него – подъем над собой к всеобщему.

Всеобщность, по Гадамеру, – это не общность понятий или разума, это, скорее, общее чувство (общие точки зрения не станут для образованного человека жесткой рамкой). «Общее чувство – вот какова на деле формулировка сущности образования, в которой слышится отзвук широких исторических связей» [3, с. 59]. Это, вероятно, то, что Шелер называл «очевидностью сердца», «априорной формой структуры душевных актов».

С тактом связаны понятия здравого смысла и вкуса. Вико в труде «О смысле наук нашего времени» «апеллирует к здравому смыслу, к общественному чувству и к гуманистическому идеалу элоквенции, то есть к тем моментам, которые были заложены уже в античном понятии мудрости» [3, с. 61]. Понятия здравого смысла и вкуса изменчивы, расплывчаты, балансирующие на гранях рационального и иррационального, а в аспекте образовательного знания приближающиеся к сверхчувствам. В греческом понимании здравый смысл означает не только общую способность, которая есть у всякого человека, но одновременно и чувство, порождающее общность. У Аристотеля здравый смысл вытекает из практического знания, направленного, с одной стороны, на конкретную ситуацию, а с другой – в нем действует позитивный этический мотив, входящий в учение римских стоиков о здравом смысле («духовная добродетель»). Идеал античной мудрости связан с двузначной формулой риторического «благоречия»: это не только искусство речи, умение что-нибудь хорошо ска-

зать, но и говорение правильного, т. е. истинного. Риторическое искусство проникнуто тактом, здравым смыслом и вкусом. (Вспомним, что именно риторика является одним из компонентов классического тривиума.)

Понимание здравого смысла у Бергсона приближается к интуиции. Это непосредственное проникновение в «принцип жизни», это общий источник мышления и воли к общественному сознанию, это осуществление первичной связи человека с миром (с социальным чувством), это общий источник оппозиций «интеллект – воля», «мысль – действие». Бергсон пишет: «Я вижу в нем ... интеллектуальный свет от морального горения, верность идей, сформированных чувством справедливости, ... выпрямленный характером дух» [7, с. 165]. Моральная сила неотъемлема у Бергсона от интеллектуальной составляющей здравого смысла.

Вкус – это «предухотворенность животности» (Грасиан), «духовная способность к различению» (Гадамер), подлинная утонченность отношения ко всему в жизни и обществе, способ суждения (хороший вкус уверен в своем суждении). Именно вкус невозможно преподавать путем демонстрации, вкус в чем-то приближается к чувству [3, с. 77–78]. «Найти правильное и упорядочить применение всеобщего, нравственного закона (Кант) так, как этого не может сделать разум, – вот истинное достижение не поддающегося демонстрации такта. Точно таким же образом вкус – это хотя никоим образом не основа, но, пожалуй, высшее совершенство нравственного суждения. Если неправильное противоречит вкусу человека, то его уверенность в принятии добра и отвержении зла находится на высочайшем уровне» [3, с. 83].

Таким образом, такт, вкус, здравый смысл как некие априорные общие чувства в классическом понимании как бы упорядочивают применение всеобщего, к которому образовывается человек. Они образуют поле практичности (в

кантовском понимании), в которое «погружен» образованный человек.

С точки зрения Шелера, образовательное поле, в котором совершается непрекращающееся преобразование (сообразование, «обоожествление») природной сущности человека, подъем в сферу духа и возрастание к гуманности, только рационалистически очертить невозможно. Оно почти мистично. Характеристика Шелером образовательного знания удачно раскрывает эту мистичность. Образовательное знание – это «знание, происхождение и источник которого невозможно уже установить... Это совершенно готовое (всегда имеющееся наготове), ставшее «второй натурой», ... – облегчающее нас, как естественный кожный покров, но не как модный костюм... У человека «образованного»... вещи стоят перед ним и его духом в «форме», в осмысленной, благородной, правильной форме, – причем сам он не сознает того, что придал им форму. Поэтому образовательное знание столь ненавязчиво, просто, смиренно, несенсационно, нешумливо, неброско» [6, с. 64].

По Шелеру, к образованности относятся и доопытные представления о сущностных моментах, ступенях и слоях бытия, область существования которых лишь бессодержательно схватывается. Но образовательное знание – лишь ступень к знанию иному, более высшему. Это знание ради божества, «спасительное», «святое знание». Это такое знание, «в котором наше личностное ядро пытается стать причастным самому высшему бытию и самой основе всех вещей..., в котором высшая основа вещей, по мере того, как она и мир «знают» в нас и через нас, сама приходит к цели своего вневременного становления... к некоему единению самой с собой, к снятию одного из заложенных в ней «напряжений» и «изначальных противоположностей» [6, с. 71].

Для образовательного знания (для пробуждения духовных сил личности) решающим является восхождение к ап-

риорному, для спасительного знания – к абсолютной бытийной ступени предмета знания, знанию о наличном бытии, сущности и ценности абсолютно реального во всех вещах. Образование – это не «учебная подготовка к чему-то» (к профессии, специальности и т. д.). Образованным «является не тот, кто знает «много» о случайном так-бытии вещей ..., или тот, кто может в соответствии с законами в максимальной степени предвидеть процессы и управлять ими..., – образованным является тот, кто овладел личной структурой, совокупностью выстроенных в единстве одного стиля идеальных подвижных схем созерцания, мышления, толкования, оценки мира, обращения с ним и какими бы то ни было случайными вещами в нем: схем, которые предзаданы всякому случайному опыту, единообразно перерабатывают его и включают в целостность личностного «мира» [6, с. 74].

Образование – категория эстетическая. «Уметь вести себя эстетически составляет момент образованного сознания, т. к. в эстетическом сознании мы находим черты, отличающие сознание образованное: возвышение к общему, дистанцированность от партикулярности непосредственного принятия или отвержения, допущение того, что не соответствует собственным ожиданиям или пристрастиям» [3, с. 129].

Таким образом, образование как нечто идеальное есть «одухотворение» человеческой природы. Это непрекращающееся становление человека, «приобретение» своего собственного человеческого «Я» из всеобщего: природно-космического, божественного или духовного бытия. Это первоначальное отчуждение в идеальный мир, но это и возврат к действительности, к воплотившемуся «микрокосму», который есть становящийся из духа индивидуально-личностный центр. Образование бесконечно, его нельзя «начать и закончить», это «категория бытия», «стихия», в которой пребывает человеческая духовная сущность. Это целостность, в которой

объединены все сущностные идеи и сущностные ценности идей. Извне «дать образование» невозможно. Возможно лишь имманентно претворить предметное знание, поступающее извне, в знание образовательное, в некое предзаданное поле, способное «тактично» справиться с любым случайным опытом, знанием, ситуацией. Образование лишь рационалистически необъяснимо. Это поле «общих чувств» – такта, вкуса, здравого смысла. Оно иррационально, мистично. Наряду с образованием ума существует «образование сердца, образование воли, образование характера» [8, с. 117]. Оно этично и эстетично. Образованный человек почти чувственно различает красоту и безобразие, добро и зло, истину и ложь.

Образование как становление человека есть процесс изменения, совершенствования, постоянного самостроительства человеком самого себя как человека. Совершенствование чувств, моральное воспитание, тренировка ума, приобретение знаний, получение профессии и т. д. являются средством для становления человека.

Определяется этот процесс природной незавершенностью человека и потому имманентной способностью к образованию себя. Образ, в соответствии с которым человек образовывается, предзадан, он выступает как цель, как всеобщее. Задача и предназначение человека заключаются в индивидуализации всеобщего. Процесс «образования себя» свободен и непременно аксиологически наполнен, равно как и результат (хотя окончание этого движения, вероятно, отсутствует). Образование – это «предназначение», индивидуальное и единственное – как наций, культурных кругов, так и отдельного человека, оно имманентно, микрокосмично, но оно есть и «обожествление» (по Шелеру), «восхождение к всеобщему», к идее (по Платону, Гегелю).

В исторической реальности образы человека и понимание всеобщего видоизменялись, но сущность образования

соответствовала в целом процессу становления человека. Исходя из этого, человека можно определить как существо, способное к образованию. Эта способность имманентна, в противном случае образование не имеет смысла.

Таким образом, рассмотренная сущность образования является трактовкой образования в антропологическом смысле, поскольку определяет целостное становление человека.

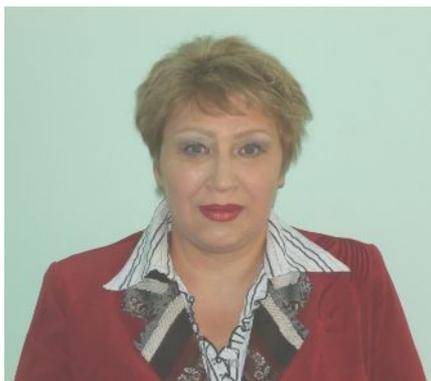
В социальной действительности происходит институционализация образования. Оно становится таким же элементом социальной жизни общества, как экономика, политика, наука. Смысл образования интерпретируется, социализируется. Проявляются неизбежные противоречия между личностным и социальным, образованием в широком смысле и его институциональными формами. Современное общество переживает противоречивый период, основу которого составляет кризис смыслов культуры, являющийся результатом исчерпанности возможностей ее развития в отчужденных от человека формах, поэтому концептуальный анализ сущности образования позволяет не только понять образование как открытый, личностный процесс становления человеческой индивидуальности, но и соотнести его антропологические и социальные аспекты.

#### ***Библиографический список***

1. Рубинштейн, М. М. История педагогических идей в ее основных чертах / М. М. Рубинштейн. – М., 1916.
2. См.: Маркуш, Д. Общество культуры: культурный состав современности / Д. Маркуш // Вопросы философии. – 1993. – № 11.
3. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988.
4. Гегель, Г. В. Ф. Работы разных лет / Г. В. Ф. Гегель, – М., 1971. – Т. 2.
5. См.: Руссо, Ж.-Ж. Педагогические сочинения. В 2 т. / Ж.-Ж. Руссо. – М.: Педагогика, 1981.
6. Шелер, М. Формы знания и образование / М. Шелер // Человек. – 1992. – № 5.
7. Бергсон, А. Здравый смысл и класси-

ческое образование / А. Бергсон // Вопросы философии. – 1990. – № 1. – С. 165.

8. Микешина, Л. А. Субъект, образование, истина / Л. А. Микешина // Синергетика и образование. – М.: Издательство «Гнозис», 1997. – С. 117.



*Л. Н. Кибардина*

## ИНДИВИДУАЛИЗМ И ЛИБЕРАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Человек XX века все больше освобождается от давления разных общественных форм, все больше превращал их в средство своего самоутверждения, развития. Эта тенденция характерна и для России, в которой общим критерием формирования и становления нового общества его всеобщей ценностью должна стать «человеческая личность».

The man of XX century is becoming free from the different social institutions' pressure, turning them into the medium of development and self-assertion. This tendency is common for Russia, where a "human individuality" must be taken as one of the criterion of forming and becoming of a new society.

Переход российского общества к рыночной экономике сопровождается возникновением рыночных экономических отношений между людьми, что привело к усилению индивидуализма во всех проявлениях социально-экономической жизни. Несмотря на то, что либерализм плохо прививается в России, как справедливо отметил А. Д. Зарецкий, – «если мы хотим решить две главные задачи, которые характеризуют цивилизованность государства – обеспечение социально-политического порядка в стране на основе прав и свобод граждан и научить российских граждан выполнять конкурентный труд (во всех сферах, а не только в материальном производстве) – то без принятия идей либерализма нам не обойтись» [4, с. 194].

Необходимое условие формирования либеральной государственной политики – признание индивидуализма во всех сферах общественной жизни, в том числе и в экономическом поведении как важней-

шей составляющей экономических отношений. «Чистого либерализма» не существует, он всегда приобретает формы «либерального консерватизма» или «либерального социализма», при этом либеральная идеология является доминирующей. О связи идеологии и стратегической цели развития общества пишет Б. Ф. Славин: «...Отсутствие обоснованной и ясной идеологии особенно отрицательно сказывается на постановке стратегических целей развития страны... Поэтому, прежде чем пытаться определить ценностное и целевое поле нашего дальнейшего существования, надо идеологически освободиться от вчерашних предрассудков и нынешних иллюзий» [7, с. 4–5].

Возникает вопрос, может ли идея индивидуализма примирить в российском обществе сосуществование либерализма, консерватизма и социализма, поскольку большинство ученых отмечают не просто идеологический плюрализм, а именно разброд, неустойчивость, конфронтацию,

непримиримость идеологий, отсутствие государственной идеологии. Ситуация осложняется глобальными проявлениями «неразрешенных социальных, политических, экономических, национальных противоречий и конфликтов, определяемых кризисом западной либерально-демократической цивилизации (исчерпанием ценностей неolibеральной идеологии), обесцениванием классовых социалистических ценностей уравнительного характера, ростом религиозного фундаментализма» [3, с. 13].

Для этого следует обратиться к значениям категорий «индивидуализм» и «индивидуальность». Индивидуальность – это набор своеобразных, отличительных качеств и свойств, которые выражают сущность отдельного индивида. С. Л. Рубинштейн отмечал: «Свойства личности никак не сводятся к ее индивидуальным особенностям. Они включают и общее, и особенное, и единичное. Личность тем значительнее, чем больше в индивидуальном преломлении в ней представлено всеобщее» [6, с. 32]. Таким образом, возникает своеобразная «иерархическая» лестница восхождения от индивида к индивидуальности. Индивидуализм, в отличие от индивидуальности, – философская категория, которая определяет направление мыслей, чувств и желаний и расценивает жизнь отдельного человека, малой социальной группы как более важную, чем жизнь крупных социальных групп или общества в целом.

В проблеме соотношения индивидуальности и индивидуализма представляют интерес идеи А. Адлера – основоположника «индивидуальной психологии». Он исходил из гипотезы о том, что все человеческое поведение может быть понято из стремления к власти и влиянию. Анализ показывает, что подавляющее большинство отечественных социальных институтов не владеет методологией подготовки личности с последующим формированием индивидуальностей в обществе. Негативное влияние на процессы социализации в условиях российской политической модернизации оказывает автори-

тарный опыт советской педагогической науки, которая отрицательно относилась к проявлениям индивидуальности и индивидуализма.

А. Смит в своей концепции разделения труда в обществе рассматривал индивидуализм как необходимый фактор появления торга и обмена между людьми. Он отмечал, что «не будь склонности к торгу и обмену, каждому человеку приходилось бы самому добывать для себя все необходимое ему для жизни» [8, с. 92]. Социалистический опыт показал, что доминирование коллективных проявлений над индивидуальными, идеологии коммунизма над идеологией индивидуализма является насилием над человеком, над его природной сущностью как индивидуального хозяйственного механизма, склонного постоянно к торговле и обмену своих способностей.

Человек должен иметь свободу полностью использовать свои природные и приобретенные знания и мастерство, он должен руководствоваться своим интересом по отношению к окружающим вещам, которые ему интересны и значимы. Можно согласиться с утверждением Ф. А. Хайека: «вряд ли будет преувеличением утверждать, что основное достоинство индивидуализма, отстаивавшегося А. Смитом и его современниками, заключается в том, что порядок, при котором дурные люди способны причинять наименьшее зло, это социальная система, функционирование которой не требует, чтобы мы нашли добродетельных людей для управления ею или чтобы все люди стали лучше, чем они есть теперь, но которая использует людей во всем их разнообразии и сложности: иногда хорошими, иногда дурными, порой умными, но чаще глупыми» [10, с. 32].

В силу особенностей исторического развития (крепостное право, социализм) российский гражданин не обучен владению частной собственностью на средства производства, не обучен в полной мере культуре взаимоотношений, которая является обязательной в рыночной системе экономических отношений. К сожалению,

за годы рыночных преобразований эта традиция не была преодолена. Эволюция индивидуализма в России как обязательной составляющей рыночных экономических отношений проходит без всякой системы, не имея под собой социальной основы (среднего класса), теории и методологии, что негативно сказывается на дальнейшем укреплении гражданского общества, реализации прав и свобод отдельного человека.

По этому поводу Т. И. Заславская пишет, что «фактически в экономике сложилась целостная система взаимосвязанных неправовых (теневых) институтов, разрушить или преобразовать которую необычайно трудно, в том числе потому, что наиболее влиятельные экономические акторы заинтересованы в ее сохранении» [5, с. 496]. Либеральному проекту не дано было осуществиться в задуманном виде. Началу реформ сопутствовала уверенность в том, что рынок – универсальный механизм, обеспечивающий эффективность экономики и, как следствие, рост благосостояния населения.

Ожидалось, что следствием отказа государства от контрольно-регулятивных функций станет «появление на месте прямого властного хозяйственного и идеологического контроля универсальных регуляторов социально-экономической деятельности, в качестве которых все менее значимыми станут навязанные извне нормы, а более значимой – рационализация индивидуальных и общественных потребностей» [1, с. 6]. Вместе с тем цели и содержание социально-экономических реформ оказались недостаточно прояснены. Стоящие на повестке дня проблемы преобразования социальной сферы и в целом социальной политики требуют либеральных преобразований, в то же время консервативная направленность политики ставит под сомнение дальнейшую трансформацию.

На современном этапе сохраняется неясность в отношении целей, методов и общего вектора развития страны. Все эти обстоятельства непосредственно влияют на стратегии социально-экономического

поведения, формируемые населением, стремящимся приспособиться к интенсивно меняющимся условиям жизни. Основным социальным условием успешного завершения трансформации с реальным выходом страны на траекторию устойчивого развития является выработка достаточно большим числом людей продуктивных моделей социально-экономического поведения, основанных на реализации индивидуальных ресурсов. Способность индивидов, различных социально-экономических слоев и групп к рациональному и эффективному использованию адаптационных ресурсов с целью встраивания в сложившуюся социально-экономическую ситуацию влияет на ход и качество процесса социально-экономической адаптации населения.

Именно социально-экономическая адаптация становится доминирующим макросоциальным процессом, определяющим тенденции общественного развития России. Российские реформы кардинально изменили весь социально-экономический контекст и поставили население страны перед необходимостью выбора новых поведенческих стратегий, причем в условиях максимального ограничения ресурсов. Согласно своей природе человек не ведет бесконечный поиск наилучшего варианта: столкнувшись с проблемой адаптации, исходя из собственных притязаний он рассматривает различные способы поведения до тех пор, пока не находит приемлемый вариант. При этом роль государственных и общественных институтов состоит в создании условий, обеспечивающих поиск и реализацию наиболее эффективных и социально приемлемых стратегий адаптационного поведения.

Даже переходная социальная система представляет собой некую структурную целостность, характеризующуюся динамичностью и разнообразием векторов своего развития. На данную систему возлагаются три фундаментальные функции: 1) формирование в обществе определенных социально-экономических ориентаций и поведенческих установок, адекват-

ных реализуемой модели развития страны; 2) создание плодотворных условий взаимодействия с внешней средой, то есть обеспечение обратной связи между социально-экономическим контекстом и новыми жизненными стратегиями, выстраиваемыми на основе формируемых установок и имеющихся ресурсов; 3) обеспечение возможностей для успешной реализации этих стратегий, достижения приемлемых доходных и статусных позиций [1, с. 9].

Социальные механизмы формирования теневой экономики говорят о том, что экономическое поведение, или «майнстрим», развивается в условиях наличия дисфункций в экономической и правовой инфраструктурах. Это приводит к ошибкам в использовании ресурсов и формированию адаптационных стратегий, к увеличению прямых издержек, а также издержек упущенных возможностей. Индивидуализм как проявление либерального проекта саморазвития общества находит свой путь в противоречивой системе общественных отношений несмотря на неясность социальной политики. При условии успешной реализации перечисленных выше функций возможна мобилизация социального, человеческого потенциала, формирование динамично изменяющейся социальной структуры и сохранение управляемости социальной системы.

В условиях обесценивания доходов и сбережений в начале 1990-х гг. граждане были поставлены перед необходимостью опираться исключительно на собственные знания, умения и способности – нематериальные ресурсы адаптации. К ним можно отнести уровень образования, уровень информированности (способность обращаться к широкому набору культурно-информационных каналов), уровень профессиональной квалификации, а также широту социальных сетей, в которые встроены индивид. Нематериальными адаптационными ресурсами следует, таким образом, считать те, что накоплены человеком в ходе социализации и не

могут быть «отчуждены» никакими социальными экспериментами.

Большая часть общества, рассматривающая общественные перемены с позиций эгалитаризма, восприняла их как создание новой системы несправедливых неравенств. Но в рамках либеральных концепций, идейно оформляющих рыночные отношения, сформировалось и другое понимание справедливости, основанное на «правильном балансе» индивидуальных ресурсов и извлекаемых с их помощью выгод. Справедливым считается, если успеха добиваются те, кто обладает более развитыми ресурсами, накопление которых потребовало сообразных усилий. Таким образом, «неравенство адаптационных возможностей, проистекающее из неравенства персональных ресурсов, рассматривается как справедливое при том обстоятельстве, что существует изначальное институциональное равенство накопления ресурсов. В то же время неравенство жизненных шансов при одинаково высоком уровне развития персональных ресурсов следует считать несправедливым» [1, с. 10].

Это существенный момент, так как в настоящее время для России наиболее значимым экономическим фактором является воспроизводство и накопление качественного человеческого капитала. По данным Всемирного банка, в составе национального богатства США физический капитал составляет 19 %, природный – 5 %, а человеческий – 76 %. В Западной Европе человеческий капитал составляет 74 %; в России – 50 % [9, с. 8]. Человеческий капитал, в отличие от других видов капитала, имеет свою особую специфику, заключающуюся в том, что он воспроизводится и накапливается индивидуально и принадлежит конкретному индивидуальному носителю.

Итак, без эволюции индивидуализма в рамках утилитарно-прагматических концепций не представляется возможным сформировать качественный человеческий капитал в обществе, развить социальные и гражданские институты, сформировать политику взаимной социальной

ответственности бизнеса, государства, общества и личности. Как пишет С. Барулин, «развитие всей мировой цивилизации в XX веке прошло» под знаком самоутверждения человека в его взаимоотношении с обществом, его институтами. Разными путями, средствами, терпя поражение и добиваясь побед, человек XX века все больше освобождался от давления разных общественных форм, все больше превращал их в средство своего самоутверждения, развития» [2, с. 20]. Эта тенденция характерна и для России, в которой общим критерием формирования и становления нового общества его всеобщей ценностью должна стать «человеческая личность».

#### ***Библиографический список***

1. Аврамова, Е. М. Воспроизводство адаптационных практик в период российской трансформации / Е. М. Аврамова // *Общественные науки и современность*. – 2005. – № 6.
2. Барулин, В. С. Российский человек в XX веке. Потери и обретение себя / В. С. Барулин. – СПб., 2000.
3. Волков, Ю. Г. Гуманистическая перспектива России как общенациональная цель / Ю. Г. Волков // *Социально-гуманитарные знания*. – 2005. – № 1.
4. Зарецкий, А. Д. Эволюция индивидуализма в экономических отношениях современной России / А. Д. Зарецкий // *Социально-гуманитарные знания*. – 2005. – № 3.
5. Заславская, Т. Н. Социентальная трансформация российского общества: деятельностно-структурная концепция / Т. Н. Заславская. – М., 2003.
6. Рубинштейн, С. Л. Теоретические вопросы психологии и проблемы личности / С. Л. Рубинштейн // *Вопросы психологии*. – 1957. – № 3.
7. Славин, Б. Ф. Какая идеология нужна России? / Б. Ф. Славин // *Социально-гуманитарные знания*. – 2004. – № 4.
8. Смит, А. Исследование о природе и причинах богатства народа. Антология экономической классики / А. Смит. – М., 1993.
9. Учись, капитал // *Поиск*. – 2001. – № 12.
10. Хайек, Ф. А. Индивидуализм и экономический порядок / Ф. А. Хайек. – М., 2001.



**Игорь Александрович Бондаренко**, доктор философских наук, профессор.  
Работает в Омском государственном университете им. Ф. М. Достоевского на кафедре философии.

Читает спецкурс «Эстетика мышления», ведет семинары: «Аналитика античности», «Кант и современная философия» и др.

## ИНТЕРВЬЮ С И. А. БОНДАРЕНКО

**Першин Ю. Ю.:** Игорь Александрович, как вы пришли в философию?

**Бондаренко И. А.:** Безо всякой позы считаю, что в философию прийти нельзя. Философия – это такое занятие, когда каждый день надо делать усилие, чтобы попасть в сферу философии, т. е. на самом деле философия для меня больше нечто практическое, чем теоретическое. Вот, к примеру, можно знать всё о приемах борьбы, но реально не применять эти приемы, а для того, чтобы их применять, надо просто приходиться в спортивный зал и трудиться. Есть борцы, которые имеют более «высокие» пояса, они что, что-то новое знают? Они делают то же самое, но делают это мастерски. То есть они входят в спортзал и *делают* это. Для меня философия (пусть это звучит позитивистски, если хотите) – это *дело*.

**П:** Делание?

**Б:** Да, это делание. Не теория, а прежде всего делание. Именно поэтому мы и говорим: надо делать усилие, чтобы попасть в сферу философии. Нужно делать специальное усилие.

**П:** А в чем она для вас практическая?

**Б:** У Канта есть интересное различие: мы привыкли различать практическое и теоретическое, а у Канта есть фактическое, это не эмпирическое, есть нечто, что случается раньше, допрежь, это фактическое как раз и связано с особым усилием. Фактическое – это особая вещь, которая случается в жизни человека и особым образом притягивает человека. Одной из форм прояснения этого фактического является философия. Но наверное она не единственная, это может быть эзотерика, религия.

Фактическое – это то, что есть, если **уже** есть. Вот хороший пример с любовью: человек, который влюблен, обычно позже других узнает, что он влюблен. Все уже это знают...

**П:** А он еще нет!

**Б:** Да, да! Всем уже это ясно и очевидно, а ему самому – нет! Он реально влюблен, и это уже есть. И другие уже поняли это, что он как бы захвачен этим. И фактически это то, в чем он уже пребывает, но ему это еще не представлено! И это начинает его как-то тревожить, как-то занимать. И это то, что уже есть, то, что его начинает занимать, называется бытийным. Это и есть бытие. То, что уже есть. Но он, как влюблен-

ный, может этого не воспринимать. Возьмем трагедию Софокла «Эдип царь». Эдип уже находится в ситуации, когда он уже живет со своей матерью, делит с ней ложе, он уже убил отца. Уже есть истина, которая смотрит на него. Но он ее не видит. Не потому, что он глупый, а потому, что ему что-то мешало видеть. То есть он уже в этом. И задача – прояснить, что уже есть. И в моем понимании философия и есть прояснение того, что уже есть. Философия всегда занимается этим, и в этом смысле философия не знание. То есть, она не дает нового знания, потому что всегда говорит о том, что уже есть, она проясняет это. И, оказывается, для того, чтобы прояснить то, что уже есть, нужно делать усилие. Это усилие я называю философией.

*П:* Это хорошее объяснение.

*Б:* Спасибо. Но именно поэтому философия не является теорией. Поэтому она и важна для человека, что всякий раз мы находимся в ситуации, когда много чего уже нужно прояснить, того, что уже есть и смотрит на нас, а мы этого не знаем. Древние не случайно говорили: истина всегда смотрит на нас. То есть уже всегда есть нечто, что требует прояснения. И философия служит прояснению. Поэтому философия не в учебниках. Философия не в университетах. Это не курсы, а некая практическая вещь, которая реально должна осуществляться. И суть этого осуществления, повторю, в том, чтобы прояснить то, что уже есть, «смотрит на тебя», требует твоего понимания, и более того, оказывается, что понять можешь только ты. Вместо тебя понять этого никто не может. Научить, передать способность прояснения, оказывается, нельзя. Для этого требуется твое индивидуальное усилие. Перефразируя Мандельштама, ласточка должна вылететь из чертога своих теней, чтобы прояснить то, что есть. Должно явиться то, что уже есть, но требует твоего участия.

*П:* Перефразируя Гегеля, есть нечто, для чего должна вылететь сова Минервы...

*Б:* Да! Совершенно верно!

*П:* Иначе ей не надо было бы вылетать.

*Б:* Да, да. Но усилие, о котором мы говорим, имеет много моментов, и в том числе связанных с продумыванием каких-то сложных вещей, которое выливается в некую теорию. Теория – это необходимый момент этого усилия. Но, к сожалению, исторически получилось, что теоретизирование как **момент усилия** становится самодовлеющим, определяющим всё, занимает большую часть этого усилия, и мы теряем из виду то, внутри чего все это происходит, и не понимаем главного. К примеру, Фома Аквинский «Сумма теологии». Там есть некие вопросы, которые возникают в ходе проживания жизни, это некие затруднения человека верующего, у которого есть искушения, связанные с его верой, которые случаются каждый день, каждое мгновение. Человек должен утвердиться в своей вере, а для того, чтобы утвердиться в своей вере, оказывается, необходимо делать усилие утверждения. И средневековая философия – это ни что иное, как усилие утверждения в вере. И тогда получается, что теоретизирование не связано с моментом утверждения в вере. Теоретизирование не является самодовлеющим. Но так сложилось, что университетская философия абсолютизирует теоретизирование и в конечном итоге делает его самодостаточным, и это, на мой взгляд, большая ошибка. И как говорил Пьер Адо, по всей видимости, очень сложно что-то изменить в этой ситуации. Хотя я не оставляю надежд, что ситуацию можно изменить и превратить философию из только теоретической деятельности в деятельность, связанную с более широким контекстом, фактическим контекстом, в котором она всегда пребывала, из которого она родилась и которому она служит.

**П:** Таким образом, Вы как-то говорите и о Вашем понимании философии сегодняшнего дня? Или из сегодняшнего дня?

**Б:** Мне кажется, что философия в современных условиях разная, потому что, по большому счету, современная философия (которую называют неклассической) имеет особый смысл. Она во многом восстанавливает те моменты, которые утеряны со времен классической философией. Такие знаковые философы, как Сократ, Хайдеггер и др., однозначно не определимы и не относимы к какому-то одному течению. Это очень важно. Философская деятельность многоаспектна. Со временем в результате тех или иных событий, а это требует специальных исследований, вернее, специального проговаривания, что-то теряется. Теряется тот или иной момент философской работы, философского усилия. И когда выясняется, что что-то утрачено, появляется направление, которое тематизирует утраченный момент усилия. Например, феноменология фактически восстановила важность редукции в философской работе. Нет редукции – нет философии. Тогда мы обречены всегда оставаться подле философии (в ее образах, которых очень много в культуре, и в пору там заплутать т. е. сделать это «хождение по мнениям» своим жизненным занятием).

Итак, феноменология – это направление, которое говорит о том, что в философском труде по прояснению того, что уже есть, но чего ты не видишь, утрачен один очень существенный момент. Этот момент называется редукцией. А что такое редукция? Это когда ты решаешься на очень важную вещь – двигаться в мире, не опираясь на готовые решения, на готовые определения, мнения. То есть двигаться самостоятельно. Когда ты в своем движении, первом шаге все создаешь своими собственными усилиями. Редукция – это когда ты находишься в положении человека в мире, когда всё впервые для тебя. Как говорил Рильке, надо посмотреть на мир глазами человека впервые.

Это значит, философ всегда смотрит на мир, который только создается перед ним. Не мир создает, а мир определяет. Это, кстати, суть усилия, которое проделывали древние греки.

**П:** Тогда можно ли охарактеризовать Вас как человека, находящегося в состоянии такой редукции? Человека, постоянно осуществляющего такую редукцию?

**Б:** Да, безусловно! Более того, я считаю, что моя задача как философа – приводить в такое состояние и других: студентов, людей, с которыми я беседую. Понятно, что у них уже есть знания, опыт, вещи, на которые они опираются. И моя задача – отодвинуть всё это. Это всегда очень некомфортно и вызывает неприятное ощущение, ощущение страха. То, что ты знаешь, то, что приобрел, весь опыт есть ты. А тут философ предлагает отказаться от всего этого, отодвинуть это на время. Это всегда вызывает сопротивление. И кто-то уходит, кто-то пытается защититься. Но, к сожалению, философская работа не начнется, если процедуру отодвигания, редукции не произвести. А феноменология и есть напоминание об этом моменте. И для меня самая современная философия – актуализация какого-то утраченного, забытого, проблематичного момента философской работы.

**П:** Можно ли такие заявления считать Вашим философским кредо?

**Б:** Несомненно, это является и философским кредо. Но, что удивительно, как только начинаешь его реализовывать, оно входит в противоречие с существующей системой философского образования, бытия философии в современном обществе. То, в каком состоянии находится философия в университетах, еще в советское время один из философов назвал диатрибической, школярской традицией. Здесь философия в каком-то смысле вырождается, начинает отождествляться с одной из своих граней. А именно, с построением теорий. Но философия не есть теория,

хотя в ней есть теоретические построения. Но они производны от усилия, о котором мы с Вами говорили. И моя задача как философа – восстановить смысл философской работы. Еще раз. Философия – это нечто нетождественное теории. Хотя теории там присутствует и несомненно должны там быть. Вместе с тем, задача философа, прорабатывая теоретически какие-то аспекты, все же в конечном итоге должна приводить к тому, чтобы человек видел то, что есть. Уже есть в его жизни, но он не видит этого.

И моя задача – привести к месту, откуда видно, греки называли это место логосом, или умным местом. Греки говорили, что видеть, понимать и знать – это почти одно и то же. А это искусство. Философия – это искусство, искусство видения того, что есть, но тобою невидимо. И увидеть сможешь только ты, но каким-то особым взглядом, который Платон и маркировал как «разворот глаз души».

**П:** Какие направления философии, по вашему мнению, уходят и являются мыслью вчерашнего дня, и какие дискурсы, претендующие на философскость, для Вас неприемлемы?

**Б:** Я не могу сказать, что есть какие-то течения философии, которые являются вчерашним днем. Просто есть более актуальные сейчас, невозможно актуализировать все, что-то актуализируешь, держишь, а что-то не можешь держать. Апостол Павел сказал примерно следующее: а не кажется ли тебе, что эта мысль может быть для кого-то опасной? И не содержание мысли, а способность нести эту мысль. Когда мы говорим о разных аспектах философского усилия, которые не всегда можно объединить, есть философы, которым удалось всё это сделать. Для меня такими философами являются Сократ, Платон, Декарт, из современных Гуссерль стремился это делать и Хайдеггер. Это те философы, которые смогли нести эти моменты философской работы. Ведь направления философии появляются из

тематизации одного момента усилия, его нужно подтянуть, и начинается проговаривание этого момента.

Неприемлемы, возвращаясь к началу нашей беседы, дискурсы, не связанные с философским усилием. Дискурсы-симулякры. Дискурсы, которые являются только теоретичными, словесными. Дискурсы, которые не работают (т. е. не дают эффекта видения), которые не являются прагматичными, что ли.

**П:** Мы знаем, что Вы проводите авторские семинары, школы за пределами университета. Что это за семинары, и кто их посещает?

**Б:** Я уже не один год провожу семинары в библиотеке им. А. С. Пушкина. Это семинар по произведениям М. Мамардашвили и вообще современной философии. Именно язык Мамардашвили позволил мне войти в сферу философии. Для меня он был одним из немногих авторов, который смог построить такой язык, а это очень важно – построить язык, который вводит в сферу философии, в сферу того усилия, о котором мы говорили. И Мамардашвили связывает философию с усилием. Причем, для кого-то может быть другой философ, который позволил ощутить пребывание в философии, «провел» в сферу философии.

Наш семинар посещают преподаватели из разных вузов, приходят аспиранты, приходят люди, казалось бы, далекие от философии. Мы даем рекламу, помогает нам в организации семинаров заведующая отделом редкой книги библиотеки им. А. С. Пушкина Пономарева Лариса Григорьевна. Семинары проходят каждую субботу с 17.00 до 19.30. Мы пытаемся связаться с разными людьми из других городов. В частности с философами из Перми. Есть связи с Самарой, Волгоградом.

**П:** А с кем из Волгограда?

**Б:** С Н. В. Омельченко. Понимание философии, которое я Вам здесь излагаю, как кажется, не чуждо и Николаю Викторовичу.

**П:** Я, честно говоря, очень рад такому отзыву о Николае Викторовиче, ведь он в свое время был моим научным руководителем! Ну, а какова, на Ваш взгляд, философская топология г. Омска.

**Б:** Омск – это философская провинция. Но, по большому счету, провинций в философии не бывает. Философия – это иное, не мегаполисное измерение. Но философия так, как она есть в Омске, не потому, что Омск плохой или хороший город, – это провинция, причем, глухая провинция, и философия провинциальна в том, что мы повторяем всё за центром, мы увлекаемся постмодернизмом, какими-то такими вещами. Почти никогда или очень, очень редко аспиранты или философствующие пытаются мыслить самостоятельно. Они всегда кому-нибудь подражают. Это очень прискорбно. Философия понимается как словесное построение, а не как деломыслие, которое является моментом самой жизни.

**П:** То есть Вы считаете, что подражание, следование за кем-то – это провинциальность? Можно ли так определить?

**Б:** В каком-то смысле – да. Другой философ может лишь подтолкнуть, приблизить к делу мысли, которое все каждый мыслящий должен делать сам, на свой страх и риск.

**П:** В таком случае это понятие не географическое, можно быть глухим провинциалом и в центре, в столице?

**Б:** Да, да! Но, конечно, нельзя сказать, что подражание в принципе плохо. Если оно является моментом взросления, философского возмужания, тогда это нормально. Но подражание как нечто самодостаточное – это уже плохо. Это путь в никуда. Это воспроизводство симулякров. Если допустимо так сказать, давайте, я скажу грубо. Я называю это, простите, интеллигентским размазыванием соплей по стенам. Когда есть много правильных слов, но нет самого главного, ради чего всё это происходит. Вот такого человека хочется спросить: чего ты хочешь? Ради чего ты всё это

делаешь? Ради зарплаты? Ради того, чтобы распушить свои павлиньи перья? Что ты хочешь сказать на самом деле?

А философ делает единственную вещь – усилие, и оно не зависит от него самого. Это то, от чего зависит его жизнь. Если он этого не сделает, его жизнь становится бессмысленной. И он обречен на это усилие. Поэтому философия не выбирается и нельзя в нее прийти. Философия выбирает тебя.

**П:** Мы пришли к тому, с чего начинали нашу беседу.

**Б:** Да, это хороший показатель. Недаром у древних был показателем совершенного круг. Если мы вернулись к изначальному, то двигались правильно.

**П:** Каковы Ваши планы на будущее? Я Вас застал врасплох таким вопросом?

**Б:** Нет, нормальный вопрос. Мне хотелось бы делать то, что я всегда делал, но я мечтаю привлечь людей, занимающихся философией, у которых преобладают формы симуляционной деятельности, к нормальной, ответственной работе. Показать им, что философия – это не предмет, не дисциплина. И не надо им тянуть других людей к философии, не надо насиловать философией! У меня не просто желание, чтобы это осуществилось, это некий посыл к занимающимся философией – будьте ответственны! Обычно обсуждают, чем помогло философское просвещение. Я думаю, необходимы исследования, которые показали бы, как это образование оттолкнуло от философии. Как такое образование закрыло вход в философию. Сделало его невозможным. В том числе и наполнив его знаниями о разных теориях и превратив, если воспользоваться термином Канта, в филодокса т. е. любителя и собирателя философских мнений. Чаше мы занимаемся не философией, а филодоксией. Причем и объяснение придумали: это некая пропедевтика, вхождение, а уж потом мы займемся более серьезным. Мне это напоминает известный анекдот. Если позволите. В сумасшедший дом приехала комиссия. Ей

показывают разные разности. В том числе решили показать и бассейн. Бассейн для дураков. Комиссия была очень довольна качеством бассейна. Было лишь непонятно, почему в бассейне нет воды. Им объяснили, что пусть пока обитатели этого прекрасного дома научиться плавать и прыгать в бассейн без воды, а потом его можно и заполнить водой. А то еще утонут. Вот так и учимся. Пока без воды.

Есть вещи, которые по определению не могут быть простыми. Так, В. И. Вернадский утверждал, что жизнь – заведомо сложное явление, и живое нельзя вывести из чего-то простого, в том числе и из неживого. Он, как известно, был сторонником принципа Ф. Редди «все живое от живого». Философия – также нечто живое (ибо живо то, что самодостаточно и само порождает), то, что нельзя упрощать или предлагать в адаптированном виде.

Если же человек на пути к философии (иначе, в нем философия уже заговорила. Вот эту заговорившую философию называют «реальной философией»). И просыпание к философии обычно угадывается вопросом «как это возможно?» или в отрицательной форме «как что-то оказалось невозможным?»), тогда и требуется философ с его языком философии. Ибо далее двигаться можно лишь на языке философии. Иначе запутаешься. Это настолько уникально и видеть это доставляет высшее наслаждение! Это же прекрасно, когда ты делаешь философское усилие публично и начинаешь увлекать, зажигать кого-то другого! И сознание слушающего начинает работать, откликаться! Это наивысшее наслаждение для меня как философа!

**П:** Коль скоро вы заговорили о желаниях – Ваши пожелания. Себе, другим...

**Б:** Я хотел бы пожелать людям мира и спокойствия. И быть осознающими, т. е. видящими то, что есть. А значит, не уставать делать усилия. Иного не дано.

## ОБ АВТОРАХ

**Филатов Владимир Исидорович**, доктор философских наук, профессор, ГОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского», г. Омск.

**Купарашвили Мзия Джемаловна**, доктор философских наук, профессор, ГОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского», г. Омск.

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

**Владимиров Николай Петрович**, кандидат философских наук, доцент, г. Москва.

**Кустов Вадим Михайлович**, студент факультета философии и культурологии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, г. Санкт-Петербург.

**Шенкао Гашемида Хаджимуратовна**, доктор философских наук, профессор кафедры управления персоналом Карачаево-Черкесской государственной технологической академии, г. Черкесск.

**Шенкао Мухамед Алиевич**, доктор философских наук, профессор кафедры философии Карачаево-Черкесской государственной технологической академии, г. Черкесск.

**Гаврилов Дмитрий Анатольевич**, один из основателей международного общественного движения «Круг Языческой Традиции»; один из учредителей и координаторов научно-исследовательского общества «Северный ветер», г. Москва.

**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.

**Гордеева Ирина Викторовна**, кандидат биологических наук, доцент кафедры физики и химии, Уральский государственный экономический университет, г. Екатеринбург.

**Кребель Ирина Алексеевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ГОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского», г. Омск.

**Янкова Наталия Алексеевна**, кандидат филологических наук, доцент кафедры общегуманитарных дисциплин, Международный юридический институт при МЮ РФ.

**Першин Юрий Юрьевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ГОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского», г. Омск.

**Северьянов Алексей Николаевич**, соискатель кафедры философии, ГОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского», г. Волгоград.

**Семенков Вадим Евгеньевич**, кандидат социологических наук, доцент, г. Санкт-Петербург.

**Баркова Элеонора Владиленовна**, доктор философских наук, профессор кафедры философии и психологии Российского государственного торгово-экономического университета, г. Москва.

**Билялова Гульмира Николаевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии наук, Казахский Национальный педагогический университет им. Абая, г. Алматы, Республика Казахстан.

**Бадаляну Ольга Владимировна**, кандидат философских наук, доцент, зам. зав. кафедрой социологии и политологии, Северо-восточный государственный университет, г. Магадан.

**Кибардина Людмила Николаевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии, социальной работы и политологии, Омский государственный технический университет, г. Омск.