

**ЛАБОРАТОРИЯ АРХАИЧЕСКОЙ МИФОПОЭТИКИ И
ТЕОЛОГИИ «АНТРОПОТОПОС»**

**ISSN 2070-5875 (Print),
ISSN 2070-4488 (Online)**

АНТРОПОТОПОС

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Выпуск 8
(сентябрь 2010)

2010

АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук / под ред. докт. филос. наук, проф. В. И. Разумова. – Омск, 2010.
– Вып. 8. – 85 с.
ISSN 2070-5875 (Print)

Учредители журнала:

канд. филос. наук, доцент И. А. Кребель,
канд. филос. наук, доцент Ю. Ю. Першин

Редакционная коллегия:

Гл. редактор докт. филос. наук, профессор В. И. Разумов
Зам. главного редактора

канд. филос. наук, доцент И. А. Кребель,
канд. филос. наук, доцент Ю. Ю. Першин

Отв. секретарь и издатель В. С. Бикбулатова
Выпускающий редактор Н. Н. Щербинина

Сайт в Internet

www.antropotopos.ru/Site/index.html

(ISSN 2070-4488) (Online)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ЭЛ № ФС77 – 32718 от 01 августа 2008 г.

В журнале публикуются статьи, посвященные актуальным проблемам современных философских наук.

Журнал ориентирован на преподавателей, докторантов, аспирантов, сотрудников и студентов, интересующихся заявленной проблематикой.

Периодичность издания – 4 раза в год.

Присланные материалы не рецензируются, не возвращаются.

Содержание материалов не отражает точку зрения редакции.

Редакция приветствует свободное выражение мнений.

Журнал открыт для дискуссионных материалов, рецензий и пр.

Материалы, содержащие призывы к насилию, национальной и религиозной нетерпимости публиковаться не будут.

За разрешением на перепечатку или перевод материалов, опубликованных в журнале, обращаться непосредственно в редакцию.

СОДЕРЖАНИЕ

Савчук В. В. Проблема генезиса социального. Об авторе книги «К генезису социального» Кристофе Вульфе	3
Christoph Wulf Immaterielles Erbe.....	5
Гарбузов Д. В. Ангелы и человек: темпорологическое различие в иудео-христианской религиозной традиции	9
Шиженский Р. В. Проблемы становления этнической религиозности в России по данным российской историографии	21
Даренский В. Ю. Феномен «Доказательств бытия Божия» как рефлекс предельных оснований рациональности	31
Першин Ю. Ю. Археология религии	48
Ахмадишина В. И. Архаическое понимание синкретизма	60
Малинина Н. Л. Безобразное искусство в постмодернизме	64
Папченко Е. В. Историко-философский анализ чувственности	74
Шенкао М. А. С думой об эпосе «Нарты».....	79



Валерий Савчук

ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА СОЦИАЛЬНОГО
Об авторе книги «К генезису социального»
Кристофе Вульфе

Кто такой профессор Кристоф Вульф? Его краткая научная биография такова после защиты магистерской работы в Свободном университете Берлина в 1968 г. он стал ассистентом в Немецком институте Международных педагогических исследований во Франкфурте-на-Майне (1970 – 1975), первую диссертацию защитил в 1973 г. в Марбурге, вторую – там же в 1975 г. С 1975 г. профессор университета г. Зигена, а с 1980 г. – профессор Свободного университета Берлина. Кристофа Вульфа отличают высокая динамичность, страстный интерес к другим культурами; он много раз проходил научные стажировки в странах Южной Америки, Африки, Азии, был приглашенным профессором в университетах Парижа, Амстердама, Стокгольма, Лондона, Токио, Европейского университета мира. Деятельный участник различных научных сообществ: Международного центра культурологических исследований (Вена), председатель Общества исторической антропологии, Национального института педагогических исследований (Париж-Лион), председатель Немецкой комиссии ЮНЕСКО по педагогике и т. д. Но с научной точки зрения наиважнейшим является возглавляемый им Центр исторической антропологии, созданный совместно с философом и социологом Дитмаром Калшером (1936 – 2001). В Центре активно исследовались феномен тела в культуре и специфика методов антропологической рефлексии. Главный издатель интерна-

ционального журнала по исторической антропологии «Paragrapa». Последний проект Центра – проект культуры перформативов, исследующий соотношение перформативности и текстуальности, а также функции и значение перформативов в процессе смены стратегий коммуникации в Средневековье, Новом времени, в эпоху перехода от модерна к постмодерну.

Разрабатываемый ими метод антропологической рефлексии ориентирует исследователя на обращение к своей культурной и исторической ситуации, к обусловленности своих представлений контекстом и в конечном счете ведет к признанию невозможности для человека постигнуть всю полноту своего присутствия. Исследователи основываются на концепции «интегральной антропологии», ориентиром которой служит требование «четкой двойственности» человека: его открытости и конечности, неопределенности и предопределения. Это стало максимой их школы. Известность трудов Берлинской школы антропологии связана с распространением в Германии моды на французскую мысль. И это отчасти справедливо. На свои конференции и доклады в Центр Кампер и Вульф приглашали М. Фуко, Ж. Бодрийара, П. Вирильо, М. Сера, Э. Морена и др. Сегодня главные интересы школы – перформативные практики тела.

Начиная с 1980 г. библиография К. Вульфа насчитывает более 600 работ, наиболее важные темы нашли отражение в монографии «К генезису социального», которая уже переведена на итальянский, французский, португальский, китайский и японский языки. На русский язык переведена книга К. Вульфа «Антропология: История, культура, философия», выдержавшая два издания в 2007 и 2008 гг.



Christoph Wulf

Immaterielles Erbe

Das immaterielle Erbe ist ein wesentlicher Teil des kulturellen Erbes der Menschheit. Mit folgenden Punkten wollen wir versuchen einige seiner Charakteristika darzulegen und seine Rolle in einer globalisierten Welt zu bestimmen:

- der menschliche Körper;
- der performative Charakter von Ritualen und sozialen Praktiken;
- Mimesis und mimetisches Lernen;
- Alterität;
- interkulturelle bzw. transkulturelle Bildung;
- philosophischer, historischer und kultureller Anthropologie.

1. Während das materielle kulturelle Erbe in der Form architektonischer Werke leicht identifizierbar ist und bewahrt werden kann, so ist es viel schwieriger festzulegen, was zum immateriellen Erbe gehört und wie dieses geschützt werden kann. Gehören die architektonischen Werke zum den materiellen kulturellen Erbe, so haben die «Erzeugnisse», Elemente und Dimensionen des immateriellen kulturellen Erbes den *menschlichen Körper als wichtigstes Medium*. Au Grund dieser Unterscheidung gehören mündliche Überlieferungen, darstellende Künste, soziale Praktiken, Rituale, festliche Ereignisse und alle Formen traditioneller Arbeit zum kulturellen Erbe der Menschen.

Die Praktiken des immateriellen Erbes, die sich auf den Körper beziehen, sind durch den Fluß der Zeit, d. h. durch den zeitlichen Charakter des menschlichen Lebens, charakterisiert. Im Unterschied zu den architektoni-

schen Werken, die relativ leicht erhalten werden können und kaum Veränderungen unterliegen, kommt es beim immateriellen Erbe zu schnellen und tiefgreifenden Veränderungen. Die menschlichen Lebenspraktiken verändern sich mit dem gesellschaftlichen Wandel: sie stehen im wechselseitigen Austausch mit der Dynamik gesellschaftlichen Lebens. Sie entwickeln sich weiter und reagieren daher auch viel empfindlicher auf die uniformierten Einflüsse der Globalisierung, vor denen sie auch viel schwieriger zu schützen sind.

2. *Rituale* haben vielfältige soziale Funktionen: So tragen sie z. B. dazu bei, den Übergang zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen zu organisieren. Ihnen kommt auch bei der Gestaltung wichtiger existentieller Situationen wie Geburt Hochzeit und Tod eine zentrale Bedeutung zu. Zu den Ritualen gehören Liturgien, Zeremonien und Feste, die häufig zu bestimmten Zeitpunkten im Verlauf des Jahres statt finden. Wenn sie erfolgreich sind, so erzeugen sie ein Zusammengehörigkeitsgefühl und tragen wesentlich zur Kohärenz und Stabilität von Gemeinschaften und Kulturen bei.

Viele «immaterielle» Aspekte der Kultur werden durch Rituale sichtbar gemacht. Drei Aspekte sind dabei besonders wichtig: der performative Charakter, der in ritualisierten Situationen verwendeten Sprache; der Inszenierungs- und Aufführungscharakter von Ritualen und andere sozialen Praktiken, in denen sich Kulturen darstellen und ausdrücken; das Performative, das die ästhetische Seite der körperlichen Aufführung der Rituale und gesellschaftlicher Praktiken bezeichnet.

Rituale sind zentrale Praktiken im Bereich des immateriellen Erbes, weil sie es den Mitgliedern der Gesellschaft erlauben, kulturelle Überlieferungen von einer Generation zur nächsten weiterzugeben. Sie stellen daher eine Verbindung zwischen Tradition, Gegenwart und Zukunft her.

3. Die Praktiken des immateriellen kulturellen Erbes werden von der nachwachsenden Generation in *mimetischen Prozessen* erlernt. In deren Verlauf erfolgt eine Annäherung an kulturelle Vorbilder. Mit ihrer Hilfe lernen junge Menschen sich darzustellen und über sich selbst zu verfügen. In mimetischen Prozessen verinnerlichen sie die soziale Welt; dabei wird das immaterielle kulturelle Erbe an die junge Generation weiter gegeben und von dieser interpretiert.

4. Nur durch die Sensibilisierung für *Differenzen und Alterität* kann eine Uniformierung von Kultur in Folge der Globalisierung vermieden und kulturelles Erbe und kulturelle Vielfalt erhalten werden. Rituale, künstlerische Prozesse und soziale Praktiken in Formen des immateriellen Erbes spielen für die Erfahrung des Anderen eine zentrale Rolle.

Die uniformierte Kultur der Globalisierung hat drei Strategien entwickelt, um Alterität auf Gleichheit zu reduzieren und die faszinierende und auch verunsichernde Erfahrung des Anderen zu vermeiden. Bei diesen handelt es sich um die erkenntnistheoretischen, psychologischen und kulturellen Dimensionen, die mit den Begriffen «Egozentrismus», «Logozentrismus» und «Ethnozentrismus» verbunden sind, die im Prozess der Globalisierung eine zentrale Rolle spielen. Denn mit ihrer Hilfe wird der Versuch gemacht, das «Fremde» dem Vertrauten anzugleichen und es dadurch einzugemeinden.

5. Die Fähigkeit, Alterität erfahren zu können, ist eine Voraussetzung für die Bereitschaft, sich mit anderen Menschen und Kulturen auseinander zu setzen. Dabei spielt die Begegnung mit anderen Menschen aus fremden Kulturen, mit dem Unbekannten der eigenen Kultur und mit dem Anderen in der eigenen Person eine zentrale Rolle. Ohne solche Erfahrungen ist es nicht möglich, heterologisches Denken zu entwickeln und einander zu verstehen. Um jedoch die junge Generation für diese Dimensionen «kultureller Mannigfaltigkeit» und «immateriellen kulturellen Erbes» zu sensibilisieren, muss *Erziehung heute interkulturell bzw. transkulturell sein*.

6. Um die Menschen für die Erhaltung des immateriellen kulturellen Erbes zu sensibilisieren und die Dynamiken des historischen Wandels zu verstehen, sind umfassende anthropologische Studien nötig. Diese müssen wenigstens die drei *Hauptströmungen gegenwärtiger Anthropologie* umfassen. Zu denen gehören: erstens die philosophische Anthropologie, die einen deutschen kulturellen Hintergrund hat, die den offenen Charakter der menschlichen Geschichte verdeutlicht und die die Bedeutung der menschlichen Vervollkommnungsfähigkeit betont; zweitens die historische Anthropologie, die ihren Ursprung in der französischen Schule der Annales hat, die auf den historischen Charakter der menschlichen Kultur verweist; und drittens die angelsächsische Kulturanthropologie bzw. Ethnologie, die Fragen der kulturellen Vielfalt und Heterogenität thematisiert.

Anthropologie kann zu einem besseren Verständnis des komplexen Verhältnisses beitragen, daß zwischen dem immateriellen Erbe und der Dynamik des historischen Wandels besteht; sie kann sich darum bemühen, Lösungen für die damit verbundenen Schwierigkeiten und Probleme zu finden. Diese müssen in den jeweiligen historischen und kulturellen Kontexten gefunden werden. Einen universellen Weg, diese Probleme zu lösen, gibt es nicht. Ein Bewußtsein dieser Schwierigkeiten ist jedoch ein erster wichtiger Beitrag dazu, die Kontroverse über das immaterielle Erbe zu überwinden.

Literatur

1. Wulf, Ch. Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie / Ch. Wulf. – Reinbek, 2004.
2. Wulf, Ch. Anthropologie der Erziehung. Eine Einführung / Ch. Wulf. – Weinheim-Basel: Beltz, 2001.
3. Wulf, Ch. Globalisierung als Herausforderung der Erziehung / Ch. Wulf, Ch. (Hg.) Merkel. – Münster-New York: Waxmann, 2002.



Дмитрий Гарбузов

АНГЕЛ И ЧЕЛОВЕК: ТЕМПОРОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ В ИУДЕО-ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

В статье производится герменевтический анализ некоторых элементов иудео-христианского учения об ангелах, которое рассматривается автором в качестве своеобразного «мысленного эксперимента», позволяющего преодолеть спонтанно присущий нашему восприятию-осознанию антропоцентризм и посмотреть на человека как бы со стороны. И такой «отстраненный» взгляд фиксирует неустрашимое значение времени для определения человека.

The article contains a hermeneutic analysis of some elements of the Judeo-Christian teachings about angels, which is regarded by the author as a kind of «thought experiment» that allows us to overcome the anthropocentrism that spontaneously inherent in our perception and understanding of, and look at the person as if from the outside. And such a "detached" view records unavoidable amount of time to determine the human being.

Ключевые слова: человек, ангел, время, бытие, мир, история, личность.
Keywords: human, angel, time, being, world, history, personality.

Фундаментальная темпоральность, временность человеческого бытия, исследование которой является одной из главных тем современной философии, на наш взгляд, может быть обнаружена и осмыслена на оригинальном материале различных религиозных традиций. Большие возможности в этом смысле предоставляет иудео-христианская

ангелология. Соотнесение пророческих видений ангелов с определениями человека позволяет точнее уяснить образы видений пророков и, что особенно важно, глубже осмыслить бытие самого человека. Использование средств современной философской аналитики позволяет выявить актуально значимые смыслы в древних традициях. В частности, интересные результаты приносит герменевтико-экзистенциальная интерпретация пророческих видений Иезекииля, Исаии и апостола Иоанна.

1. Херувимы Иезекииля. Пророку Иезекиилу было видение Херувимов. Приведу некоторые отрывки из книги пророка с описаниями Херувимов. «И я видел, и вот, бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него, а из середины его как бы свет пламени из середины огня; и из середины его видно было подобие четырех животных; – и таков был вид их: облик их был, как у человека; и у каждого четыре лица, и у каждого из них четыре крыла; а ноги их – ноги прямые и ступни ног их – как ступня ноги у тельца, и сверкали, как блестящая медь, (и крылья их легкие). И руки человеческие были под крыльями их, на четырех сторонах их; и лица у них и крылья у них – у всех четырех; крылья их соприкасались одно к другому; во время шествия своего они не оборачивались, а шли каждое по направлению лица своего» [Иез. 1. 4–9]. «И шли они, каждое в ту сторону, которая пред лицом его; куда дух хотел идти, туда и шли; во время шествия своего не оборачивались. И вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад; *огонь* (здесь и далее курсив автора – Д. Г.) ходил между животными, и сияние от огня и молния исходила из огня. И животные быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния. И смотрел я на животных, и вот, на земле подле этих животных по одному колесу перед четырьмя лицами их. Вид колес и устройство их – как вид топаза, и подобие у всех четырех одно, и по виду их и по устройению их казалось, будто колесо находилось в колесе. Когда они шли, шли на четыре свои стороны; во время шествия не оборачивались. А ободья их – высоки и страшны были они; ободья их у всех четырех вокруг полны были глаз. И когда шли животные, шли и колеса подле *них*; а когда животные поднимались от земли, тогда поднимались и колеса. Куда дух хотел идти, туда шли и они; куда бы ни пошел дух, и колеса поднимались наравне с ними, ибо дух животных был в колесах. Когда шли те, шли и они; и когда те стояли, стояли и они; и когда те поднимались от земли, тогда наравне с ними поднимались и колеса, ибо дух животных *был* в колесах» [Иез. 1. 12–21]. «Когда шли они, то шли на четыре свои стороны; во время шествия своего не оборачивались, но к тому месту, куда обращена была голова, и они шли

туда; во время шествия своего не оборачивались. И все тело их, и спина их, и руки их, и крылья их, и колеса кругом были полны очей, все четыре колеса их. К колесам сим, как я слышал, сказано было: «галгал» (т. е. *вихрь* – Д. Г.). И у каждого из животных четыре лица: первое лицо – лицо херувимово, второе лицо – лицо человеческое, третье лицо львиное и четвертое лицо орлиное» [Иез. 10. 11–14]. «Это были те животные, которых видел я в подножии Бога Израилева при реке Ховаре. И я узнал, что это Херувимы» [Иез. 10. 20].

В первую очередь в этих отрывках привлекают внимание те слова, которые пророк без усталости и смущения, настойчиво повторяет раз за разом, очевидно как то, что поразило его больше всего. Именно на них мы и сконцентрируем наше внимание, а не будем пытаться «расшифровать» всю символику пророческого текста. В частности, это слова о том, что «когда шли они, то шли на четыре свои стороны, во время шествия своего не оборачивались, но к тому месту, куда обращена была голова, и они шли туда; во время шествия своего не оборачивались». Именно этот мотив почти без изменений повторяется во всех описаниях Херувимов. Почему пророка так поразило то, что Херувимы шли, не оборачиваясь, всегда в направлении своего лица, своего взгляда, на все четыре стороны света? Попытаемся продумать эту тему в более широком контексте мысли о бытии сущего. Сформулируем с этой целью ряд вопросов, содержание которых, впрочем, уже изначально предполагается самим смысловым единством избранной темы. Что есть сущее, которое движется на все стороны света, не оборачиваясь? Что значит двигаться, не оборачиваясь? Что есть мир существа, которое движется, не оборачиваясь?

Херувимы двигались, не оборачиваясь – это должно быть осмыслено в его буквальной простоте. Херувимы – это существа, которые всегда движутся только вперед; все, что *есть* у Херувимов, находится *перед* ними, *позади* них для них ничего нет. Описанные пророком четыре лица Херувимов, обращенных на все четыре человеческие стороны света, – это единственный доступный человеческому языку образ для описания такого способа существования. Херувиму не нужно оборачиваться, чтобы направиться в любую из сторон света, не нужно именно потому, что он изначально обращен лицом на все стороны света. Однако только сказать это недостаточно, необходимо прояснить еще несколько важных вопросов. И прежде всего, что значит, что Херувим обращен лицом на все стороны света? Если мы рассматриваем четыре лица Херувима как художественный образ для описания такого способа существования, у которого все сущее находится впереди, в направлении взгляда, то и само понятие сторон света теряет свой

смысл. Получается, что у Херувима есть только одна сторона света – та, куда он смотрит. Смотрит же он в любую сторону – «куда дух дышит», поэтому «все тело их, и спина их, и руки их, и крылья их, и колеса кругом были полны очей, все четыре колеса их».

Человек – это существо, за спиной которого лежит мир. Причем мир есть у человека именно потому, что у него есть *лицо и спина, затылок*. Встречное человеку сущее заканчивается на нем, как бы облекая со всех сторон. Хотя, может быть, правильнее было бы сказать, что это человек «растягивается», растекается, расширяется, облекая собой *встречное* сущее. Это облаченное, определенное, ограниченное сущее становится *миром* человека. *Спина* человека – это внутренняя сторона *предела*, который устанавливается человеком для сущего. Все *встречное* сущее заканчивается на человеке и становится миром, т. е. определенным, законченным сущим, для поддержания существования которого, не нужно постоянной напряженности представляющего и доставляющего взгляда. Части сущего мира таковы, что они *со-ставляют* человека, всегда находятся в наличии, под рукой; на них можно опереться, о них можно удариться, ушибиться. Точкой или линией, по которой проходит предел, разделяющий «стороны света», является человек.

Херувимы Иезекииля двигались, *не оборачиваясь*. Это означает, что у Херувима *нет спины*, что Херувим не является пределом для сущего. Сущее не *встречается* Херувиму, не *заканчивается* на Херувиме, не определяется, не ограничивается. Для Херувима нет определенного, законченного сущего, для поддержания существования которого не нужно постоянной напряженности представляющего и доставляющего взгляда. Напротив, «миры» Херувима всегда должны возникать вдоль линии его взгляда, рождаться без причины и умирать без следа. Части «миров» Херувима таковы, что они не *принадлежат* ему, всегда находятся вне него, он не может ни опереться на них, ни удариться, ни ушибиться о них. Херувим в этом смысле – это существо без мира. И никакой мир, ни человеческий, ни какой-либо другой, не может удержать в себе Херувима. В любом мире он движется, «не оборачиваясь», сквозь *естественные* для данного мира пределы и преграды. Пределы мира расступаются, проваливаются, проседают, расплавляются под Херувимом. Поэтому «вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад; *огонь* ходил между животными, и сияние от огня и молния исходила из огня. И животные быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния».

Удивление и страх пророка от того, что Херувимы двигались, *не оборачиваясь*, теперь стали вполне понятны. Однако же нужно задуматься

маться, каким образом может *иметь место* существо, которое движется *не оборачиваясь*, существо *без спины, затылка*. Каким образом можно существовать без своего *мира*? Если Херувим живет не в *мире*, то где же в таком случае? То, что *есть*, – это по определению *сущее*. *Есть* сущего – это по определению *бытие*. *Сущее* – это *бытие*, выведенное в *начало существования*. *Сущее*, таким образом, *сбывается* в зазоре между *пределом бытия* и *началом существования*. *Бытию* должен быть поставлен *предел*, чтобы оно могло *прорасти* в *начало своего существования*. Установление зазора между *пределом бытия* и *началом существования* – это, так сказать, *способ сбывания бытия*. В установлении зазора между *пределом бытия сущего* и *началом существования сущего* мы видим смысл того, что называют *временем*. *Время* – это способ сбывания бытия сущего. Это означает, что бытие сущего предполагает наличие некоторого *существа*, которое живет на *пределе*. В существовании такого существа *имеет место, присутствует* бытие. Место существования такого *существа-на-пределе* – это *мир*. В *мире существа-на-пределе* бытие прорастает в *начало своего существования*. Таким *существом-на-пределе* является *человек*. В этом заключается, по нашему мнению, подлинный смысл того, что называют сегодня *антропным принципом*.

В этом именно смысле и представляет интерес тема способа существования *Херувима*, показательная прежде всего для прояснения способа существования самого *человека*. Херувим – это *существо-без-предела*. В таком могуществе скрыта и слабость, поскольку это означает, что у Херувима не может быть *жизненного пути, истории* в *мире*; Херувим – это существо *несамостоятельное, самообладающее, неличностное*. Жить в *мире* – значит стоять в зазоре между *пределом бытия* и *началом существования*. Зазор между *пределом бытия* и *началом существования* – это *время*. Потому смыслом *существования-в-мире* является *привременность, историчность*. *Время* задает координаты *мира*, определенность *мира*, единообразие *мира*. Смысл этого следующий: каждая *вещь* *мира* получает свое *место*. Каждая *вещь* имеет *место* не потому, что *мир* огромен, а как раз наоборот, *мир* огромен потому, что каждая *вещь* имеет *место*. В *мире* не может быть *пустого места*. *Пространство места* всегда возникает вокруг *вещи* как *сущего*, вышедшего из *предела бытия* в *начало существования*. Вариативность геометрического разнообразия пространств *места мира* не бесконечна, не самопроизвольна, но всегда задана *пределом бытия*. Это означает, что каждая *вещь* в *мире* имеет лишь одну *попытку сбываться, осуществиться*, всегда находится в *начале существования*. *Предел бытия* находится не *перед* *вещью*, а *позади* нее и постоянно грозит

схлопнуться в начале существования. История вещей мира – это история ухода от окончательного определения бытием сущего.

Херувим представляет собой нечто сложное для понимания, прежде всего потому, что он должен мыслиться как *сущее*, но не как *вещь*, как сущее без мира, без места. Херувим – это такое существо, которое не стоит в зазоре между *пределом бытия* и *началом существования*, т. е. *во времени*. Осмысливаемый на уровне *мира* Херувим представляет собой *вещь без места*. Осмысливаемый на уровне *бытия сущего* Херувим, очевидно, может быть понят только в одном смысле – как *заместитель Другого*, не самостоятельное существо, а *разрушитель мира*, устанавливающий *место* для *отсутствующего* бытия. Здесь по аналогии с *антропным принципом* можно сказать о *херувимском принципе*. Это означает, что *бытие сущего* предполагает наличие некоторого *существа* (лучше было бы сказать *ничтожества*), которое *исцеляет пределы*, устанавливая *отсутствующее* бытие. В *ничтожении* такого *ничтожества* зияет *отсутствие бытия сущего*. Зияние *ничтожения существа-без-предела* – это *небытие мира*, пустота. В *пустоте существа-без-предела* бытие *сцепляет*, соединяет *миры существа-на-пределе*. Занимая некоторое место, *существо-на-пределе* вносит в сущее конечность, дискретность, вещьность, поскольку все безличное сущее заканчивается, определяется на нем. Херувим *размыкает* границы *мира существа-на-пределе*, но не *разрушает* их, а облекает *пустотой* своего *ничтожения*, в которой острые края вещей мира не ранят, а *со-приживляются* друг на друге. Херувим *появляется* в *мирах существ-на-пределе*, т. е. в человеческих мирах, тогда, когда они *со-прикасаются* с *другими мирами*. Появление Херувима говорит об одном – в мир пришел *Отсутствующий Другой*. Херувим – это *Слуга Отсутствующего Другого*. Смысл бытия Херувима – *служение*.

2. Серафимы Исайи. Напомню видение Исайи: «В год смерти царя Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз его наполняли весь храм. Вокруг Него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лице свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал. И зывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его! И поколебались верхи врат от гласа восклицающих, и дом наполнился курениями. И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами и живу среди народа также с нечистыми устами, – и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа. Тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих и сказал: вот, это

коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» [Ис. 6: 1–7].

Из сказанного относительно Серафимов привлекают к себе внимание три момента. У Серафимов *сокровенные лица*; у Серафимов *сокрыты ноги*; Серафимы безостановочно *прославляют Бога*. Видения библейских пророков чужды мелодраматичности, следовательно, *сокровенность лица* Серафима нужно рассматривать в качестве одной из тех необходимых меток, которые отнюдь не случайно, а с вполне определенной целью были поставлены пророком, чтобы максимально точно зафиксировать способ существования явившихся ему в видении существ. И именно эту деталь попытаемся использовать в качестве первого ключа для интерпретации видения пророка Исаяи. Серафимы – это существа, чьи лица недоступны для восприятия человека. Что это может означать? Первое, на что мы должны обратить внимание в этом определении, – это собственно то, что Серафимы имеют *лицо*, т. е. ведут *личностный образ жизни*. Быть лицом – значит определенным образом проявлять свое существование в двух ипостасях: геометрической и хронологической. Геометрия лица заключается в особом расположении места его присутствия. А именно, пространство местности лица имеет бинарную гетеротропную структуру, направления которой определяются отношением либо к *лицевой*, либо к *исподней*, изнаночной плоскости некоторого разделяющего предела. Лицо в этом смысле и есть титульная сторона предела. Лицо рассекает, завершает, облекает *сущее* и претворяет его тем самым в размеренный и ориентированный *мир*. Быть лицом – значит жить в мире. Мир – это отпечаток, икона лица в пространстве протяжения сущего.

Быть лицом – это также значит иметь историю, то есть носить в себе, представлять собой сущее, ушедшее в изнаночную сторону присутствия. Сущее как бы втягивается в эту изнаночную сторону предела, располагается на его поверхности и образует уникальную и единственную в своем роде комбинацию событий. Это особый способ *хранения бытия*, когда оно не уходит безвозвратно, а сохраняется в зазоре предела между *лицом* и *изнанкой*. Сохраненное вдоль одномерного предела сущее с одной стороны еще не есть, а с другой – уже не есть. Поэтому так трудно определить онтологический статус лица. Между тем искать его истоки нужно не в пространстве мира, а именно в истории мира, т. е. не в округе местности лица, а в зазоре предела между лицом и изнанкой. Зазор между лицом и изнанкой – это время. Оно одномерно и единственное место его проявления – это *история жизни* лица, т. е. *хроника* или *биография*. Быть лицом – значит иметь биографию. Биография – это отпечаток, икона сущего во времени, т. е. в за-

зоре предела между лицом и изнанкой. *Олицетворение* – это по сути дела *дублирование* сущего, создание своего рода *симулякров*, которые *инфильтруются* в особую размерность бытия, не имеющую динамико-геометрических характеристик. Это можно рассматривать как способ интенсификации существования, когда развитие и изменение происходит не как экстенсивный рост сущего, а как перевод его в качественно новую размерность бытия, имеющую более высокие параметры интенсивности и пластичности. Такая интенсифицированная размерность бытия сущего называется *историей*. Нужно быть лицом, чтобы жить в истории.

Симулякры сущего располагаются во времени, т. е. в зазоре предела между лицом и изнанкой. Мир *симулякров* – это история. Именно этот мир организован принципиально хронометрически, т. е. его осуществление происходит через *кумулятивную редукцию*, дробящую универсум на череду мгновений, каждое из которых есть *микробездна*, *микрораспредел*, точка распада на «до» и «после». В отличие от *симулякров* истории, мир вещей организован принципиально геометрически, т. е. его существование не кумулятивно, а *диссипативно*; он континуален, т. е. целиком *сейчас*, а его динамика – рассеяние. *Геометрически* мир многомерен и всеохватывающе преизбыточен, а *хронометрически* – одномерен и тонок, так что существующий лицом легко «прокалывает» его, нанизывает вещи на «нить времени» и создает реальность истории. *Рождение* истории происходит в зазоре предела между лицом и изнанкой – так сохраняется во времени бытие сущего. Но *сохранение самой истории* происходит во взаимодействии и диалоге между лицами. Симфония лиц означает особого рода *настройку* друг на друга, *сонастройку*, в результате которой каждое лицо длит свое существование, исполняя разнообразные роли. По коммуникационным цепям этого «театра лиц» пульсирует электрический ток *симулякров* сущего. Это единственный модус реального существования истории. История плотно упакована в настоящее: в нем она находится сегодня, в нем была вчера и в нем будет завтра. Не *вчера* переходит в *сегодня*, а *сегодня* стремится в *завтра*, но *вчера*, *сегодня* и *завтра* вращаются, играют вокруг настоящего мгновения. Можно сказать, что Земля вращается вокруг Солнца, Солнце – вокруг центра Галактики, Галактика – вокруг центра Вселенной, а Вселенная – вокруг существующего лицом. Зазор предела между лицом и изнанкой – самое тонкое место мира. Существующий лицом *прокалывает* мир насквозь и оказывается в эпицентре времяположения, включает в себе бездну, *дробящую* мир на «до» и «после». Хронометрически мир одномерен, перейти на мгновение назад или вперед – значит покинуть этот мир, упокоиться.

Почему человек не может увидеть лицо Серафима? Как это можно объяснить? Когда внешние по отношению ко мне силы, не спрашивая моего желания, формируют и направляют меня, то я выступаю геометрически как вещь мира; когда я сам несу себя и, преодолевая, раздвигая препятствия на моем пути, достигаю желаемого, то я выступаю хронометрически как лицо истории. Проблема в том, что человек – слишком вещь и весьма мало – лицо. Поэтому личная история человека закована в строгие рамки возможного и необходимого. Его существование возможно при сохранении некоторого исходного *status quo*, включающего в себя ряд константных и множество переменных значений. Минимальное изменение любой константы убьет человека, т. е. *рассеет* его как вещь, аннигилирует его *геометрическую континуальность*. Человек слишком на многое вынужден и слишком малое может, и это последнее является продолжением первого. Мир человека, где он расположен как вещь и в котором присутствует как лицо, – это своего рода «аквариум», обитатели которого, хотя и могут догадываться, что за пределами его есть что-то еще, покинуть его, оставаясь самими собой, не в состоянии.

Серафимы же, судя по всему, должны мыслиться как абсолютные лица, целиком лица. Это означает, что Серафим хронометрически понижает не какой-то отдельный, ограниченный удел бытия сущего, а весь универсум бытия в целом. Серафим – это вселенская личность. Его история начинается не от сотворения человеческих, т. е. *нецелых*, миров, а от сотворения мира как такового. В существовании Серафима пространственная геометрия вещи и историческая хронометрия лица тождественны, слиты воедино. Никакие внешние силы не формируют и не направляют Серафима, но он всегда сам несет себя и достигает желаемого. Это означает, что в мире Серафима нет константных значений, единственная константа – это он сам. Серафим *вынужден* только одно – все *мочь*, ибо таково устройство его бытия, таков замысел о нем его Творца. Это можно назвать *серафимским принципом* бытия. Образно говоря, Серафим – это *обитатель* или точнее *эконом* мирового *дома* в целом и судья отдельных его *частей-комнат* в отдельности. «Князья миров» могут гордиться своей силой, но всякий, кто встретит Серафима, ощущает свое ничтожество. Само по себе существование Серафима является прославлением Творца мира, как об этом и сказано у пророка. Серафимы олицетворяют всемогущество и славу Бога в мире. Этим они отличаются от Херувимов, которые выявляют *внемирное* или *сверхмирное* бытие-отсутствие Бога.

Человек не может увидеть лицо Серафима потому, что оно бесконечно многообразно. Черты лиц обитателей всех миров собраны в нем.

Биографии Серафимов как *исторических личностей* содержат события, невозможные и неизвестные в мире человека, а их симфонические роли (театр лиц) непостижимы для нас. Человек не может увидеть лицо Серафима потому, что его обладатель является *вещью* особого рода. Весь универсум сущего находится в зоре предела между лицом и изнанкой Серафима. Мгновенной световой вспышкой Серафим переводит геометрическое пространство *мира вещей* в хронометрическую историю *симулякров лица*. Это означает, что Серафим мгновенен в пространстве и времени, вездесущ, способен быть одновременно *всегда* и *везде*. Поэтому у пророка и сказано, что у Серафима сокрыты крыльями ноги. Для человека Серафим неизбежно будет подобен галлюцинации, видению или сну, а единственными формами знания и рассказа о нем являются откровение и пророчество. Это объясняет и испуг Исайи от того, что он, человек «с нечистыми устами», увидел Бога. *Человек с нечистыми устами* не имеет слов, чтобы сказать истину о Боге, неизбежно даст лживое свидетельство и тут же будет уничтожен Серафимом.

3. Аваддон, ангел бездны. В ангелологии христианства этот персонаж занимает не самую видную роль. О нем говорится в Откровении ап. Иоанна Богослова. Напомню это место: «Пятый Ангел вострубил, и я увидел звезду, падшую с неба на землю, и дан был ей ключ от кладязя бездны. Она отворила кладязь бездны, и вышел дым из кладязя, как дым из большой печи; и помрачилось солнце и воздух от дыма из кладязя. И из дыма вышла саранча на землю, и дана была ей власть, какую имеют земные скорпионы. <...> В те дни люди будут искать смерти, но не найдут ее; пожелают умереть, но смерть убежит от них. <...> Царем над собой она имела ангела бездны; имя ему по-еврейски Аваддон, а по-гречески Аполлион (т. е. *губитель* – Д. Г.)» [Откр. 9: 1–3, 6, 11]. На его же счет относим следующие слова: «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы» [Откр. 20: 1–3].

Из всего перечисленного апостолом хочется обратить внимание лишь на несколько моментов. Первым и главным из них является то, что Аваддон – это *ангел бездны*, заключающий и открывающий ее. Владея ключом от *кладязя бездны*, он обладает властью и над смертью, способен отделить ее от жизни, отобрать у живых существ возможность уйти от преследования в ее тень. Наконец, Аваддон устанавливает сроки, отмеряет время событиям, как он это сделал, сковав змея.

О каком кладязе бездны идет речь? Что такое ключ от бездны? Как можно отделить жизнь от смерти? Как устанавливаются сроки событиям, и отмеряется их время?

То, что есть, – это по определению сущее, нечто, чье бытие определено, т. е. топологически и динамически ограничено и оформлено, ориентировано и квантифицировано, а это а priori не бездна. Следовательно, единственный адекватный ответ: ничто не есть бездна, или короче, ничто есть бездна. Итак, среди сущего или в сущем бездна не может иметь место. Как бы то ни было, но можно попытаться подойти к этой теме с другой стороны. Ничто сущее не есть бездна, но ничто сущее не есть и бытие. Бытие – это *есть* сущего, его уместность, исток. Сформулируем более корректную формулу: *в без дна бытии (бездне бытия) есть исток сущего*. Однако возникает вопрос, где же в сущем находится этот кладязь бездны, раз уж бездна сама по себе не может иметь места среди сущего. Мы должны найти нечто определенное, что носит в себе беспредельное, некую «упаковку» для того, что не может быть мыслимо упакованным. Это не вещь, т. е. любого рода сущее, встречаемое живому присутствию и задевающее его восприятие. Это не событие, т. е. произведение сущего в самостоятельную определенность его бытия. Это неуместно и неактуально, а значит, всегда где-то, на окраине, на пределе видимости (а на самом деле – за пределом). Это надежно спрятано, скрыто, т. е. оно всегда отсутствует, когда его ищешь, и всегда напоминает о себе, когда в нем нет необходимости. Это не может быть многочисленным, как хранилище бездны оно может мыслиться только в единственном числе. Сопоставляя все это вместе взятое, думается, есть один вариант решения, который способен связать воедино все ниточки. Возможно, все станет на свои места, если мы будем мыслить о кладязе бездны не как о *присутствии*, а именно как об *отсутствии* бытия: отсутствие бытия – это кладязь бездны сущего.

Отсутствие – это еще один активный модус бытия, когда оно отказывается от места. Это некая уловка, особое устройство, позволяющее разместить в сущем бездну бытия (без дна бытие), расположить все в каждой части, большое в малом, безграничное в ограниченном. Это можно выразить следующим образом: осуществление бытия происходит в результате особого процесса, когда бытие «схлопывается», образуя пустоту вакуума, ничтожность которого зараз прочерчивает предел бытия и начало сущего. В прозрачном, но непроницаемом *пузырьке-упаковке* этого вакуума бытие проникает в существование, становясь сущим во всех его формах. Это и есть кладязь бездны, и мы полагаем, что его обычное, так сказать, мирское название – время. Чтобы стать

сущим, бытию нужен кладязь бездны – т. е. ничто мгновения времени. Время как мгновение отсутствия бытия нигде не располагается, ничто не делает, ничем не становится, ни во что не происходит, никому не принадлежит и никого не игнорирует, оно одно на всех, за всех и против всех. Таким образом, Аваддон – это служебный ангел, по отношению к которому бессмысленны все определения, имеющие смысл *расположенности где-то*, единственно корректным началом вопросов относительно него будет «когда?». Это *ангел времени*, а не пространства. Если осмысливать его в метафорах Откровения, то он является привратником «тьмы внешней», стражем у ворот, разделяющих бытие и сущее, а этими «воротами», как было сказано выше, является мгновение отсутствия бытия.

Осуществляясь, бытие проходит через мгновение отсутствия и превращается в свою полную инверсию – сущее, заключенное в срок длительности присутствия. Срок длительности присутствия – это «клеймо Аваддона», он абсолютно индивидуален для каждого сущего, хотя и не исключает возможности общих циклов для родов сущего. Он известен только Богу и Его «служащему» Аваддону; а из его «канцелярии» не бывает «утечек информации». Ангелы не являются сущими в полном смысле этого слова – они не имеют своих миров, в которых они могли бы быть кем-то определенным. Но падший ангел, согрешив против Бога и человека, оказался заключенным в одном из таких миров и подпал под власть Аваддона, который поставил на нем свое «клеймо». Поэтому, когда потребовалось, он «заключил древнего змия», то есть выбросил его во «тьму внешнюю», в бездну между бытием и сущим. Смерть – это схлопывание зазора между пределом бытия и началом сущего, а ключи от этого события находятся в руках Аваддона, когда он снимает свое клеймо. Поэтому Аваддон может отделить смерть от жизни, может отказать живущему в его уроке, лишив тем самым последней надежды, обладанием которой Бог наделил каждое чувствующее, подверженное изменениям и уязвимое существо. Собственно смерть и является ключом от бездны, ибо она замыкает и размыкает весь «механизм» осуществления бытия: соотносит бытие и сущее, а мгновение отсутствия бытия превращает в срок длительности присутствия сущего.



Роман Шиженский

ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В РОССИИ ПО ДАННЫМ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Систематизирована достаточно значительная сумма фактов, которая характеризует начальный этап развития на территории России языческих (неоязыческих) объединений. Автор совершил попытку сопоставить хронологию трудов о современной этнической религиозности с теми оценками этого явления, которые содержатся в данных работах.

The great sum of the facts is systematised and it characterises the initial stage of development of pagan(neopagan)associations in territory of Russia. Autor has tried to compare chronology of works about modern ethnic religiousness with those estimations of this phenomenon which contain in the given works.

Ключевые слова: *неоязычество, хронология, социально-религиозный феномен, религиозный ренессанс, рудименты традиции, этнос, идеологические лидеры.*

Keywords: *neopaganism, chronology, socially- religious phenomenon, religious renesans, tradition rudiments, ethnos, ideological leaders.*

В настоящее время круг вопросов, связанных с возникновением, становлением и развитием русского варианта нового язычества, не теряет своей актуальности в российской исследовательской среде. К

причинам неослабевающего интереса к данной проблематике можно отнести: степень влияния современных языческих веяний на социальное, политическое, культурное развитие определённой части российского общества; уровень и характер взаимоотношений последователей натовизма с органами государственной власти, общественными и политическими организациями, представителями других религиозных конфессий, деноминаций и т. п.; зарождение новых направлений в новом российском язычестве. Однако безусловно одной из главных причин сохранения интереса к язычеству в XXI веке следует признать долготлетие данного социально-религиозного феномена.

Хронология современного язычества уже имеет довольно значительную отечественную историографическую базу. Высказан целый ряд гипотез, каждая из которых, как нам кажется, может быть использована при осуществлении более глубокого анализа этого явления отечественной истории.

Склонность к частичному «удревлению» нового русского язычества, поиск его праоснов, предпосылок прослеживается, в частности, в совместной работе С. М. Петковой и А. В. Пучкова «Неоязычество в современной европейской культуре». Не соглашаясь с иными датировками [22, с. 16–17], авторы монографии, ссылаясь на статью Л. А. Андреевой, выдвигают тезис, согласно которому начало русского «религиозного традиционализма» в культуре следует искать в XIX веке: «Распространение неоязычества в русской культуре связано с процессом дехристианизации российского общества, начавшимся ещё в XIX веке» [22, с. 17; 6, с. 102]. На определённую связь русских неоязычников (в социальных, экологических и этнических вопросах) с сектами XIX–XX вв. указывает московский этнолог В. А. Шнирельман. По мнению исследователя, объединяющим началом сектанства и неоязычества выступает идентичный круг затрагиваемых вопросов: социальных, экологических, этических [34, с. 12]. На наличие давних «контактов» (с начала XX века) русской интеллигенции с дохристианским культурным наследием обращают внимание О. И. Кавыкин [13, с. 7], А. В. Прокофьев, Б. Фаликов и др. [24]. Эпоха становления и господства советского государства и коммунистической идеологии рассматривается в исследовательских работах И. Куликова и А. Гайдукова как период начальной отечественной языческой «неоистории». Первый связывает появление советского неоязычества с фигурами маршала М. Тухачевского и музыканта М. Жилиева, направивших после октябрьской революции 1917 года в Совнарком записку с предложением объявить язычество государственной религией РСФСР [18]. Второй

находит первых советских родноверов в среде политических диссидентов конца 1960-х гг. [7].

Одним из представителей «семидесятников» (учёных, придерживающихся точки зрения, согласно которой временем зарождения нового русского язычества на территории РСФСР следует считать 70-е гг. прошлого столетия) является известный археолог Л. С. Клейн. В своём монографическом труде, посвящённом реконструкции восточнославянского язычества, автор затрагивает также проблему современного нативизма. В частности его интересуют вопросы, связанные со временем возникновения данного «религиозного нововдела» в России. По мнению Л. С. Клейна, русское неоязычество возникает в конце 70-х гг. XX века и своим появлением обязано ученому-арабисту, кандидату экономических наук В. Н. Емельянову и его книге «Десионизация» [15, с. 119]. Однако в дальнейшем развивая свою мысль, исследователь причисляет к лидерам «нынешнего оформленного языческого движения» [15, с. 119] другие фигуры – Н. Н. Сперанского (Велимира), А. В. Рядинского (Берендея), Г. П. Якутовского (Всеслава Святозара), А. А. Добровольского (Доброслава). Комментариев по поводу возникшего разрыва (несоответствия), и временного (в контексте автора, ближайшей к 1970-м гг. датой является 1997 г. – год создания «Русского языческого манифеста»), и, возможно, идеологического, Л. С. Клейн не приводит. Петербургский археолог ограничивается разделением истоков движения и его нынешним оформлением. Более детально к характеристике обозначенной проблемы подошла группа исследователей, считающих, что своим появлением «советское язычество» обязано авторам и читателям национал-патриотического журнала «Вече», издававшегося в 1971–74 гг. В. Осиповым и А. Ивановым (Скуратовым) [23; 27; 30]. В. Прибыловский, посвятивший ряд статей анализу феномена российского язычества, в одной из них – «Неоязыческое крыло в русском национализме» – выдвинул следующие тезисы:

1. Основателем, «отцом» неоязыческой «Церкви» [23] следует считать апологета Влесовой книги Ю. Миролюбова.

2. В России первые язычники появились в 70-е гг. XX столетия.

3. А. Иванов (Скуратов) «является, фактически, самым первым заметным отечественным представителем неоязычества» [23; 30].

4. Историю распространения неоязычества в России следует вести с опубликованной А. Ивановым в 1978 г. статьи «Христианская чума».

Кроме А. Иванова, к числу идеологов раннего отечественного неоязычества В. Прибыловский относит и уже упоминавшегося В. Н. Емельянова. В своём исследовательском поиске новых русских языческих корней представители рассматриваемой группы значитель-

ное внимание уделяют источниковой базе, первым нарративным памятникам нативистов. Так, Н. О. Чанышева, В. Прибыловский считают датой появления «Десионизации» В. Н. Емельянова (книги, в которой автор достаточно чётко заявил о своей антихристианской позиции) 1978–79 гг. [23; 30]. В. М. Сторчак в качестве хронологических ориентиров распространения «Десионизации» называет 1978–80 гг. [27]. Следует отметить, что книга была написана В. Н. Емельяновым в 1977 году, а впервые издана в Париже в 1979 г. [9, с. 6]. Следовательно, приведённые выше датировки, предлагаемые исследователями вопроса, нуждаются в некоторых корректировках. Весьма неоднозначным и спорным выглядит и утверждение В. Прибыловского относительно «неоязыческого первопроходства» А. Иванова и его статьи 1978 г. «Христианская чума». В работах и самого автора, и доцента В. М. Сторчака в качестве первой антихристианской работы А. Иванова (Скуратова) фигурирует «Тайна двух начал» 1971 года [23; 27]. Кроме того, согласно данным все того же В. М. Сторчака, В. Н. Емельянов в 1973 году написал письмо «Критические заметки русского человека о патриотическом журнале «Вече», также содержащее анти-православные тезисы [27].

Вопрос лидерства является одним из самых сложных и противоречивых в историографических опусах, посвящённых отечественному родноверию. Помимо уже «традиционных патриархов движения» времён застоя (В. Н. Емельянова, А. Иванова и А. А. Добровольского) в первооткрыватели русского нового язычества научное сообщество записывает идеологов и лидеров социально-религиозного движения более поздней эпохи – Н. Н. Сперанского, Г. П. Якутовского (см. выше) и др. В некоторых случаях представители двух разных «временных волн» неоязычества оказываются в одном «списке» отцов-основателей [8] и даже «награждаются» новыми именами [8; 12, с. 241; 2, с. 2]. Несмотря на разногласия и неточности, связанные с предполагаемой датой возникновения язычества в РСФСР в пределах 1970-х гг. (к примеру, историк и публицист В. Е. Ларионов считает, что этническая религиозность в СССР появляется не в начале, а в конце 1970-х годов: «...Я уверяю вас, что всплеск неоязычества нынешнего был запрограммирован ещё в советской России и был, если хотите, собственно говоря, каким-то образом спланирован, по крайней мере, начиная с конца 70-х годов») [26, с. 6], фигурой первооткрывателя нового религиозного направления и неоязыческого первоисточника, следует отметить наличие единства в исследовательской группе № 2 в вопросе, посвящённом определению количественного состава советских неоязычников-семидесятников. Большинство авторов склонны представлять органи-

зационные формы нативизма 70-х гг. XX в. в виде кружков [13, с. 7], «микроскопических группок» [30; 8; 2, с. 2] прозелитов, вынужденных, в силу известных обстоятельств, действовать подпольно [6, с. 103–104]: «Еще в 70-е годы возникают группы и кружки, отвергающие не только коммунистическую идеологию, но и её «духовный первоисточник» – христианство, и пытаются реконструировать национальную веру русских – славянское язычество. В наши дни это славянское неоязыческое движение включает тысячи людей по всей стране» [29].

В некотором противоречии с рассмотренными выше концепциями находятся теории исследователей, относящих время появления первых русских новых язычников к 1970–80-м гг. Наиболее дискуссионным остаётся вопрос, связанный с личностями первых отечественных языческих прозелитов. Значительно расширяя временные рамки, «захватывая» новое десятилетие, авторы концепции 70–80-х к числу первых советских язычников относят уже известных (с 1970-х) А. А. Добровольского, А. Иванова [24; 1] и др. Другая часть исследовательской группы, не вдаваясь в область неоязыческих индивидуализаций, обосновывает выбранный временной интервал как начальный этап русского нативизма ссылкой на распространение именно в 1970–80 гг. на территории РСФСР массы всевозможных новых религий. Причины появления как НРД (новых религиозных движений) в целом, так и родноверия в частности, по мнению специалистов, коренятся в «неблагоприятной социальной и духовной атмосфере 70 – начала 80-х» [4, с. 52], «общественно-политической обстановке в России того периода» [31, с. 437] и влиянии извне: «Становление русского неоязычества происходило в 1970–80-е гг. Есть все основания говорить о влиянии кришнаизма на сложение неоязыческой «национал-патриотической идеологии» [33, с. 5].

Основной причиной, позволяющей некоторым представителям научного сообщества относить рождение русского язычества к 1980-м годам, является возникновение в СССР все той же новой, нетрадиционной религиозности и её распространение в рамках отечественной традиции [17, с. 94]. Согласно тезисам исследовательской «группы № 4» на данные сдвиги в духовной сфере решающее влияние оказали смена политического курса, произошедшая в середине 80-х г. XX в. [21, с. 5, с. 67; 19, с. 3; 17, с. 94], социальный и национальный, культурный кризис переходного времени [3, с. 1]. Обращаясь к характеристике язычества 1980-х гг., одни исследователи вслед за своими коллегами из предыдущей группы утверждают, что нетрадиционные культы (в том числе языческие) обозначенного десятилетия существовали в России на полулегальном положении [17, с. 96]. Другие, наоборот,

считают вторую половину 80-х временем выхода неоязычества из подполья [6, с. 104]. Для третьих 1980-е – начальная эпоха нового русского язычества [34, с. 10], время появления неоязыческой субкультуры [7]. Четвертые заявляют о некоем языческом возрождении, приходящемся именно на указанное десятилетие [2, с. 2; 7]. Так, по мнению А. А. Ямурзина, этническое возрождение (в котором языческий компонент занимает особое, привилегированное место) середины 80-х сыграло важную роль в последующем распаде государства [35, с. 5]. Пятые относят к перестроечному периоду лишь увлечение славянским язычеством, зарождение интереса к древнему мировоззрению [11, с. 20; 16]. Следует отметить тот факт, что, кроме отсутствия чёткой линии в вопросах определения роли неоязыческого фактора (и вообще существования язычества) в 80-х годах прошлого столетия, заинтересованная исследовательская среда не смогла прийти к однозначной датировке анализируемой проблемы внутри временного отрезка. В качестве предполагаемого «языческого начала» приводится середина, вторая половина и даже конец десятилетия.

Лидирующая роль в новом язычестве 1980-х годов, по данным большинства работ, принадлежит Московской славянской языческой общине (к числу первых неоязыческих объединений учёные также относят и общину петербургских нативистов «Союз волхвов») [20, с. 39; 33, с. 6; 2, с. 2]. Однако время возникновения последней опять-таки, вызывает разногласия. Д. Ю. Копысов считает исходной датой 1986 год [17, с. 98], в работах Я. И. Здоровец, А. Бундиной и др. приводится иная датировка – 1989 год [12, с. 241; 6, с. 104].

В статье «Неоязычество как феномен современной культуры» Д. А. Троицкий «выводит» неоязычество «как понятие, характеризующее огромный пласт современной культуры» из суеверий и мифов второй половины XIX века. В соответствии с этой гипотезой в нашей стране проблема альтернативной религиозности становится актуальной, начиная с рубежа 1980–1990-х гг. [28, с. 25]. По мнению О. И. Кавыкина, субкультура российских родноверов складывается во второй половине 1980–1990-х годах [13, с. 3]. Согласно данным исследователей вопроса, «порубежье» 80–90-х следует рассматривать одновременно и как определенный этап распространения неоязыческих организаций в отечественных мегаполисах [14, с. 67–68; 33, с. 10], и как время утверждения (возникновения?) общин родноверческого толка в российских провинциальных центрах Н. Новгороде, Омске, Калуге и т. д.

К наиболее позднему времени, т. е. к эпохе постсоветской России последнего десятилетия XX века, относят появление в стране поклон-

ников языческих верований А. А. Белик, Л. Н. Жукова и др. [5, с. 10; 10, с. 5]. Часть научного сообщества считает 90-е лишь определенным этапом в жизни данного социально-религиозного феномена. К этому времени неоязычество оформляется и структурируется в рамках государства. Проявляет себя в виде всевозможных общественных организаций, политических партий, культурных движений и т. п. [11, с. 20; 3, с. 4]. Ю. В. Рыжков вообще заявляет о данном периоде как о времени «религиозного ренессанса»: «Постсоветская Россия в 1990-е годы пережила «религиозный ренессанс», приведший к значительному росту религиозных организаций самых различных направлений, в том числе новых религиозных движений» [25].

Подводя итог в рассмотрении генезиса русской этнической религиозности в отечественной историографии, следует отметить следующее:

1. Особенностью большинства российских историографов вопроса следует признать склонность к «омоложению» русского варианта движения. Отсюда и недооценка глубоких исторических корней языческого мировоззрения, отрицание сохранности (возможной сохранности) некоторых рудиментов традиции и стремление свести религиозный феномен к политической структуре постсоциалистического периода.

2. Часть исследователей религиозного феномена придерживается точки зрения, согласно которой отечественный нативизм имеет иноэтническую среду и уходит своими корнями в восточные культы, западные религиозно-политические объединения и т. д. По нашим подсчётам, из 29 элементов, составляющих, по мнению исследователей, основу русского нативизма, инородный элемент представлен одиннадцатью, среди которых индуизм, ведантизм, учение розенкрейцеров, древнеегипетская магия, гностицизм, спиритизм, оккультизм [32, с. 362–363].

3. Несмотря на то, что российский исследовательский мир вот уже несколько десятилетий изучает проблему современного язычества, начальный этап русского неоязычества, в отличие от латышского, литовского и других вариантов, представлен в отечественных исследованиях в виде фрагментов-опусов, биографий отдельных личностей, зачастую не связанных в единое целое.

4. Недостаточное использование некоторыми представителями российской науки полевых материалов и нарративной базы русских неоязыческих объединений значительно усложняет объективный анализ рассматриваемого явления. Возникает путаница с датировками, именами и т. д.

Таким образом, на сегодняшний день данные современных отечественных исследователей русской неоязыческой хронологии не позво-

ляют в полной мере ответить на вопрос о времени возникновения отечественного нативизма, его идеологических и организаторских лидерах. Проблема усугубляется отсутствием точной общепринятой (в научной и в родноверческой среде) дефиниции как самого исследуемого понятия, так и набора рудиментов, позволяющих охарактеризовать это сложнейшее явление русского этноса. Сказанное открывает, как нам кажется, дорогу для дальнейших более системных исследований данного вопроса.

Библиографический список

1. Агафонов, И. Неоязыческие и антихристианские тенденции в современной общественно-политической жизни / И. Агафонов // Тульский информационно-консультативный центр по вопросам сектантства. – <http://www.sektainfo.ru/allseks/neoyaz2.htm>
2. Алексеев, В. Российское неоязычество / В. Алексеев // Вестник Центра Апологетических Исследований. – СПб., 2000–2001. – Вып. № 12. – С. 1–3.
3. Асеев, О. В. Язычество в современной России: социальный и этнополитический аспекты: автореф. дис. ... канд. философ. наук / О. В. Асеев. – М., 1999. – 22 с.
4. Балагушкин, Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России / Е. Г. Балагушкин. – М., 1994. – Ч. 1. – 244 с.
5. Белик, А. А. Влияние религии на культуру и личность: постановка проблемы и возможные направления исследований / А. А. Белик // Влияние религии на общество и личность. – М., 2007. – С. 3–18.
6. Бундина, А. Религиозные организации России / А. Бундина, П. Козлов, А. Мухин. – М., 2001. – 130 с.
7. Гайдуков, А. Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге / А. Гайдуков. – <http://subculture.narod.ru/texts/book2/gaidukov.htm>. (дата обращения: 11.08.2009).
8. Гоменюк, Г. Русское и украинское неоязычество / Г. Гоменюк, С. Терещенко // Центр Апологетических Исследований. – <http://www.ansobor.ru/articles.php?id=136>.
9. Емельянов, В. Н. Десионизация / В. Н. Емельянов. – М., 2005. – 320 с.
10. Жукова, Л. Н. Языческое миропонимание и XXI век / Л. Н. Жукова. – Якутск, 2001. – 54 с.
11. Заседателева, А. Г. Язычество как феномен духовной культуры: автореф. дис. ... канд. культуролог. / А. Г. Заседателева. – Краснодар, 2003. – 22 с.
12. Здоровец, Я. И. Религиозные конфессии и секты / Я. И. Здоровец, А. А. Мухин. – М., 2005. – 288 с.
13. Кавыкин, О. И. Конструирование этнической идентичности в среде русских неоязычников: автореф. дис. ... канд. ист. наук / О. И. Кавыкин. – М., 2006. – 23 с.
14. Котовская, М. Г. Религиозные представления мужчин и женщин в современной России / М. Г. Котовская // Влияние религии на общество и личность. – М., 2007. – С. 65–85.

15. Клейн, Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества / Л. С. Клейн. – М., 2004. – 480 с.
16. Компанец, А. Языческие боги выходят из подполья / А. Компанец // Атеистический сайт. – <http://www.ateism.ru/articles/russ02.htm>.
17. Копысов, Д. Ю. Современные нетрадиционные религии / Д. Ю. Копысов. – Ижевск, 2000. – 143 с.
18. Куликов, И. Определение понятия «неоязычество». Сущностные характеристики неоязычества / И. Куликов // Миссионерское обозрение. – 2001. – № 4. – http://seminaria.bel.ru/pages/mo/2001/mo4_st_4.htm.
19. Меранвилд, В. Б. Славяно-горицкое движение как одна из форм проявления русской национальной культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук / В. Б. Меранвилд. – Йошкар-Ола, 2002. – 23 с.
20. Мороз, Е. Л. Язычники в Санкт-Петербурге / Е. Л. Мороз // Неоязычество на просторах Евразии. – М., 2001. – С. 39–55.
21. Ожиганова, А. А. Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики / А. А. Ожиганова, Ю. В. Филиппов. – М., 2006. – 299 с.
22. Петкова, С. М. Неоязычество в современной европейской культуре / С. М. Петкова, А. В. Пучков. – Ростов-н/Дону, 2009. – 107 с.
23. Прибыловский, В. Неоязыческое крыло в русском национализме / В. Прибыловский // Панорама. – 2002. – № 49. – <http://www.panorama.ru/gazeta/p49yaz.html>.
24. Прокофьев, А. В. Современное славянское неоязычество (обзор) / А. В. Прокофьев // Энциклопедия современной религиозной жизни России. – <http://www.avatargroup.ru>.
25. Рыжков, Ю. В. Новая религиозность в современной культуре: автореф. дис. ... д-ра культуролог. / Ю. В. Рыжков. – М., 2007. – <http://www.sias.ru/postgraduate/avtoreferaty/ryzhov.shtml>
26. Стенограмма выступления православного историка и публициста Владимира Евгеньевича Ларионова на встрече с читателями в музее Маяковского 2 декабря 2000 г. // Просветитель. Издание Братства СВ.ПРП. Иосифа Волоцкого. – М., 2002. – № 1 (8). – С. 5–8.
27. Сторчак, В. М. Современные неоязыческие партии и организации в России и мессианская идеология / В. М. Сторчак // Славянский правовой центр. – <http://www.rlinfo.ru/projects/seminar1200/13.html>
28. Троицкий, Д. А. Неоязычество как феномен современной культуры / Д. А. Троицкий // Имперское Возрождение. Журнал политической аналитики. – М., 2009. – № 6 (26). – С. 25–30.
29. Филатов, С. Языческое возрождение – поволжская религиозная альтернатива / С. Филатов // Русский Архипелаг. Сетевой проект «Русского Мира». – <http://www.archipelag.ru/authors/filatov/?library=1469>
30. Чанышева, Н. О. Русское неоязычество (на примере древнерусской православной англистической церкви и движения «Троянова Тропа» в г. Омске) / Н. О. Чанышева. – http://www.ic.omskreg.ru/~religion/kult/neoyaz/trop_main.htm.
31. Чрева, В. Неоязычество и молодежная культура: в поисках новых религиозных и культурных ориентиров / В. Чрева // Дифференциация и интеграция

мировоззрений: философский и религиозный опыт. – СПб., 2004. – № 18. – С. 434–441.

32. Шиженский, Р. В. Славянская неоязыческая диаспора на территории современной России (по данным сети Интернет) / Р. В. Шиженский // Диалог государства и религиозных объединений в пространстве современной культуры: сборник статей международной научно-практической конференции. – Волгоград, 2009. – С. 361–367.

33. Шнирельман, В. А. Неоязычество и национализм (восточноевропейский ареал) / В. А. Шнирельман // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. – М., 1998. – № 114. – 32 с.

33. Шнирельман, В. А. Перун, Сварог и другие: русское неоязычество в поисках себя / В. А. Шнирельман // Неоязычество на просторах Евразии. – М., 2001. – С. 10–38.

34. Ямурзин, А. А. Картина мира марийского язычества: социальные аспекты: автореф. дис. ... канд. философ. наук / А. А. Ямурзин. – Уфа, 2007. – 20 с.



Виталий Даренский

ФЕНОМЕН «ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЫТИЯ БОЖИЯ» КАК РЕФЛЕКСИЯ ПРЕДЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

В статье исследуется феномен «доказательств бытия Божия» как источник понимания истории предельных обоснований рационального мышления. Показано, что эти доказательства в наиболее явственной форме обнаруживают предельные основания мыслящего разума, в частности принятые им презумпции относительно понимания «бытия как такового» и его необходимых атрибутов.

In articles examined the phenomenon of “proving of Gods being” as an essential source for history of basic conjectures of rational thinking. Ontology basis of these typos of proving is conceptualized here. Heuristic potential of this proving, which represents basic conjectures of rational thinking minds, are demonstrated in this article.

Ключевые слова: *доказательства, рациональность, бытие, Бог, обоснование.*

Key words: *proving, rationality, being, God, conjectures.*

Вопрос о бытии последовательно ведет
к вопросу о Боге.
Э. Копет [10, с. 196].

Феномен «доказательств бытия Божия», очень широко представленный в истории европейской философии, является весьма интерес-

ным предметом исследования в контексте проблемы предельных обоснований рациональности в рамках этой традиции. Действительно, такой особый предмет доказательств сам по себе является предельным предметом мышления вообще и в силу этого обстоятельства заставляет любого мыслящего о нем изыскивать аргументы, касающиеся конечных оснований самого разума. Поскольку бытие Божие по определению относится к таким «предметам» мысли, которые последняя не может «охватить», но может лишь «касаться», то (даже независимо от того, утверждается это бытие или же отрицается), здесь мышление происходит *на границах* (здесь и далее курсив автора – В. Д.) самого себя и любой предметности как таковой. Тем самым здесь самым наглядным образом явлены пределы и основания рациональности.

С другой стороны, названный феномен интересен и в современном контексте постклассических определений рациональности. В. С. Швырев в исследовании «Рациональность как ценность культуры» среди важнейших элементов современного подхода к пониманию природы рациональности выделяет такие, как «признание невозможности и нецелесообразности исчерпывающей рационализации отношения человека к миру», «установку на диалог с внерациональными формами ментальности и культуры», а также «идею рациональности как конструктивной работы в пространстве соревнующихся позиций по движению в проблемной ситуации» [17, с. 172]. Все три названные здесь элемента самым непосредственным образом относятся и к специфике такого интеллектуального феномена, «доказательства бытия Божия», который оказывается интересным прецедентом для нового типа рациональности как *открытой конструктивной системы, осознающей свои границы и ведущей диалог с внерациональными типами опыта*.

Стоит отметить, что на пути к исследованию данного феномена часто встает весьма распространенный предрассудок жесткого противопоставления религиозного опыта и рациональной рефлексии, которые в действительности являются взаимозависимыми элементами целостной деятельности познающего разума. Например, А. В. Кураев и В. И. Кураев в работе «Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект» утверждают: «религиозное знание не есть результат чисто теоретического, беспристрастного созерцания внешних объектов, выраженное в бессубъектно-объектной форме. Напротив, это есть знание-понимание, знание-переживание, знание-общение. Вера есть познание несомненного, но эта несомненность уловляется не рационально, а экзистенциально, опытом проживания обретенной истины» [11, с. 93]. Однако откуда эта столь привычная, но, тем не менее, и столь же странная дизъюнкция: «не рационально, а экзистенциально»? Ведь разве для жи-

вого, подлинно инновационного, открывающего рационального познания не требуется столь же инновационный и открывающий нечто новое экзистенциальный опыт? Конечно всегда требуется, в том числе и в научном познании – и отсюда столь обширное поле исследований в области эвристики. Тогда почему же столь странным образом в данном случае экзистенциальный опыт антиномически противопоставляется опыту рационального познания, к тому же еще и в такой специфической сфере, как «религиозное знание»? Очевидно, что здесь явно происходит неправомерное смешивание *средств* познания (рациональная рефлексия) с его особой *предметностью* (в частности, бытие Божие) и тем экзистенциальны *опытом*, который лежит в основе этой рефлексии. Если же не допускать такого смещения, то указанная дизъюнкция оказывается совершенно неправомерной, а рациональная рефлексия религиозного опыта, в частности в форме «доказательств бытия Божия», оказывается очень ценным источником понимания истории предельных обоснований рационального мышления.

В истории европейской философии можно выделить два типа рациональных рефлексий о бытии Божиим, принципиально отличающиеся друг от друга. В первом, который можно назвать классическим, убежденность в бытии Божиим обосновывается исходя из внутренних требований логически мыслящего разума. Здесь разум пытается утвердиться в такой убежденности, опираясь на свои *уже существующие* «внутренние» законы, которые лишь проясняются, но нисколько не меняются (и не меняют существо самого разума) в процессе такого типа размышления. В частности и «онтологическое» доказательство Ансельма, и логически сводимые к нему доказательства Фомы Аквинского шли именно этим путем – обосновывая необходимость признания бытия Божия путем «применения» к осмыслению этого особого «вопроса» уже заранее имеющихся стереотипов рационального мышления. Например, убежденности в том, что понятие абсолютно совершенного существа необходимо включает в себя атрибут существования; или, например, в том, что наличие в мире причин как таковых необходимо предполагает существование первопричины, нисколько не ставя под сомнение сами эти стереотипы. Последние тем самым приобретали квазисакральный характер и становились весьма уязвимыми для деконструкции со стороны секулярного разума, если последний затем полагал самого себя в основание всякой рациональности.

Другой тип доказательств бытия Божия, который можно назвать неклассическим, наоборот предполагает принципиальный выход за рамки любых *стереотипов* рационального мышления как таковых, поскольку они соответствуют лишь познанию тварного мира и не мо-

гут быть адекватными особому предмету такого вопрошания. (Естественно, что права и значимость самого рационального мышления тем самым несколько не отрицаются, но наоборот, их понимание становилось более четким и корректным.) Иными словами, здесь *теодицея происходит постольку, поскольку трансформируется сам мыслящий разум*. Этот тип теодицеи является как раз первичным, укорененным в библейском мышлении и в реальном опыте верующего разума, но внутри европейской философской традиции он возрождается лишь в послекантовский период. В частности, например, подлинный философский смысл «морального доказательства» у Канта состоял как раз в том, что достоверность бытия Божия открывается разуму только тогда, когда он «работает» в особом режиме, который правильно было бы назвать *усилием самотрансформации*, – в данном случае оно происходит с помощью «категорического императива». Этот императив выводит разум из состояния «естественности» своих привычек и желаний, то есть из его мертвой самотождественности, и тем самым порождает в себе и воспроизводит *реальный опыт* отношения к абсолюту в форме моральной ответственности. Как видим, в неклассическом типе доказательства рациональное мышление несколько не «отменяется», но приобретает особый вид: теперь это не использование готовых моделей мысли, но перформативное осуществление-полагание *иных моделей рациональности как таковой*.

Как отмечает Э. Корет, «то, что традиционно означало «доказательство бытия Бога», сегодня оспаривается. Некоторые философы, в том числе и христианские, отыскивая некий подход мышления к Богу, избегают слова «доказательство» и предпочитают говорить о чистом указании или обнаружении... Стремление дать строго *научное*, математически точное доказательство существования Бога с необходимостью приводит к ошибке. Ведь Бог не вещь среди вещей, он недоступен эмпирическим научным методам... следовательно, по-видимому, также недоказуем»; тем не менее, если «под *доказательством* (вообще) понимают рациональное опосредствование некоего уразумения, то, не цепляясь за слово, по-видимому, все еще оправданно говорить о «доказательствах бытия Бога», сколь бы ни была принципиальной различность с методами эмпирических отдельных наук» [10, с. 197–198].

Таким образом, суть таких «доказательств» – это всегда «рациональное опосредствование некоего уразумения», хотя это может происходить по-разному. Суть и конечная цель любых «доказательств» бытия Божия – в особой *настройке видения*, в особом *экзистенциальном событии*, в результате которых эмпирическая фактичность перестает быть высшей достоверностью, но становится живым символом

откровения реальностей высшего порядка, узреваемых в ней, *через* нее и *сверх* нее. Обнаружение достоверности бытия Божия здесь всегда происходит в результате особого *усилия всего существа человека*, усилия, в котором *бытийная и интеллектуальная составляющие принципиально едины и различимы лишь в абстракции*. Но в двух указанных типах «доказательств» это происходит по разным «сценариям» (стра-тегиям).

В первом из них «настройка видения» опосредована применением неких заранее принятых утверждений о сущности «бытия как такового», а также теоретических презумпций более частного порядка и общепринятых правил логического вывода. Правда, эти презумпции, правила и утверждения здесь «работают» в принципиально ином «ре-жиме» по сравнению с тем, как они обычно используются на уровне обычных рассуждений, касающихся предметностей тварного мира. А именно, здесь они обнаруживают свой предельный смысл, который всегда оказывается весьма парадоксальным.

Например, в знаменитом изложении «онтологического доказательства» в «Прослогионе» Ансельма Кентерберийского это происходит следующим образом. Ансельм рассуждает очень последовательно: «одно дело – быть вещи в уме; другое – подразумевать, что вещь существует... конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности... Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует (existit) и в уме, и в действительности» [2, с. 128–129]. Но что здесь подразумевается под выражением «то, больше чего нельзя себе представить»? Не что иное, как «бытие как таковое», которое по определению не может быть «только в уме» – иначе оно вообще не бытие. А если что-то существует только в уме, то оно возможно и соответствует какому-то бытию «вне» ума, но во всяком случае это уже не будет «бытие как таковое». Логика Ансельма вполне безупречная, и к тому же он ловко использует метод «приведения к абсурду».

И далее Ансельм делает вывод: «Значит, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует так подлинно, что нельзя и представить себе его несуществующим. А это Ты и есть, Господи Боже наш. Значит, ты так подлинно существуешь, Господи Боже мой, что нельзя и представить себе, будто Тебя нет. И недаром. Ведь если какой-нибудь ум мог бы представить себе что-нибудь лучше тебя, это значило бы,

что тварь возвысилась над Творцом и судит о Творце, что очень нелепо» [там же, с. 129]. В конце этого рассуждения Ансельм, как видим, снова прибегает к приему «приведения к абсурду» («тварь возвысилась над Творцом»). Однако уже здесь бросается в глаза парадокс: тварь, которая «судит о Творце, что очень нелепо» – это в данном случае не кто иной, как сам рассуждающий Ансельм. Однако, кроме этого явного парадокса, здесь есть еще один, скрытый, но более всего важный для нашей темы. А именно: ведь то, что с такой находчивостью «доказывается» Ансельмом, в действительности нисколько не требует доказательств, поскольку а priori принадлежит к определениям «бытия как такового». Все необходимые «доказательства», то есть теоретические конструкторы, необходимые для того, чтобы помыслить «бытие как таковое» – в отличие от «бытия чего-то», бытия как простого атрибута существования, – были произведены древними греками, в первую очередь, Парменидом, Платоном и Аристотелем, и ничего принципиально нового, кажется, Ансельм к этому не добавил.

К такому выводу склоняется, например, А. Л. Доброхотов, высказывая достаточно интригующее суждение о природе «онтологического аргумента», которое весьма важно для нашей темы. «Ансельм выводит необходимость абсолютного бытия из понятия бытия, – пишет автор. – Из долгих споров об этом аргументе можно извлечь следующий вывод: в выражении «доказательство бытия Бога» применительно к онтологическому аргументу одно из трех слов всегда лишнее. Его можно принять как доказательство бытия, но останется недоказанным тождество Бога и бытия; можно расценить как доказательство Бога, т. е. описание сущности Бога, но тогда недоказанным останется его бытие; можно принять то, что утверждается в нем о бытии Бога, но тогда оно перестанет быть доказательством» [7, с. 155].

И тем не менее, очень трудно отделаться от ясного ощущения, что на самом деле здесь все-таки нечто именно *доказывается*, и причем само это доказывание что-то делает с самим мыслящим разумом, внезапно открывая внутри него самого какое-то совершенно новое смысловое пространство. И это совсем не то, что говорили о «бытии как таковом» греки, хотя с формально-логической точки зрения никакой разницы нет. Нет, это «не то» особого, экзистенциального плана. Очевидное отличие от греков в том, что «бытие как таковое», то есть «то, больше чего нельзя себе представить», у Ансельма как нечто само собой разумеющееся затем отождествляется с Творцом мира и человека, Богом как абсолютной личностью. Этого естественно у греков не было, хотя само понимание «бытия как такового», то есть до самого этого отождествления у греков и Ансельма логически тождественно, по-

скольку имеет одни и те же атрибуты. Тем не менее, это отождествление основано не на доказательстве, а у читателя Ансельма может возникать именно ощущение доказательства. Значит, некое доказательство, которое здесь происходит, касается не этого отождествления как такового, а непосредственно связано с чем-то в понимании самого «бытия как такового», открывая нечто необычное в нем. Что же оно открывает? То, что оно открывает, трудно осознать именно потому, что это новооткрываемое в «бытии как таковом» здесь дано в самой «фактуре» рассуждения, то есть буквально «лежит на поверхности» (и это еще один парадокс). А именно: здесь доказывается, что нечто самое существенное в «бытии как таковом» таково, что не может открыться без вовлечения в свое раскрытие действия самого разума. *Это самое существенное не может раскрыться как нечто исключительно внеположное самому разуму (как нечто сугубо «объективное», т. е. буквально «противостоящее» ему), но только каким-то образом входя в разум «изнутри» его собственных усилий.* Именно живое переживание этого «вхождения», создающее эффект *доказательности* и особой *достоверности*, и составляет суть операции, совершенной Ансельмом.

И именно в этом принципиальное отличие от постижения «бытия как такового» у греков. «Сознание постигающего, – пишет об особенностях платоновского «верховного постижения» бытия В. Ф. Эрн, – рассматривается здесь как своего рода *внутренние Дельфы*. Душа-«пророчица» имеет реальное сообщение с «нисходящим в нее божественным миром» и, впадая в «одержание» им, становится причастной тому высшему и безусловному ведению, которое для человеческого духа и для человеческого восприятия звучит глухо, темно и непонятно. Тогда-то и исполняют свою органическую роль «жрецы философской рефлексии», которые, приступая к темным вещаниям души, переживающей постижение... при посредстве диалектики переводят в термины дневного «логического» универсального сознания» [18, с. 531]. Но у Ансельма ведь происходит как раз нечто обратное: сначала сам разум, пребывающий в своем обычном состоянии, то есть без всякого «одержания», вполне в рамках «дневного логического универсального сознания» совершает над собой свободным усилием некую операцию, в результате которой внезапно и открывается опыт новой реальности «бытия как такового».

Далее, при этом оказывается, что *именно самый важный и сокровенный аспект «бытия как такового» как раз и не может открыться посредством некоего «одержания», входящего в разум извне, но открывается только в акте свободного усилия самого разума, свободно*

совершаемого им над самим собой. Это обстоятельство глубоко парадоксально по своей сути, т. к. показывает, что самое существенное в «бытии как таковом» отнюдь не обладает никакой принудительной силой своей «объективности» по отношению к разуму и поэтому всегда «опосредовано» актом его свободы. В этом смысле Н. Фишер справедливо утверждает, что «вопрошание о Боге» является «фундаментальной философской проблемой» именно потому, что «ее характер как вопрошания непреодолим и в то же время держит человека в напряжении знания незнания» [14, с. 17]. При этом «знание незнания» здесь следует понимать не столько в смысле *docta ignorantia* Николая Кузанского, но в первую очередь именно как знание о том, что мы никогда не знаем, удастся ли нам это «чудо свободы».

В свою очередь, «вопрошание о Боге», приобретающее характер некоего «доказательства», всегда разворачивается в смысловом пространстве «между» самоудоверением «бытия как такового» и тем особым – в первую очередь *экзистенциальным*, а затем уже и интеллектуальным (поскольку без первого последнее не будет иметь ни почвы, ни предмета, ни мотивации), – *усилием*. Особый способ этого самоудоверения хорошо характеризует Э. Корет: «Основное уразумение *необходимости бытия*, праутверждения бытия, исключающее небытие, предположено и нетематически со-подтверждено как условие во всяком акте мышления, во всем вопрошании и знании: бытие как бытие безусловно необходимо, оно «есть» абсолютно. Под этим еще далеко не подразумевается тематическое знание об абсолютном бытии Бога. Прежде обнаружено лишь всеобщее, но неупраздняемое основное знание: бытие необходимо есть; оно не может не быть. Однако, пожалуй, уже здесь нетематически (имплицитно) содержится знание об абсолютном бытии, которое должно еще разворачиваться тематически (эксплицитно), а именно благодаря «исключению конечного» (Шеллинг), т. е. благодаря обнаружению, что вещи нашего мира опыта суть не «само бытие», т. е. не само абсолютно необходимое, безусловное бытие, что они выделяются из него и одновременно предполагают его как основание бытия» [10, с. 199].

В свою очередь, концепты первопричины, конечной цели бытия, высшего совершенства и т. д., на основании которых строятся производные виды доказательств бытия Божия, конституируются (на основе той же самой операции «исключения конечного») в качестве необходимых атрибутов «абсолютно необходимого, безусловного бытия». Как видим, это исходное «праутверждение» бытия как такового, хотя оно и «со-подтверждено как условие во всяком акте мышления», для того, чтобы стать логически эксплицированным и достоверным для

разума, также требует особого рода усилий. И, судя по всему, такое чисто интеллектуальное усилие становится осуществимым только тогда, когда уже возникает *предвосхищение* убежденности в бытии Божиим – иначе разум отказывается производить операцию «исключения конечного», хотя она была бы логически «законна» и без этого. Именно поэтому выше было сказано, что в таком доказательстве экзистенциальное усилие всегда предшествует интеллектуальному. Поэтому и такое «легкое», само собою разумеющееся отождествление «бытия как такового» с Божеством, которое мы наблюдаем в рассуждениях Ансельма, на самом деле не только естественно, но вполне закономерно, – поскольку без такого изначального отождествления в качестве некоего логического *предвосхищения* самого доказательства не могло бы быть. Здесь можно усматривать феномен «герменевтического круга» как особое условие смыслопорождения. В свою очередь, то, что Платон и греки получали с помощью «одержания», Ансельм достигал силой предвосхищающей *веры*.

Именно предвосхищающая вера здесь полагает саму *предметность* и *направленность мысли*, создающей доказательство. Обычно мало обращают внимание на тот факт, что у схоластов доказательства бытия Божия *включены в молитвенный контекст*. По большому счету, они суть часть молитвы. Это видно и в тексте Ансельма, но стоит привести еще более яркий пример молитвенной «настройки» на доказательство из сочинений Дунса Скота: «*Adiuva me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertinere nostra ratio naturalis... doce servum tuum, te esse primum efficiens et primum eminens finemque ultimum, ostendere ratione, quod certissima fide tenet*» («Помоги мне, Господи, вопрошающему, к какому познанию об истинном бытии, которое есть Ты, может прийти наш естественный разум... научи раба Твоего доказать с помощью разума то, что Ты есть и первое производящее [начало], и первый по превосходству, и последняя цель – то, во что раб Твой несомненным образом верует») [3, с. 160–161].

В этом контексте интересно посмотреть и на критику «онтологического доказательства» И. Кантом. В частности, И. Кант утверждает: «Здесь представляется странным и нелепым то, что умозаключение от данного существования вообще к абсолютно необходимому существованию кажется неизбежным и правильным, и, тем не менее, все условия рассудка решительно препятствуют нам составить себе понятие о такой необходимости. Во все времена много говорилось о *безусловно необходимом* существе, но усилия направлялись не столько на то, чтобы понять, можно ли и каким образом можно хотя бы только мыслить такую вещь, сколько на то, чтоб доказать ее существование» [9, с. 352].

Э. Корет объясняет невосприимчивость И. Канта к «онтологическому доказательству» тем, что он «не имел метафизического понятия бытия. Он понимал существование чисто формально – как состояние экзистенции, более того, как чистое рассудочное понятие, приложимое только к содержаниям чувственного созерцания. Этим он не достигает бытия как принципа всей действительности бытия, не только действительного существования, но и всех действительных содержаний бытия (или совершенств бытия)» [10, с. 212]. Замечание совершенно точное, но не достаточное. Можно ведь заметить, что И. Кант не прав даже чисто формально, утверждая, якобы Ансельм не направляет усилий на то, «чтобы понять, можно ли и каким образом можно хотя бы только мыслить такую вещь». Ведь у Ансельма как раз все время и идет речь об условиях мыслимости «того, больше чего невозможно помыслить»! И именно «возможность мыслимости» и оказывается доказательством как таковым. В этом смысле можно даже сказать, что Ансельм намного раньше И. Канта занялся исследованием «трансцендентальных условий» познания. Главное, что на самом деле мешает И. Канту усмотреть здесь сам факт наличия того, что действительно является именно доказательством, – это отсутствие того базового «предвосхищения», базовой интенции на предмет доказательства, которые конституируются только внутри опыта веры. И. Кант выносит опыт веры и предметность веры принципиально за пределы опыта логической рефлексии, что было бы совершенно немыслимо для великих схоластов. И здесь, словно «методом от противного» можно усмотреть важнейшую закономерность: усилие разума, открывающее самый важный и сокровенный аспект «бытия как такового», может состояться только при условии его предельной открытости внеположному ему предмету, но невозможно при условии «зацикленности» рефлексии исключительно на анализе своих сугубо внутренних структур. У И. Канта такая открытость возникла при формулировке «категорического императива» и это сразу же привело к построению нового «доказательства», но оно оставалось «невозможным» в рамках трансцендентального анализа.

Следует заметить, что уже в античном понимании природы «бытия как такового», особенно в аристотелевском учении о «первой сущности», были заложены логические основания построения «доказательств бытия Божия» уже на основе нового религиозного опыта. Как отмечал А. Л. Доброхотов, у Аристотеля «единственный путь к решению основного вопроса «Метафизики» – что есть сущее как сущее... нахождение реальности, которая лишена материи... в силу собственной самодостаточности... Аристотель указывает, что сущности ничто не противоположно... Эта удивительная способность сущности выде-

ляет ее из всего остального сущего... эти особенности могут быть присущи только живому существу. Сущностью в самом специфическом смысле оказывается живой индивидуум» [7, с. 103–104]. Вместе с тем, шестая глава «Метафизики» доказывает, что «необходимо, чтобы была вечная неподвижная сущность», иначе существование множества отдельных «сущностей», составляющих наличное и потенциальное бытие, было бы невозможным [там же, с. 105–106]. Абсолют, мыслимый как самодостаточный «живой индивидуум», – что это, как не самая оптимальная логическая предпосылка того отождествления «бытия как такового» с Богом, которым с такой непосредственностью пользуется Ансельм? В свою очередь, общая онтология схоластики складывается из двух тенденций: первая стремится построить учение о бытии на основе неоплатонической традиции, понимая бытие Божие как саму природу существования (*vere existens natura*), которая «превосходит любой сотворенный момент существования»; вторая, идущая от Августина, «пытается в первую очередь определить связь бытия как такового и понятия бытия в душе человека. Ее классический представитель – Ансельм Кентерберийский» [там же, с. 154–155].

С. А. Левицкий в работе «Классические доказательства бытия Божия и современная философия» (1968 г.) особенно выделял «последнее классическое доказательство бытия Божия», сформулированное Р. Декартом и называемое иногда «антропологическим». Это доказательство он считал «наиболее убедительным» [12, с. 376]. Ход мысли Р. Декарта таков: осознавая себя, свое «я», мы одновременно находим это «я» несовершенным, но вместе с тем и имеющим идею всесовершенного Существа; но несовершенное существо само не могло бы изобрести такую идею, не имея никакого соответствующего ей опыта, а это значит, что только лишь Сам Бог мог вложить в нас идею Себя одновременно с сотворением человека: «идея более совершенного, нежели я, существа с необходимостью исходит от существа, которое и в самом деле более совершенно» [6, с. 40]. Этот вывод к тому же подтверждается и библейским текстом, где говорится, что Бог вдунул в человека душу и Господь Бог создал человека по образу и подобию Своему. Следовательно, заключает Р. Декарт, Бог существует. Как пишет С. А. Левицкий, «это декартовское доказательство (отчасти предвосхищенное еще блаженным Августином) – наиболее серьезное из всех», поскольку «оно заставляет нас, по выражению Платона, «повернуть глаза внутрь души» и глубоко задуматься о загадке нашего «я»... В глубине же нашего «я» Декарт находил идею Бога» [12, с. 377].

Сам Р. Декарт начинает свое рассуждение с вполне «ансельмовского» утверждения: «все те представления, посредством которых я мыслю некоего высшего Бога – вечного, бесконечного, всеведущего, всемогущего, Творца всех сущих, помимо Него самого, вещей, – все эти представления, несомненно, содержат в себе больше объективной реальности, нежели те, с помощью которых мы уясняем себе конечные субстанции» [6, с. 33]. Далее он распространяет этот принцип на собственное «я» и ставит вопрос: «в состоянии ли я, обладающий такой идеей, существовать, если подобное существо лишено бытия?»; ведь «если бы я происходил от самого себя, я не испытывал бы ни сомнений, ни желаний, и вообще я был бы самодовлеющим существом: ведь я придал бы себе все совершенства, идеями которых я обладал бы, и, таким образом, сам был бы Богом» [6, с. 40]. Далее, поскольку «в причине должно быть заложено по меньшей мере столько же, сколько и в следствии; поэтому надо признать, коль скоро я – вещь мыслящая и ношу в себе некую идею Бога, что, какая бы ни была предопределена мне причина, она также должна быть вещью мыслящей, обладающей идеей всех совершенств, кои я приписываю Богу»; из этого «следует лишь сделать общий вывод – из одного того, что я существую и во мне заложена некая идея совершеннейшего бытия, т. е. Бога, – что существование Бога тем самым очевиднейшим образом доказано» [6, с. 41].

В доказательстве Р. Декарта августиновские корни наиболее очевидны. Так, Блаженный Августин писал: «между нашим умом, которым мы постигаем Отца, и Истиной, т. е. внутренним Светом, с помощью Которого Мы Его постигаем, не посредствует никакая тварь» [1, с. 288]. Собственно Р. Декарт сумел построить именно такое доказательство, в котором максимально редуцировано «посредствование твари», и даже те атрибуты, которые употребляются в его рассуждении, оказываются как бы «сверхбытийными», не связанными с эмпирическими параметрами человеческого бытия, но прямо отсылающими к его мета-временному метафизическому «Я». Тем самым, здесь у Р. Декарта проявились предельные основания уже иного, *не-античного разума*, воспитанного христианством.

В Новое время классическое «онтологическое доказательство» как бы «расщепилось» на «естественную апологетику» (мир как особая Книга Божиих установлений) и на все более изощренные свидетельства «внутреннего опыта» (линия Августина – Декарта – Паскаля – Кьеркегора), которые следует отнести к типу «неклассических». Этот тип доказательства происходит не в результате построения особых логических конструкций, а в *содержательной трансформации самого рефлексирующего ума*, в основе которой лежит изменение самой лич-

ности. Об этом типе убеждения в бытии Божиим говорит, например, в «Братьях Карамазовых» старец Зосима: «Доказать тут нельзя ничего. Убедиться же можно. – Как? – Чем? – Опытным деятельной любви. Постарайтесь любить наших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться в бытии Бога и в бессмертии нашем. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уже несомненно уверуете, и никакие сомнения даже и не смогут войти в душу Вашу. Это испытано, это точно» [8, с. 90].

В XX веке кризис традиционной религиозности привел к интенсивному промысливанию предельных оснований религиозного опыта и созданию особых философем, максимально отвечающих этой задаче. В частности, для этого оказалась чрезвычайно плодотворной философема «ты», ранее всех предложенная В. фон Гумбольдтом еще в 1827 году («человек стремится... в области чистой мысли к «ты», соответствующему его «я»... В то время как «я» и «он» основываются на внутреннем и внешнем восприятии, в «ты» заключена спонтанность выбора» [5, с. 399]). В 1921 году Ф. Эбнер довел эту мысль до ее онтологического завершения: «В последней основе нашей духовной жизни Бог есть истинное Ты истинного Я в человеке. Человеческое «Я» «конкретизирует» себя в своем отношении к Богу» [цит. по: 13, с. 556]. Через два года после этого вышла книга М. Бубера «Я и Ты», в которой через философемы «ты» и «оно» были отрефлексированы два способа реализации человеческой субъектности.

«Неклассичность» такого доказательства в том, что оно происходит не в результате построения особых логических конструкций, а в *содержательной трансформации самого рефлексующего ума*, для которого элементарнейшие слова обыденного языка «я» и «ты» становятся философемами и фундаментальным образом углубляют свой смысл по мере того, как ум укореняется в реальном опыте богообращенности и богообщения. Здесь «вопрос о Боге ставится тогда, когда человек обращается к Другому именно как к Другому» [14, с. 407]. Философемы как формы мышления отличаются от классических понятий и категорий тем, что не могут быть определены «по объему и содержанию», но наоборот, овладевая мыслью, сами меняют «объем и содержание» нашего ума. С логической точки зрения такую мыслительную операцию можно назвать «эксдукцией» (от лат. ex-ductio) – «выведением», то есть таким конституированием новой предметности знания, которое, выходя за рамки заданных презумпций, как бы заново полагает самые основания того, что следует считать подлинным разумом.

О сущностной укорененности подлинного межчеловеческого общения в «горизонте абсолютного» М. Бубер пишет так: «В непосредственное отношение к нам Бог вступает как абсолютная личность... Поэтому человеку, который поворачивается к Богу, нет нужды отворачиваться от всех других Я-Ты-отношений: правомочно он приносит все эти отношения Богу и дает им преобразиться «в лице Бога» [4, с. 121]. Такое «преображение» означает изменение всей смысловой конфигурации межличностных отношений, в которые входит особое «вертикальное» измерение абсолютной ответственности перед вечным «ты», предельно актуализируя изначальную «матрицу» общения как открытости «символическому Другому».

В качестве примера такого подхода можно рассмотреть работы «позднего» С. Л. Франка, в которых философема «ты» становится не просто главным феноменологическим коррелятом богообщения, но и становится метафизической основой доказательства неклассического типа. В последнем можно выделить ряд логических «шагов»:

1. «Явление встречи с «ты» именно и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само «я» [15, с. 355]. Это утверждение имеет и четко наблюдаемый эмпирический смысл (в психологии раннего детского возраста), однако в данном случае оно глубоко метафизично и даже мистично: *самость человека как таковая есть ответ другой самости*. Только встречая «ты», человеческий субъект конституируется в качестве «я». Отсюда, уже в качестве феноменологического следствия, «факт универсальной распространенности переживаний «ты-образного» характера, их неотмыслимости от самого существа переживания «я» [там же, с. 362]. Заметим, что здесь у С. Л. Франка имеет место принципиальное отличие от по сути картезианской презумпции М. Бубера, у которого отношение «я – ты» якобы произвольно *полагается* неким якобы изначально существующим «я».

2. Далее, поскольку, по С. Л. Франку, всякое «ты» принципиально *непостижимо* (так же, как и подлинное «я» до конца не постижимо для «ты»), их отношения носят характер *откровения* [16, с. 123], тем самым, «откровение» у С. Л. Франка фактически приобретает статус высшей гносеологической категории, коррелирующей с познанием субъекта. Наконец, отношение «я – ты», будучи возможно лишь в качестве откровения, возможно лишь в сущностной обращенности к абсолютному «ты»: *«всякое человеческое общение, всякая внутренняя совместность жизни есть в конечном счете лишь проявление... первоосновной непостижимой совместности меня и Бога»* [15, с. 471]. Иными словами, можно сказать, что *во всякое «ты» как таковое уже по определению имплицитно атрибут абсолютности, поскольку оно*

уникально и несводимо ни к чему иному себе. А значит, поскольку отношение к «ты» по своей сущности абсолютно, то оно возможно только в силу своей изначальной укорененности в отношении к абсолютному «ты». Или, если поставить вопрос по-кантовски («как возможно?», а именно, «как возможно «я», человеческая субъектность, в конце концов, *как возможен человек?*»), то ответ у С. Л. Франка окажется фундаментально прост: потому что есть Бог. Естественно, что с чисто эмпирической точки зрения это может показаться невероятным, поскольку *эмпирические* отношения к «ты», за весьма редкими исключениями, никогда не абсолютны и, более того, всегда тяготеют к «соскальзыванию» в чисто объектные отношения. Но суть неклассического доказательства и состоит в *усилии движения*, обратного этому.

3. Третий принципиальный «шаг» теодицеи у С. Л. Франка связан с философемой «мы». «Мы» в интерпретации философа представляет собой онтологический парадокс и логическую антиномию, поскольку означает такое фундаментальное отношение, при котором «я» каким-то образом существует *вне себя*, в «ты», и последнее, в свою очередь, точно так же существует *вне себя*, в «я» [там же, с. 378–385]. Тем самым оказывается, что философема «мы» выражает онтологически более фундаментальное отношение, чем отношение «я – ты». Размышляя далее, заметим, что сфера «мы» в своем «нижнем» онтологическом пределе покрывает сферу «оно», а в своем «верхнем» пределе соответствует соборному единству богочеловечества. Парадигмальным, сверхбытийным образом такого отношения оказывается взаимоотношение Лиц Пресвятой Троицы, непосредственно выраженное в словах Спасителя: «*Аз и Отец едино есма*» (Инн. 10. 30). Тем самым развертывание философемы «мы» приобретает специфический смысл философской *христодицеи* (хотя этот путь мысли остался у С. Л. Франка без фундаментальной разработки), указывая на такую изначальную структурированность человеческого бытия и сознания, которая предполагает сущностную со-причастность и абсолютно Другим. Оно также позволило бы проследить динамическую *преемственность* разных стадий и уровней развития человеческого сознания: от своеобразного «сознания без субъекта» (В. Биbihин) в самом раннем детском возрасте, до подлинности «жизни во Христе».

С. Л. Франк предложил путь доказательства бытия Божия возможно, наиболее естественный для современного эго-центрического мышления. Болезненный «интеллектуализм» современного человека на таком пути нашел бы свое наилучшее применение, упорно выявляя и «вскрывая» слои и скрытые структуры своего «расщепленного» созна-

ния вплоть до тех самых последних, за которыми обнаруживается неизбывное предстояние непостижимому «ты».

Таким образом, доказательства бытия Божия всегда образуют некую *интригу пути, особый «сюжет» трансформирующегося разума, обращенного к своим предельным основаниям*, принцип которой состоит в *изменении видения*, казалось бы, самых естественных и привычных данностей нашего сознания и опыта. «Классический» тип раскрывает эти основания путем логической экспликации, выводя их из бессознательного опыта в свет рациональной рефлексии. «Неклассический» тип доказательств раскрывает эти основания путем логической операции, которую мы предложили назвать «эксдукцией», конституирующей *базовые опытные основания самого разума*. В этом контексте требует уточнения дихотомическое деление типов этих доказательств у Н. Фишера. «Если, – пишет этот автор, – считать безусловным существование Бога, то основанием этого допущения мог бы стать либо тезис о наличии некоей изначальной предпосылки нашего знания (*primum cognitum*), явленной через самое себя конечному человеческому духу; либо тезис о том, что бытие Бога дано в некоем постижимом понятии – например, в формально мыслимом вполне отчетливо, но по существу выводимом из самого себя представлении о том, больше чего ничто не может быть помыслено (*id quo nihil maius cogitari possit*)» [14, с. 21]. Можно утверждать, что первый тип, т. е. опора на «некую изначальную предпосылку нашего знания», соответствует «неклассическому» типу, но с той оговоркой, что эта изначальная предпосылка здесь имеет *перформативный* характер, т. е. опытно полагается и конституируется в самом акте доказательства, очерчивая базовые основания самой рациональности. Соответственно, второй тип, для которого «бытие Бога дано в некоем постижимом понятии», соответствует «классическому» доказательству, но опять-таки с той оговоркой, что само это «постижимое понятие» здесь «работает» весьма парадоксальным образом, совсем не так, как оно используется в суждениях о тварных вещах, и поэтому раскрывает разуму новое для него неисчерпаемое смысловое пространство.

Оба доказательства в конечном счете, т. е. независимо от своей чисто прагматической убедительности, обнаруживают особую ценность в качестве «фундаментальной философской проблемы», поскольку в наиболее явственной форме обнаруживают предельные основания мыслящего разума, в частности принятые им презумпции относительно понимания «бытия как такового» и его необходимых атрибутов. И именно здесь эти презумпции могут наиболее явственно обнаруживать свою историчность и логическую ограниченность.

Библиографический список

1. Августин Блаженный. Об истинной религии // Августин Блаженный. Энхиридион или О вере, надежде и любви. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1996.
2. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Сочинения. – М.: Канон, 1995.
3. Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное / сост. Г. Г. Майорова. – М.: Изд-во францисканцев, 2001.
4. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. – М.: Изд. АСТ, 1999.
5. Гумбольдт, В. фон. Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985.
6. Декарт, Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Р. Декарт // Декарт Р. Соч. В 2 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. II.
7. Доброхотов, А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. – М.: Изд-во МГУ, 1986.
8. Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1991. – Ч. I-II.
9. Кант, И. Критика чистого разума: пер. Н. О. Лосского / И. Кант. – СПб.: Тайм-аут, 1993.
10. Корет, Э. Основы метафизики: пер. с нем. / Э. Корет. – К.: Тандем, 1998.
11. Кураев, А. В. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект / А. В. Кураев, В. И. Кураев // Исторические типы рациональности. – М.: ИФ РАН, 1995. – Т. I.
12. Левицкий, С. А. Классические доказательства бытия Божия и современная философия / С. А. Левицкий // Левицкий С. А. Трагедия свободы. Соч. – М.: Канон, 1995. – Т. I.
13. Лёзов, С. В. Примечания / С. В. Лёзов // Бубер М. Два образа веры. – М.: АСТ, 1999.
14. Фишер, Н. Философское вопрошание о Боге / Н. Фишер. – М.: Христианская Россия, 2004.
15. Франк, С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990.
16. Франк, С. Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия / С. Л. Франк. – М.: АСТ, 2007.
17. Швырев, В. С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность / В. С. Швырев. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.
18. Эрн, В. Ф. Верховное постижение Платона / В. Ф. Эрн // Эрн В. Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991.



Юрий Першин

АРХЕОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

В статье автор делает попытку обозначить некоторые онтологические и антропологические константы и размытые ныне смыслы первичной, подлинной религиозности, искажающейся и деградирующей в тоталитарном диктате религиозных догм.

In this article the author makes an attempt to specify some ontological and anthropological constants and eroded meanings of primordial genuine religiosity, which has been distorted and is degenerating in the realm of totalitarian dictatorship of religious dogmata.

Только человек говорит: «Это я, а это – мое!».

И готов за это убивать. (...) Бог сказал бы: «Это – я; а эта гора – тоже я! Каждый камень на ней – я, каждый куст – я, ущелье – я, пропасть – я, ручей в расщелине – я, русло ручья – я!» Вот что сказал бы бог...

Г. Л. Олди

И вот, так как лучше разума нет ничего, и он присущ и человеку, и божеству, то первая связь между человеком и божеством – в разуме.

Марк Тулий Цицерон

Будучи существом разумным, человек должен уметь мыслить, раз уж он хочет этого. Однако человек хочет мыслить, но не может.

М. Хайдеггер

Мы живем в ситуации «пост-». Сегодня – это «пост-» вчера. В этой быстро сменяющейся череде «пост-» очень трудно сохранить подлин-

ность, настоящесть. Единственным спасением от такой размытости сознания являются некоторые традиционные, казалось бы, точки отсчета, точки опоры, константы, которые считаются незыблемыми, вновь и вновь требующими соотнесения с собой. Однако такая требовательность становится подозрительно навязчивой, и однажды при близком рассмотрении эти «вечные столпы» оказываются закорячавшими догмами, наполненными иным, заданным кем-то и в свою пользу смыслом, отличным от первоначального, изначального, онтологического. Именно в этот момент человек остро понимает и артикулирует мысль о том, что заданные этими константами сознание, мировоззрение, рациональность, опыт не работают, что так дальше мыслить и, следовательно, жить нельзя. Потому что это чужие мысли, это чужая жизнь. Необходимо заново определить изначальную подлинность мира, освободив ее от навязанных ментальных стереотипов. Здесь актуализируется проблема аутентичности, изначальности, подлинной, неискаженной коннотации, объективности и достоверности всех значений и смыслов, которые скрепляют собой человека, собирают его и репрезентируют.

Это не так просто сделать. Необходимо снять целые пласты исторических наслоений, задаваемых идеологической догматикой социокультурных стереотипов и размытых смыслов. Это поистине археологическая работа, это поиск архее – того первоначала, которое задает человеческое мышление и отношение человека к миру. Такое мышление архаическое, первобытийственное, ставящее иные акценты и открывающее иные смыслы. Эта работа трудна, но в настоящее время очень актуальна, и об этом свидетельствует целый ряд работ таких исследователей, как В. В. Савчук, И. А. Кребель, А. А. Курбановский, С. А. Маленко, которые фактически так или иначе занимаются археологией¹ – археологией культуры, мышления, сознания, рациональности, языка, восприятия, визуальности, самости человека.

¹ См., например: Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбУ, 1995 и др.; Кребель И. А. Дологические структуры мира: сознание как живое поле бытия мысли // Общество как со-бытие: «система» и «жизненный мир»: колл. моногр., посв. 30-летию каф. филос. ОмГУ им. Ф. М. Достоевского. Омск, 2007; Кребель И. А., Першин Ю. Ю. Архаика re-ligio: символический порядок инобытия мысли (на примере мифопоэтики Серебряного века) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2009. – № 3. – Т. 1.; Курбановский А. А. Археология визуальности. На материале русской живописи XIX–начала XX веков: дисс. ... д-ра. филос. наук СПб., 2009; Маленко С. А. Археология самости: архетипические образы осуществления человеческого и формы его социального оборотничества. Великий Новгород, 2008.

Здесь же мы попытаемся если не вернуть, то хотя бы обозначить себе некоторые онтологические и антропологические константы, которые необходимы при рассмотрении смысла подлинной религиозности, искаженной и деградирующей в тоталитарном диктате социогенных¹ религиозных догм. Эти основополагающие константы-смыслы-категории не подвержены коррозии времени и заслуживают того, чтобы с них были сняты многие смысловые наслоения. В этом отношении становится актуальной археология религии. Как поиск изначального ре-лигио.

* * *

Археология религии – это, прежде всего археология внимания. Созданного внимания к тому, с чем или с кем создается это самое религио, диалог, обратная связь. Здесь вопрос: а с чем и с кем она создается? А что это – обратная связь? И самое главное – что такое внимание?

В этой стратегии мысли философия религии пересекается с философской антропологией, выясняющей природу человека. Сразу же скажем: человек религиозный – это прежде всего, человек внимательный. Собственно, быть человеком значит быть внимательным. Быть человеком – значит быть религиозным. Внимание – суть религии. Внимать – впускать в себя, иметь, содержать в себе и делать это постоянно, постоянно производить усилие внимания – это трудно. Впрочем, так же трудно, как и быть человеком.

Здесь интересны размышления, относимые к полю субъективного идеализма, в которых человек – это человек ощущающий, воспринимающий, он же, как у Беркли, человек воспринимаемый. Быть ощущающим, воспринимающим значит впускать, или вбирать в себя ощущения? Значит позволять, предоставлять им себя? Т. е. не иметь их, не содержать их, не наполняться ими, не втягивать и не удерживать их, а просто рассматривать их, как фильм в пустом кинотеатре? Но

¹ *Социогенная религиозность* понимается как имеющая истоки в социальности, порожденная социальной необходимостью, социальным заказом, конъюнктурой, предназначенная для выполнения определенных идеологических и политических задач, определенным образом структурирующая общество, его идеи, ценности, мораль в интересах отдельной группы лиц, отдельного класса. *Физиогенная религиозность* понимается как рожденная в результате коммуникации человека с природой, в результате антропоморфизации природных явлений и их обожествления, когда человек и социум не выделяют себя из природного мира. Физиогенная религиозность принимает форму так называемых «природных религий» и верований.

последнее значит не смаковать их игру, а потреблять их, потому что так привычно. Так делают все. Нет фильма – нет ощущений. Пустота. Здесь я – ничто без ощущений, без восприятия. В этом отношении внимание противостоит ощущению, восприятию как активность противостоит пассивности. *Погружение-в* противостоит *наблюдению-за*.

Бытие, по Хайдеггеру, означает присутствие. Это очень верно. Быть значит присутствовать. Внимать. Иметь. Быть в состоянии обладания. Вмещения в себе. Здесь неуместно разделение, которое сделал Э. Фромм: «иметь» или «быть». Следует ли разделять единое? Значит ли это «вмещение в себя», как у А. Камю, все сводить к человеческому? Значит ли это обращать внимание? И обращение внимания, и вмещение в себя – внерационально. Потому что и то, и другое – не вмещаются в прокрустово ложе нашей рациональности. И то, и другое – пока так, как есть, пока еще не сведенные к рациональному, не ставшие им, пока еще не подвержены осмыслению и описанию рационализации, пока не облечены в сторонний по отношению к внерациональному язык описания. Но и то, и другое не иррационально. Присутствовать значит вдруг понимать, что обращаешь внимание. Присутствовать – не хотеть потерять внимание, стараться не терять внимание, а это значит делать усилие. Вбирать в себя. Иметь в себе, обладая собой. Быть тем, что внимаешь, на что обращаешь внимание. Следовательно, присутствие – это обращение и удержание внимания. Быть – быть во внимании. Быть – быть в усилии. Еще точнее, быть в усилии внимания.

У Хайдеггера восприятие – «это перевод греческого слова, что означает: заметить какое-либо присутствующее, замечая, взять его перед собой и принять как присутствующее. Это берущее-перед-собой-восприятие есть представление в простом, широком и одновременно сущностном смысле, в котором мы даем присутствующему стоять и лежать перед нами так, как оно стоит и лежит»¹. Согласимся, что прежде, чем заметить какое-либо присутствие, необходимо направить на него внимание. В этом отношении требующее внимания – это то, что привлекает внимание. Оно зовет нас, чтобы мы обратили на него внимание, вняли его, во внимании. Оно дает нам обратить на него внимание. Нам остается ждать *то*, что должно быть во внимании, *то*, что еще обратится к нам. Ждать – значит в *том, что уже во внимании*, выискивать *то, что еще вне внимания*, все, что скрыто внутри вни-

¹ Хайдеггер М. Что значит мыслить // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 134–145.

маемого. И если мы так ждем *то*, на что обратить внимание, то мы уже на пути к тому, чтобы обратить на него внимание.

Внимание возможно как при-нимание, но не вос-приятие. Однако *принимать* еще не значит *внимать*. Можно принимать или не принимать что-то в силу своих желаний, требований морали, опыта, воспитания. Но нам нужно другое принимание. Когда следует принимать так, как есть. Независимо от меня. Не проводя цензуру. Здесь я – наблюдатель внимающий, понимающий, вмещающий и содержащий, позволяющий «присутствующему стоять и лежать перед нами так, как оно стоит и лежит». А что мне позволяет присутствовать? Не слишком ли я самонадеян, обращая внимание, замечая и давая присутствующему присутствовать так, как оно есть? Нет. Единственным оправданием моему присутствию является моя способность обращать внимание. Перефразируя Декарта, я есть, потому что я обращаю внимание. Именно в этом отношении для присутствующего, на которое я обращаю внимание, я сам становлюсь присутствующим. Я есть во внимании. Следовательно, и в центре внимания присутствующего, направленного на меня. Следовательно, и в центре присутствующего. Следовательно, и сам во внимании (направленном на) присутствующего. Это своеобразная коммуникация внимания. Обратная связь через внимание. Ре-лигио через внимание. Быть – значит быть в ре-лигио. Быть религиозным значит быть во внимании.

Ре-лигио – это коммуникация, диалог, обратная связь в тотальности языка. Того самого языка, что, по Хайдеггеру, есть дом бытия. Именно бытия, но не абсолюта. Это язык коммуникации, язык понимания, а не язык описания. Язык присутствия, внимания, но не вос-приятия. Вне-рациональный, еще не рациональный. Собственно, вне языка присутствие невозможно, потому что присутствие суть коммуникация. Присутствовать – следовательно, быть в дискурсе коммуникации, в дискурсе ре-лигио. В языковом дискурсе, в дискурсе коммуникации (взглянем на приведенное Хайдеггером определение иначе) присутствующее дает нам себя заметить и замечаемое позволяет, чтобы мы взяли его перед собой и приняли как присутствующее. В нашем берущем-перед-собой-восприятии присутствующее дает нам представление, в котором оно стоит и лежит перед нами так, как оно стоит и лежит. Оно позволяет нам войти в коммуникацию, войти в ре-лигио. При условии, если мы этого захотим. Иными словами, коммуникация может не актуализироваться для нас в двух случаях: либо при несуществовании предстоящего, либо тогда, когда мы не обращаем на него внимания. Таким образом, для осуществления ре-лигио нужны воля и

желание вступить в коммуникацию. Нужны воля и желание заметить и взять перед собой.

Тогда что такое религия? Это не ре-лигио. Религия как «восстановление утраченной связи» – это декларация желания восстановления внимания, внимания потерянного и отпущенного, перенесенного на что-то другое. Религия – это процесс преодоления отсутствия внимания. Преодоление отсутствия присутствия. Ре-лигио не терпит отсутствия внимания. Ре-лигио – это присутствие внимания.

Помните, из афоризмов Ницше: «Если ты долго смотришь в бездну, то бездна тоже смотрит в тебя». Здесь коммуникация в стратегии обращения внимания и присутствия. Если отбросить патетичность звучания фразы Ницше, то он фактически дал формулу ре-лигио. В этом отношении становится понятно его отвращение к христианству. Оно не может смотреть в бездну и не учит этому. Оно боится смотреть в бездну, так как бездна – это предел. А предел всегда проверяет на честность. Помимо этого, признаемся, страх, как бэконовский «идол», мешает видеть за этой фразой странную интуицию Ницше. Это интуиция ответа бездны в ее обратном внимании. Это ницшеанская интуиция ре-лигио. Однако такого внимания вряд ли достоин тот человек, который долгое время считал, что обращает внимание на бога, но удовлетворялся только тем, что обращал внимание на самого себя, да и то, некачественно, обманывая себя. Что это значит, ощущать внимание бездны? Это значит стать присутствующим для нее, это значит стать обычным человеком, человеком внимания, человеком присутствия (которого Ницше почему-то назвал сверхчеловеком). Это значит войти в бытие, быть в присутствии, быть внимаемым, осуществлять ре-лигио как встречное внимание, коммуникацию, обратную связь. Бездна – это весь объем бытия, его топос, внимание бездны – это внимание богов. Кто не боится внимания богов? Кто может выдержать внимание богов? Кто достоин внимания богов?

Ре-лигио – это дискурс внимания. Повторим: то, что мы называем религией, не равно ре-лигио. Ныне религия – это симулякр, вмещающий дискурс власти, пространство идеологии. Современные задающие дискурс тотального религии предназначены преимущественно для того, чтобы человек обращал внимание только на самого себя. Он сам обращается к себе за вниманием, сам требует своего внимания. Он не может без внимания. Здесь противоречие требования соборности при одновременной концептуальной интроспекции и обращении человеком внимания только на себя. Однако парадокс в том, что он не уделяет себе того внимания, которого требует. Не отзывается тому (а значит, себе), что требует внимания. Говоря языком Хайдеггера, он не

входит в собственную сущность внимания, «чтобы поселиться там». Внимание скользит окрест, ни на чем не задерживаясь. Человек весь есть окрест, вне дискурса любых «центризмов», лого-, рацио- и пр. Все эти «центризмы» пусты, так как *неприсутствующий* человек не просто неструктурирован сам, он не может задавать центра, так как точка его «сборки» не определена. Ее невозможно определить при отсутствии внимания. Поэтому человек всегда «где-то рядом». Но он умудряется отсутствовать и там. Отсутствует не только внимание, но и восприятие, которое, по Хайдеггеру, является главной чертой мышления. Такое внимание теряет сущность внимания. Такое внимание теряет человека. Здесь человек не есть внимание. Здесь человек не есть человек.

Ре-лигио – это привлечение внимания. Необходимо привлечь внимание внимаемого, присутствовать в присутствующем. Необходимо привлечь внимание бездны, привлечь внимание богов, привлечь внимание бытия. Однако такое привлечение внимания не эпатаж эгоцентрика. Человек внимательный есть в присутствии. Он там незаметен, так как он сам есть присутствие. Человек внимательный – человек присутствующий – человек религиозный неизбежно входит в дискурс ре-лигио. Человек актуализируется и осуществляется в ре-лигио. Здесь ему необходимо быть человеком, чтобы привлечь внимание богов. Религия же, наоборот, говорит о том, что ему необходимо привлечь внимание богов, чтобы быть человеком. Говоря об обращении внимания самого на себя, это создание маски, имиджа, симулякра (как я там выгляжу в зеркале самого себя?) с надеждой на то, что боги клонут на эту приманку, как голодные рыбы. Ре-лигио не подразумевает вопрос о том, «как я выгляжу». Здесь требуется утверждение – присутствие: вот-я-есть – *da-ich-bin*. Это ответ на *da-sein*. Обратная сторона *da-sein*. Так-бытие. В-мещение. В-нимание. Археология религии – это поиск внимания в человеке.

Со-бытие подразумевает со-рефлексию. Бытие-внимание-присутствие подразумевает топологическую рефлексию. В религии есть бог, и есть я, субъект и объект, которые зачастую меняются местами. В ре-лигио есть в-мещение, нет *не-я* и не присутствует *не-бог*, здесь единое-единство, спаянность, неразделимость. Поэтому внимание должно быть предельным. Не абсолютным – это понятие вызывает снисходительную улыбку по отношению к неудачному псевдо-рациональному конструкту. Предельное внимание зовут к себе предельные вещи – кровь, смерть, боль, потеря навсегда, единая единственность. В. Савчук, исследуя архаику, говорит также и о других предельных вещах – канибализме, человеческих жертвоприношениях. Человек должен был

пройти и через это, чтобы понять, что такое быть человеком. Они нужны как «точка опоры», точка отсчета человеческого.

В этом отношении, как ни странно, любовь – не предельная вещь. Она, как у Шекспира, «слепа и нас лишает глаз». Она – роскошь не-присутствия. Жертва своим вниманием в пользу того, кто, возможно, не заслуживает его. Это огромный объем внимания, в котором место окружающего мира занимает один объект любви. Отражение любящего. Себя. Человек же учился и учится уделять внимание чему-то помимо себя именно в ситуации предела. Любовь – это не предел. Предел – это совесть, честь, ответственность, долг, воля и смелость держаться до конца, боль, ее преодоление, кровь, смерть. Любовь только ведет к пределу. И вот парадокс: именно тогда, на пределе, с вниманием-ко-всему и начинается ре-лигио, открывается бездна и бытие начинает обращать внимание на человека. Человек – это человек предела. Археология религии – поиск предела в человеке.

Если мы говорим о том, что ре-лигио есть в-мещение, отсутствие не-меня и не-его, единое-единство, спаянность, неразделимость, то нам действительно не обойтись без топологической рефлексии. Собственно топологическая рефлексия В. Савчука – это иной язык описания присутствия, иной язык описания внимания. Это в-мещение, совмещение того, кто рефлексировал с тем, что рефлексировалось. Рефлексия сама в себе, для себя, рефлексия объема моего тела, которое занимает не только предназначенный ему объем, но и тождественно тому, что на первый взгляд, взгляд постороннего наблюдателя, не является моим телом. Это тотальное понимание. Тотальное понимание в присутствии себя. В присутствии в окрест. Потому что окрест – тоже мое тело¹. Все, что есть окрест, отражается через мою боль, плоть, кровь. Всё, что есть окрест, есть через мою боль, плоть, кровь. Мы с ним одной крови. Это и есть я. Я в самом себе. Я подобен себе. Я подобен окрест. Я переживаю окрест. Окрест – это мир. Он для меня является ценностью, которой являюсь я. Интересно, что топологическая рефлексия тождественна архаической рефлексии. Это не удивительно.

Хайдеггер дает диагноз: мыслить мы не можем. Хотя имеем возможности для этого. И объясняет, «что» и «почему». Савчук пытается сказать «как». Он дает свой рецепт – это культивация архаического сознания. Хайдеггер фактически описал все признаки *такого* сознания, описал точно, так, как описали бы его греки, если бы только мож-

¹ О том, что все вещи являются ни чем иным, как продлением тела человека, а его тело – продлением мира, говорится у М. Мерло-Понти. См.: Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Paris, 1964. P. 324.

но было представить, что они за этот более чем двухтысячелетний период не прервали бы традицию античного языческого мышления, философии. Скажем честно, в этом отношении философия Хайдеггера – архаическая, языческая¹ (какое нам дело до официальной религиозности, когда содержание мыслей говорит за себя лучше, чем вывеска). Савчук в своих интуициях также точен. Он говорит об одном из способов научиться *так* мыслить. Такое понимание дорогого стоит.

Савчук предлагает провести рекультивацию *архаического*² сознания. Архаические элементы сознания концептуально возможны, а само архаическое сознание – принципиально *человеческое*. Архаическое сознание – предпосылка всякой сознательности и мысли, условие их жизненности, его необходимо *культивировать* по двум причинам. Во-первых, полное отречение от архаического сознания возможно лишь как отказ от *самого сознания*. Во-вторых, при том, что архаическое в качестве составного компонента культуры, сознания и воображения никогда не исчезает из жизни, задача культивирования архаического пространства в современных условиях может быть воспринята лишь как рекультивация технических средств встраивания человеческого в природное.

Рекультивация архаического, по Савчуку, это перевоссоздание, пересеевание, возвращение в изначальную стадию возможности возделывать и воспроизводить. Это усилие, направленное на сведение множества людей в коллективность, формируемую общим осознанием принятия новой формы выживания, предполагающей отказ от ряда потребностей и желаний, от иллюзии господства и преимущества в пользу коллективного состояния и продвижения, впитывающего в «я» все большее количество «мы», но одновременно направленного по геомагнитным линиям индивидуальной памяти и возбуждающего чувство уникальности общего рода, вписанного в обжитый им ландшафт. Архаическое выражает первый стихийный опыт постижения человеком мира, первый опыт культурных усилий, первой сознательности.

¹ *Языческое* здесь понимается как дохристианское, архетипичное, природное. *Языческое* здесь не понимается в зачастую распространенном ныне «неоязыческом», псевдоязыческом варианте как идеологическое, зачастую махрово националистическое, шовинистическое, псевдо-религиозное, фантастическое, оккультное.

² Следует учитывать, что *архаическое* и *архаичное* не являются тождественными понятиями. *Архаичное* уместно относить к взглядам недавнего прошлого; оно имеет «привкус» негации и оценки. *Архаическое* – определение сознания, элементов, сторон, уровней сознания первобытного человека (см.: Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбУ, 1995. С. 7.

Чем острее кризис цивилизации, тем неотвратимее требуется возрождение опыта культуры древних: необходима работа, обратная той, которая привела к кризису; необходимы новации-возрождения, новации-реунификации, новации-самоидентификации, новации-адаптации¹.

Человек архаический принимает отношение общества и природы как отношение двух активных и равноправных начал. Мировоззрение архаического человека радикально центрировано; он мыслит свой мир единым-единственным миром, миром, в котором он являет собой активное начало: жертвами и ритуалами организующий мир. Он космо-строитель². Это тождество алтарей, тождество миров, каждый из которых уникален и един с каждым другим. Человек собирается в этом пространстве сборки, занимая собой это пространство, являясь подобным ему. Являясь им и одновременно являясь собой. Здесь центр – всё пространство человека. Это пространство – его единое тело – космос тела, противостоящий хаосу тела.

Однако архаическое сознание – это мифологическое сознание, но в его ином понимании от устоявшегося, с приписываемыми ему иррациональностью, синкретичностью, неразвитостью-дологичностью (Л. Леви-Брюль). Оно рационально и логично, оно не имеет ничего общего с обыденным сознанием. Оно адекватно миру иной, отличной от нашей адекватностью. Оно подразумевает присутствие не только здесь и сейчас, не только в пространстве окрест, становящемся единым телом с едиными нервами, но во времени. Здесь вызывает улыбку поиск утраченной связи с родственниками «по родовому дереву» записей на архивных бумагах. Такое восприятие родовых связей подобно нотам, записанным на бумаге. Эта музыка никогда не зазвучит, так как нет инструмента, на котором ее можно сыграть. В данном случае инструментом выступает архаическое сознание. Только оно поможет реально воплотить себя в предке. Только оно сможет дать понимание симпатии и симфонии с миром. Только оно поможет понять, что предок – это не *мой* предок, что он – это я. Да что там предок, все, что вокруг, окрест меня, – это я, небо – это я, земля – это я, мир – это я. И если что-то в мире болит – это моя боль. Если льется кровь – то это моя кровь. Такое сознание достойно богов.

Уходя вглубь тысячелетий, к началу человека, мы, зачастую не понимая что-то обнаруженное, не умея это объяснить, относим находку к ритуальной деятельности древнего человека. Делая это, мы как будто

¹ Савчук В.В. Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбУ, 1995. С. 6–15.

² См. : Савчук В. В. Введение в топологическую рефлексию: курс лекций. СПб.: Изд-во СПб. филос. об-ва, 2004.

проводим цензуру, что нам понятно, а что нет. Ритуал для нас обладает странной рациональностью, он имеет отношение к магии, к религии. А магия и религия (для нашего обыденного сознания), как минимум, нерациональны, иррациональны. Ритуал становится нашим призрачным спасением в непонимании рациональности мира. Не понимая его, мы сами измеряем его своей современной рациональностью. И таким образом лишаем прошлое его собственной рациональности и навязываем ему нашу рациональность. Оно такое, каким мы хотим его видеть. Отсюда религия (как и магия) – это свалка наших неспособностей мыслить иную рациональность. Мы выбрасываем на эту свалку часть от человека, которую не можем объяснить. Так мы предаем человека, предаем самих себя. На этой свалке необъяснимого не только мы изучаем их, древних, но и они изучают нас. Мы, замыкая круг, идем к себе.

Мы обречены на то, чтобы каждый раз приходиться к пониманию того, что все новое – это хорошо забытое старое. Возможно пора перестать утешать себя политической религиозностью, предназначенной для управления социумом, но не для системной встроенности в мир. Возможно пора понять, что (и здесь интуиции В. Савчука поразительно точны) архаическое, как кровь и *ψυχή* культуры, основа сознания и воображения, *никогда не исчезало и не исчезнет из жизни*, что *архаическое сознание в принципе неустранимо*. Скажем чуть иначе, архаическое сознание – это не только предпосылка всякой сознательности и мысли, не только условие их жизненности, но и ключ от прошлого, ключ к будущему. Следовательно архаическое (читай: языческое, если мы берем термин из лексикона противостояния, привнесенного социогенными религиями) мировоззрение архетипично, неустранимо из жизни человека¹ независимо от того, продолжается, трансформируется или прерывается соответствующая ему физиогенная религиозность. Однако вхождение в дискурс физиогенной религиозности, актуализировавшейся в последнее время, невозможно без концептуальных философско-религиозных и религиозно-философских «раскопок» на, казалось бы, давно вдоль и поперек изученном архаическом религиозном пространстве.

¹ Архетипичность и повторяемость форм осознания мира делает неуместными споры о том, прерывается или не прерывается дохристианское миропонимание, каково оно, настоящее язычество. Оно неустранимо, как человек неустраним из этого мира, и говорить о его временном прерывании и нео-возрождении, все равно что говорить о временном отсутствии человека в мире.

Итак, подводя итог рассуждениям об археологии религии, скажем, что это поиск неких основополагающих принципов не просто бытия человека в мире, но и их коммуникации, внимания человека к миру, который в своей целостности может пониматься и приниматься архаическим сознанием человека. Археология религии – это попытка определить человека как человека внимающего, а следовательно, присутствующего, человека ре-лигиозного – Homo Re-ligiosus.

Библиографический список

1. Хайдеггер, М. Что значит мыслить / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
2. Савчук, В. В. Кровь и культура / В. В. Савчук. – СПб.: Изд-во СПбУ, 1995.
3. Савчук, В. В. Введение в топологическую рефлексию: курс лекций / В. В. Савчук. – СПб.: Изд-во СПб. филос. об-ва, 2004.
4. Кребель, И. А. Дологические структуры мира: сознание как живое поле бытия мысли / И. А. Кребель // Общество как со-бытие: «система» и «жизненный мир»: колл. моногр., посв. 30-летию каф. филос. ОмГУ им. Ф. М. Достоевского. – Омск, 2007.
5. Кребель, И. А. Архаика re-ligio: символический порядок инобытия мысли (на примере мифопоэтики Серебряного века) / И. А. Кребель, Ю. Ю. Першин // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2009. – № 3. – Т. 1.
6. Курбановский, А. А. Археология визуальности. На материале русской живописи XIX–начала XX веков: дисс. ... д-ра филос. наук / А. А. Курбановский. – СПб., 2009.
7. Маленко, С. А. Археология самости: архетипические образы осуществления человеческого и формы его социального оборотничества / С. А. Маленко. – Великий Новгород, 2008.
8. Merleau-Ponty, M. Le visible et l'invisible / M. Merleau-Ponty. – Paris, 1964.



Валентина Ахмадишина

АРХАИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ СИНКРЕТИЗМА

Данная статья посвящена исследованию архаического сознания. Свое внимание автор сосредотачивает на понятии синкретизма, которое является базовой характеристикой архаического сознания.

In this article the author investigates and rehabilitates the archaic consciousness and the notion of syncretism that is the basic characteristic of the archaic consciousness.

Ключевые слова: *архаическое сознание, синкретизм.*

Keywords: *archaic consciousness, syncretism.*

Современный человек идет сквозь череду кризисов. Их стало настолько много, что нельзя сказать, где кончается один и начинается другой. Все это приводит нас к пониманию того, что человек уже долгое время существует «на грани», то есть в состоянии постоянного кризиса. Это положение человек начинает считать нормой. Он теряет понимание мира, сам мир, то место, где он находится. Он не понимает окружающих людей, а главное, он уже перестал понимать себя. Уверенность в своих силах тает просто на глазах. Человек тонет. Тонет в том мире, который считает враждебным. Тонет, но все-таки как-то существует. Это кое-какое существование не приносит удовлетворения человеку, прежде всего потому что он замыкается и не может разобраться в себе. Методы, которые использовали поколениями, размыли все основы человеческого бытия. В поиске этих основ и состоит приоритетная задача философа.

Современные представления построены на методах расчленения реальности и не дают увидеть полную картину мира. Мы пришли к тому, что не просто «не видим за деревьями лес», мы не видим за листьями дерево. Увидеть живые связи, понять движение мира – вот чего не хватает человеку. Сбрасывая с себя слой за слоем навязанные нам стереотипы, мы приходим к определению исходных оснований бытия [1]. В современности основания утратили свой смысл, что и ввергло человека в эту «кризисную» жизнь. Фиксируя момент кризиса, мы переходим к поиску его решения. Этот поиск вынуждены начать с архаического сознания, потому что все ближайшие исторические формы нас не удовлетворяют. Отношение к реальности, как к полотну, которое режут и изучают, нам не подходит. Архаическое сознание предлагает иную модель отношения к реальности [1].

Одним из основополагающих моментов архаического сознания является синкретизм. Сразу стоит сказать, что наше понимание синкретизма отличается от общепринятого.

Синкретизм – это момент познания, представление о равновесии, единстве всего и вся, знание, что одно неизменно влечет другое. Синкретизм воспринимается нами как слияние, соединение различных, даже противоположных явлений в единое целое, что позволяет прояснить сам акт познания. Синкретизм часто воспринимается негативно, как невозможность увидеть различие, как нерасчлененность, характеризующая неразвитое состояние, но мы подходим к этому понятию с положительной позиции, как к усилию направленному сознательно на слияние разных явлений. Синкретизм как момент связанности, момент видения целостности.

А. Ф. Лосев отмечает в своей работе «Дерзания духа» [2] существование единства вещи и ее идеи, а значит, архаическое сознание есть восприятие вещи сразу же и как материального объекта и единовременно тут же внутренней жизни, вещь берется в своей неразрывности по сути. Синкретизм, то есть «видение по сути», для сознания первобытного человека был присущ изначально, но в современных условиях мы настолько приучились все делить, деконструировать, фрагментировать, что синкретичное восприятие становится для нас возможным только через определенное усилие. Синкретизм позволяет ощущать связанность процессов, протекающих в мире, взаимодействие структур.

Синкретизм представляет особое единство и тождество. Слово – это структура, она тождественна делу. Слово также жизненно и обладает естественным влиянием и существованием в мире. Любое слово влечет за собой поступок, который поддерживает мировое равновесие. Такое понимание идет из естественного закона существования. Ответ-

ственность за каждое слово, которое проистекает в мир, несет человек, выпустивший его. Слово способно изменить мир. Такая формула возможна, только при условии совпадения, слияния слова и дела. Мы констатируем момент органического единства мира.

Знак тождественен предмету, то есть все выражения предмета есть он сам. Каждая часть предмета может быть воспринята как он сам и выступать его представителем. Образ предмета настолько реален, что по сути овеществлялся в реальности, он не заменяет предмет, он сам по себе предмет. Получается, все, что мы представляем, является для нас непосредственной реальностью, то, чем мы наделяем предметы, становится их свойством. Изменяется образ – изменяется предмет, представление и реальность едины. Сам человек своим сознанием творит окружающую его реальность. Сила сознания здесь неоспорима. Представление о предмете ближе, чем сам предмет, если разводить эти понятия. Но синкретизм не дает такой интерпретации и не позволяет расходиться знаку и предмету. Одно есть логично и другое, но они прежде всего тождественны друг другу.

Идея имеет собственную жизнь, как говорил Платон [3], она материализуется в мире, объединяя наше видение мира и его сам.

Человек непосредственно напрямую управляет миром посредством силы восприятия. Чувства и мысли соединяются с подлинным событием, а потому они и определяют, создают его, а значит, то, как мы воспринимаем событие, в каких красках и какими ориентирами мы пользуемся, и решает, что будет представлять собой само событие. Событие как факт неотъемлемо, но каким оно будет по сути, что составит его основу, решает сам человек – в этом его отношении находится единство подлинного свершившегося события и осознания человека, который определяет его значимость.

Реальное тождественно идеальному. Все вокруг одновременно и наличное, существующее, непосредственное и идеальное, то есть в сущности образное и живое, внимающее и душевное. Нигде более не встречаются и не соединяются такие во многом противоположные и несовпадающие понятия, как реальность и идеальность. Архаическое сознание сводит их, единит в неповторимом образе, но они не растворяются одно в другом. Несмотря на объединение, целостность, сопричастность, длительность одного другим, одно понятие не стремится заменить собою другое. Характер тотального единства, присущий всему миру, не являет собой один неразличимый момент, единство здесь означает и разность, различность, яркость, неоднородность, единство познается в различии. Разнообразность мира в общем также неоспорима, как и его принципиальная цельность и единство явлений.

Восприятие сразу всего многообразия, но при этом понимание красоты, уникальности, неповторимости этой разности, и есть синкретизм. Мы перестали смотреть в общем. Обобщать такая же важная функция познания, как и другие, но простого обобщения недостаточно, требуется соединить весь мир. Понимание того, что все в мире взаимосвязано, что ничто не существует изолированно друг от друга. Синкретизм, введенный как понимание смешения, неорганического слияния разнородных элементов, также не дает нам адекватного его представления. Уловив момент синкретизма в первобытном мышлении, его упростили, загнали в понятие неразвитости, что пагубно сказалось на восприятии человеком мира и самого себя [4].

Итак, подводя итог рассуждениям, скажем, что мы предприняли попытку подойти к пониманию исходных оснований бытия, которые позволяют человеку видеть мир, присутствовать в мире, ощущать жизнь, что является путем выхода из «кризисного» существования. Синкретизм выступает лишь попыткой приблизиться человеку к потоку движения мира, из которого он исключил себя, собственным отношением и восприятием мира.

Библиографический список

1. Савчук, В. В. Кровь и культура / В. В. Савчук. – СПб. Изд-во СПбУ, 1995.
2. Лосев, А. Ф. Дерзание духа / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1988.
3. Платон. Собрание сочинений. В 3 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1994.
4. Леви-Стросс. Структурная антропология. – М.: изд-во Академический проект, 2008.



Нина Малинина

БЕЗОБРАЗНОЕ ИСКУССТВО В ПОСТМОДЕРНИЗМЕ

В статье показано существование безобразных форм в искусстве постмодернизма. Делается прогноз о восстановлении художественно-образного начала в искусстве виртуальных форм.

The article reveals non-imaginary forms in post-modernism art. There is forecast on regain of artistic image in virtual arts.

Ключевые слова: *художественный образ, знак, искусство постмодернизма, безобразность.*

Keywords: *artistic image, sign, post-modernism art, non-imaginary.*

Исследование оппозиции «образное – безобразное» приводит к необходимости вспомнить принцип асимметрии работы мозга. Левое полушарие головного мозга локально обрабатывает информацию, отвечает за разделение информации на знаки и последовательный перебор вариантов с выявлением логики процесса. Правое полушарие глобально обрабатывает информацию, формируя целостный образ. С. Ю. Маслов показал работу сознания через единство двух механизмов – знака, образа, локальности – глобальности. Данная бинарная оппозиция с индивидуального уровня сознания переходит на общественный. Образ и знак асимметрично представлены в познавательном механизме культуры в целом и в искусстве в частности. Искусство

может воспользоваться этим механизмом и акцентировать внимание либо на образе, либо на знаке. Безобразное искусство имеет под собой психофизиологическую основу. Традиционно художественный образ опирался на возможности образного мышления. Но возможен переход к знаковым структурам, опоре на знак и тогда появляются варианты безобразного в художественном творчестве. Психофизиологические основания могут сознательно использоваться в художественно-творческом процессе.

Если образное начало искусства использовалось как основной язык до конца XX века, то искусство постмодернизма активно использует безобразное начало. Используется пермутация – взаимозаменяемость отдельных частей или использование грани между реальностью и вымыслом, искусством и реальностью. Выстраивается сложное отношение с реальностью. Создается псевдореальность. Реальность вытесняет образы, так действует симулякр. Как отмечал Ж. Делёз: «Симулякр – инстанция, включающая в себя различия как (по меньшей мере) различие двух расходящихся рядов, которыми он играет. Устраняя подобие, чтобы с этого момента нельзя было указать на существование оригинала и копии» [1, с. 93]. В симулякре проявляется игровое начало. Это игра по определенным правилам, которые показывают, что это не реальность, но при этом материалом выступает сама реальность.

Образ пробуждает некий мистический смысл существования. Он служит опорой, с помощью которой сознание переходит в план невысказанного. В структуре художественного образа воплощены конкретная чувственность и обобщение, объективное и субъективное, выразимое и невыразимое.

В искусстве привлекает такое отражение мира, которое получило название «правда жизни». Образ приобретает обозначающий характер. Обозначающее не равняется обозначаемому, символику нужно угадать. О многозначности художественного образа писал ещё Климент Александрийский [2]. Символика художественного образа существует благодаря символике внехудожественных явлений. «Чем выше семантическая плотность содержания, располагающаяся за художественным образом, тем сильнее его знаковый характер» [3, с. 108]. Образ невозможно разделить на чувственный облик и знак, на художественную реальность и смысл. Но, тем не менее, можно выделить, вслед за А. С. Мигуновым, рецептивную часть художественного образа и эмоциональную [4]. То, что воспринимается на уровне ощущений, – это рецептивное начало – цвет, звук, жест. Второй стороной является эмоциональное начало. Эмоции возникают у человека откуда угодно: человек смотрит, вспоминает, слышит и у него возникают эмоции. Ху-

художественный образ порождает художественные эмоции, которые пытается вызвать у зрителя своим творчеством художник. Художественные эмоции и жизненные эмоции отличаются. Художественные эмоции носят «искусственный», выстроенный характер, они облагорожены художником. Сильная сторона художественного образа – возможность порождать у зрителя эмоции.

Развитие искусства XX века волновало многих выдающихся исследователей, и одной из классических проблем является обсуждение содержания, сущности категории «художественный образ». Состояние и движение искусства неразрывно связаны с состоянием и движением культуры в целом. В культуре и искусстве постоянно происходит процесс созидания. Развитие ставит вопрос о кризисе или даже умирании искусства или о прогрессивном развитии. Художественный образ как первоклеточка искусства испытывает влияние развития, экспериментов художественной культуры. Художественный образ в своем логическом развитии доходит до утраты образности. Насколько нововведения оправданы и отвечают не только сегодняшнему развитию, но и развитию и пониманию искусства завтрашнего дня? На этот вопрос искал ответ Н. К. Метнер [5]. Отрицательное отношение к новаторству может свидетельствовать не только о косности теоретиков и зрителей. Это попытка понять суть нововведений, понимание произведения искусства – долгий и противоречивый процесс. Функции искусства многогранны, одна из них – воспитание классикой. Если современное искусство не выдерживает сравнения, сопоставления с признанным классическим произведением, то это не случайное мнение, а суждение, имеющее под собой основания. Теоретик призывает не бояться показывать свое непонимание современного искусства. Непонимание обязывает не участвовать в том, что непонятно, а «понимание предполагает причастность к понятому» [5, с. 57]. Современный музыкант, замечает Метнер, не сопоставляет свое творчество с классикой, с предшественниками, а сам становится исходным принципом для своего творчества. Самовыражение становится критерием художественности, и не нужен долгий труд, чтобы заработать себе право высказаться. Художественный образ переживает подмену творческим процессом. Процесс становится важнее результата. Критика, теория приветствуют элитарный индивидуализм. Принят негласный запрет на критику. Поэтому можно создавать не художественный образ, а «неискусство». Композитор может писать «немузыку». Цитатность помогает придать авторитет непонятной продукции. Бесструктурные поиски представлены вместо художественного творчества. Художник культивирует «художественное безумие», дисгармонию, хаотичность формы, несовершенство

ство деталей. Постепенно публика приучается скрывать свое непонимание болезненно-отталкивающих объектов. Метнер подчеркивал в 1935 году, что в результате музыка становится лишней в истории музыки. На этом фоне обращение к авторитету категории «художественный образ» дает устойчивые константы художественной культуре и противостоит разрушительной силе искусства модернизма и постмодернизма. Категория «художественный образ» необходима теоретикам искусства как методологическое основание. Разрушение любой сферы культуры, в том числе искусства, не может быть плодотворным. Изменения, может быть, и происходят, но нужна определенная стабильность для развития. Эту стабильность олицетворяет художественно-образное начало искусства.

Перед теорией искусства, искусствознанием стоит задача давать ориентиры для публики, самих художников. Определить мнение критик может с помощью категорий, описывающих существенные характеристики искусства, одной из таких категорий является художественный образ [5, с. 59]. Подлинными законами искусства носят ограничительный характер, определенным ограничителем является создание художественного образа.

Возврат к художественно-образной форме, возможно, произойдет в сфере виртуальной реальности. Виртуальная реальность развивается очень быстрыми темпами. Одна из практических проблем – это проблема передачи эмоций. Пользователи виртуальной реальности легко создают и передают рецептивную часть изображения – цвет, звук, но сегодня этого уже мало и необходимо передавать эмоции. Оказалось, что передать эмоции на расстояние невозможно. Нужна форма, носитель который будет передавать эмоции. Вот тут и всплывает такая известная искусству форма, какой является художественный образ. Художественный образ в единстве двух начал – рецептивном и эмоциональном – и может на основе рецептивного (звука, цвета) передать эмоции. Виртуальная реальность потребует возврата утраченного в постмодернизме художественного образа [6].

Литература постмодернизма использует известные и ранее приемы – стилизацию, цитатность, письмо от чужого имени, но эти приемы приобретают невиданный размах в творчестве У. Эко, Х.-Л. Борхеса и др. Используются разнообразные мистификации, отсылки к несуществующим авторам и цитатам. Текст начинает жить по собственным законам. Борхес представил наследие прошлого как библиотеку [7]. В романе Д. Фаулза «Волхв» обыгрывается мистификация [8]. Роман Ф. Соллерса «Драма» наоборот строго выверен с помощью шахматной конструкции, художник использует 64 эпихода. И. Кальвино в «Замке

скрестившихся судеб» в качестве повествовательного механизма использует колоду карт [9].

Живопись остается лабораторией для экспериментов художников и вызывает пристальный интерес теоретиков. Вот впечатления о постмодернистском искусстве В. Тупицына по поводу биенале в нью-йоркском музее Уитни (1993 и 1995): «Мир художественных репрезентаций стал столь же телесным, токсичным и дискомфортным, как и сама реальность» [10, с. 12]. На место термина «вовлечение» нужно ставить другой термин – «пространственное выталкивание» из бытия в экзистенцию. На фоне произведений искусства реальность выглядит более искусственной, чем художественные произведения. В произведения искусства вплетены смыслы «истерогенной карнавальности», брутальности, автохтомности. Такие характеристики появились у В. Тупицына на основе восприятия фотографий Н. Голдин, М. Морисро, видеоперформанса Мэтью Барни, который использовал следующий сюжет: наполненное клаустрофобией, страдальческое совокупление двух козлоподобных существ (Уитни, 1993). Всплывает выражение Арто «тело-без-органов».

Идеи В. Шкловского об остранении, Б. Брехта об очуждении были восприняты такими художниками Запада, которые стали сегодня классиками постмодернизма, Р. Раушенбергом и Я. Кунеллисом.

В беседе с И. Кабаковым по поводу инсталляций В. Тупицын сформулировал мысль о том, что если в эпоху модернизма для художника нужно было представляться больным, так как болезнь поддерживала миф художника, поскольку он считался девиантом, в эпоху постмодернизма художник уже не нуждается в мифе отклоняющегося от нормы человека. Художник может быть здоровым, и это не повредит его имиджу постмодернистского художника, но при этом больным стало общество [10, с. 112].

Одной из особенностей художественного образа является темпоральность, которая обеспечивает виртуальное перемещение читателя, зрителя, слушателя в иные ситуации, в инобытийное человеческое существование. Автономность художественного образа характеризуется бытийной валентностью иokkaзиональностью. Читатель, зритель, слушатель является процессуально-игровым субъектом, который опирается на силу своего воображения. На основе темпоральности возникает смысловая целостность художественного образа [11, с. 97 – 125].

А. К. Якимович выделяет среди московских концептуалистов 70-х годов XX века не только творчество Ильи Кабакова, но и работы Эрика Булатова [12, с. 132 – 134]. Произведения художников воплотили представление, что использование слов и изображений не проясняет

реальность, а наоборот усиливает невнятность реальности. Ясных пониманий невозможно добиться, да и не нужно пытаться. Означаемое утратило свою связь со знаком. Концептуализм базировался на тезисах, что ничего ясного художник сообщить не может, и чтобы не сделал художник – все будет искусством. Видимое изображение на самом деле обманчиво. Эти идеи воплотил в своем творчестве И. Кабаков, который с начала 70-х годов создает большие панно и графические альбомы, которые состояли в основном из пустоты.

Теоретическую модель соотношения стиля и цитации разрабатывает Е. А. Кондратьев [13]. Стилистические особенности изобразительного искусства 1980 – 1990-х годов исследует В. Б. Мириманов. Автор обращает внимание на то, что художественное пространство второй половины XX века воспринимается как хаотическое, и есть тенденция нарастания этого хаоса. Размываются границы между искусством и неискусством, художественным и нехудожественным творчеством, художественным творчеством и нетворчеством. Изобразительное искусство непосредственно растворяется, вплетается в игровую, рекламную, дизайнерскую, изобретательскую, техническую, эротическую деятельность. Происходит взаимопереплетение форм действительности и искусства. Скульптура может оказаться механизмом, мебелью, телом человека. И наоборот, то, что выглядит мебелью, может оказаться скульптурой. Остро встает проблема, как отличить искусство от неискусства, художественную реальность от реальности.

Как указывал Гадамер, «живопись – самое чувственное из всех видов письменности». Это естественный вид письма. Если бы живопись была только средством передачи информации, то она не выдержала бы конкуренции с письменностью. Если бы живопись занималась только отображением мира или отражением, то она не выдержала бы развития фотографии. Но у живописи свои возможности, которые привлекают к ней зрителей. В. Б. Мириманов приводит статистику по Франции: с 1986 по 1993 год в каждом из 22 региональных центров современного искусства было организовано от 40 до 70 художественных экспозиций, в которых участвовало более двух с половиной тысяч художников [11, с. 104]. Живопись занимает центральное место на постоянных выставках современного искусства. Она существует в традиционном виде, но появляются новые формы, например граффити.

В современной российской живописи присутствуют традиционные жанры – портрет, пейзаж, многофигурные композиции. Также наблюдается развитие жанров. «Пётр I» М. Шемякина выполнен в жанре парадного портрета, но это стилистически новая форма. В современном художественном пространстве присутствует реализм. Абстрактное

искусство получило к середине XX века абсолютный статус, но сегодня этот статус утратило. Фигуративная живопись то увеличивает, то уменьшает свое присутствие. Современная стилистика развивается как деструктивная сила. Изобразительная деятельность становится частью современной стилистики – происходят сдвиги в композиции и рисунке. Складывается специфическая экспрессивность линий, мазок рассекает холст с целью выхода за пределы традиционной изобразительной формы. В. Б. Мириманов делает вывод: «Произведение постмодерна ... содержит максимум интеллектуально-игрового, деструктивного и минимум смыслообразующего, эстетического, конструктивного, системного» [11, с. 120]. У живописи много возможностей, некоторые она уже реализовала, а некоторые еще находятся в зачаточном состоянии.

Постмодернизм породил новые формы искусства: перфоманс, хеппенинг, флюксус. Эти новые произведения появились 30–40 лет назад. В «Артефакте» Ф. Инфанте и Н. Горюновой (1977 г.) элементы театральных костюмов, декораций предстают в балаганной форме. За рубежом эти новые жанры появились гораздо раньше, например, акция *Grav* на городской улице Парижа была проведена в 1965 году. Искусство выходит из выставочных залов и устремляется к зрителю. Флюксусы И. Бойса не создают произведений, такая цель и не ставится. Художник может создать продукт, К. Болтнянский представил 3 000 земляных шариков (галерея Д. Темп-коня, 1970). Произведение искусства распадается на элементы, художественный образ разбирается на отдельные части, которые начинают существовать как самостоятельные визуальные формы. В трактовке В. Б. Мириманова хеппенинг, энвайромент, флюксус и другие формы акционизма проистекают из ритуальной, обрядовой действительности. А в современной культуре эти формы становятся игровыми действиями, создают игровой контекст [11, с. 108].

Философские основания постмодернизма изучала Л. Ф. Федорова [14]. Она обратила внимание на идеи западногерманского философа В. Вельша, который определяет понятие «постмодерн» через закон радикальной множественности. Постмодернизм возникает вокруг этого закона. Постмодернизм признает права различных форм знаний, жизненных проектов, действий. Постмодернизм утверждает множество социальных концепций. В своей основе постмодернизм этичен. Он требует нового отношения к множественности смыслов и соответствующей этому плюрализму этики.

Российские авторы пытаются выявить тенденции развития постмодернистского искусства, одна из аналитических работ вышла в Саранске [15]. Исследователи видят особенность постмодернистского дис-

курса в том, что в диалог вовлекается все классическое наследие. После «смерти автора» читатель и критик как соиздатели интерпретации текста становятся важнее автора. Если текст наделен единственным авторским значением, то это говорит о смерти самого текста. Принцип деконструкции оказался более важен, чем уникальная авторская позиция. Постмодернизм отказал автору в роли судьи, в которой он находился в эпоху реализма. Автор не может навязать свою единственную трактовку произведения. Автор постоянно напоминает читателю о самодвижении художественной реальности. Персонажи не зависят от воли автора. Автор сам не знает, чем закончится произведение. Остается единственная реальность – это реальность текста.

Картина мира в искусстве складывается из единства образов-смыслов, в которых выразилось наиболее общее представление человека о мире и о себе самом, поэтому художественный образ мира может быть понят из целокупности произведений искусства [15, с. 8]. В эпоху постмодернизма меняется структура картины мира. Картина мира остается антропоцентричной, а образ «уподобляется монстру». Отрицание границ искусства свидетельствует об изменении художественной картины мира. Картина мира лишена четких очертаний, размыты границы между утилитарным и художественным, реальностью и текстом. Один элемент может претендовать на главную роль.

Нигилизм приобрел метафизический масштаб. При этом метафизический способ мышления исчерпал себя. Постмодернистское сознание опирается на базовый принцип игры.

Разные виды искусства имеют собственные выразительные возможности. Для искусства танца по-прежнему актуальным является термин «хореографический образ» – танцевальное воплощение жизненного содержания в выразительных движениях [15, с. 23]. Хореографический образ придает танцу содержательность, эмоциональность, внутренний смысл. Существуют различные направления современного танца. Их объединяет то, что утрачивается содержательность. Внутренний смысл становится настолько глубоким, что без дополнительной интерпретации понять его очень сложно. Существуют эксперименты, когда в танец сознательно не вкладывается смысл, даже теряется эмоциональная основа. Пластика не передает эмоции. Чувства существуют внутри танцующего. Но хореография как вид искусства не может существовать без категории «художественный образ». Это приведет к уничтожению специфичности танца по отношению к другим видам искусства, уверен Ю. А. Кондратенко. Даже в экспериментальных формах остается художественный образ. Правда, он становится размытым и нечитаемым. Эта туманность увеличивает нагрузку на

зрителя. Важным элементом хореографического образа становится интерпретация зрителя. Постановщик пользуется намеками, окутывает тайной рисунок танца и включает свободу творчества сначала исполнителя, а затем свободную интерпретацию зрителя. Данная особенность распространяется на постановки Мориса Бежара, Александра Гавриловича Бурнаева, Хоакино Картеса, Матс Эка, Леонида Вениаминовича Якобсона.

Современное искусство достаточно сложно и непонятно зрителю, но трудно не только зрителю, трудно и критику. Как отмечает Б. Гройс, современная критика выступает вербальным комментатором, маркером искусства, потому что без словесной оболочки искусство остается непонятным зрителю [16, с. 9].

Искусство XX века постепенно отказывалось от важнейших характеристик художественного образа. Модернизм отказался от фигуративности, но не отказался от художественности. Модернизм использовал механизм репрезентации. Постмодернизм идет дальше и отказывается от художественности. Произведение искусства непосредственно растворяется в реальности. Художественный образ заменяется реальностью. Искусство перестает быть художественно-образным. Механизм репрезентации заменяется механизмом презентации. Если называть достижения российских художников в области постмодернизма, то нужно назвать творчество И. Кабакова. Российские авторы создали выдающиеся художественные произведения реализма, модернизма, постмодернизма. Уже ставится вопрос, что будет после постмодернизма [6].

Библиографический список

1. Делез, Ж. Размышление и повторение / Ж. Делез. – СПб., 1998.
2. Климент Александрийский. Сочинения. – Новосибирск, 1993.
3. Сторублевцева, Д. А. Специфика художественного образа / Д. А. Сторублевцева // Творчество как социокультурное явление: материалы научной конференции; под общ. ред. А. А. Аронова. – М., 2005. – С. 106–110.
4. Мигунов, А. С. Художественный образ. Эстетический анализ: материалы к спецкурсу / А. С. Мигунов. – М., 1980.
5. Метнер, Н. К. Муза и мода (Защита основ музыкального искусства). Часть вторая. Муза и мода (Дополнительные мысли) / Н. К. Метнер // Эон. Альманах старой и новой культуры. IV. – М., 1996. – С. 56–109.
6. Мигунов, А. С. Алгоритмическая эстетика / А. С. Мигунов, С. В. Ерохин. – СПб., 2010.
7. Борхес, Х.-Л. Коллекция: Рассказы. Эссе. Стихотворения / Х.-Л. Борхес. – СПб., 1992.
8. Фаулз, Д. Волхв / Д. Фаулз. – СПб., 2001.
9. Кальвино, И. Замок скрестившихся судеб / И. Кальвино. – СПб., 2001.

10. Тупицын, В. «Другое» искусства: Беседы с художниками, критиками, философами: 1980 – 1995 / В. Тупицын. – М., 1997.
11. Мириманов, В. Стилистические универсалии изобразительного искусства. Стилистика 1980 – 1990 годов. Универсалии и архетипы «постмодерна» / В. Мириманов. – М.: РГГУ, 1998.
12. Якимович, А. К. Советская цивилизация / А. К. Якимович // Искусство эпохи надлома империи: религиозные, национальные и философско-эстетические аспекты: материалы международной конференции (17 – 19 мая 2010); отв. ред. Н. А. Хренов. – М., 2010. – С. 118–134.
13. Кондратьев, Е. А. Морфология стиля и цитация / Е. А. Кондратьев // Методы, понятия и коммуникации в современном эстетическом дискурсе: III Овсянниковская международная эстетическая конференция (21 – 22 ноября 2008). – М., 2008. – С. 219–252.
14. Федорова, Л. В. Философские основания эстетики постмодернизма: научно-аналитический обзор / Л. В. Федорова. – М., 1993.
15. Онтологизм искусства на рубеже веков: материалы к курсу «Философия искусства» / Н. И. Воронина, А. Г. Дунаев, Ю. А. Кондратенко, М. В. Логина. – Саранск, 2000.
16. Гройс, Б. Комментарии к искусству / Б. Гройс. – М., 2003.



Елена Папченко

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ЧУВСТВЕННОСТИ

В статье рассматривается проблема чувственности. Попытки понять и изучить природу чувственности предпринимались, начиная с эпохи античности, и продолжаются в настоящее время. Вместе с тем анализ показывает, что в философском аспекте данная проблематика изучена еще в недостаточной степени.

The problem of sensuality is considered in the article. The attempts to understand the nature of sensuality have been taken since ancient times and are still being carried on. The analysis though shows that from the philosophical point of view this problem hasn't been studied completely yet.

Ключевые слова: *чувственность, цветочное зрение, слух, обоняние.*

Начиная с древнейших времен, чувственность (цветочное зрение, слух, обоняние и пр.) занимает важное место в жизни человека: является для человека средством коммуникации, средством познания мира, оказывает влияние на мироощущение, воздействует на настроение, вызывает эмоции и воспоминания. В качестве объекта исследования цвет как один из видов чувственного представляет собой уникальный феномен, это «место, где сходятся наш мозг и универсум», – цитирует Сезанна французский философ М. Мерло-Понти [1; с. 42]. Цвет – это первое, с чем сталкивается зрение человека при восприятии мира [2; с. 14]. По образному выражению В. В. Кандинского, «цвет является

средством, которым непосредственно можно влиять на душу. Цвет – это клавиш; глаз – молоточек; душа – многострунный рояль» [3, с. 44].

Тем не менее, следует отметить, что чувственность как социокультурное явление недостаточно исследована в науке. Даже само понятие «чувственность» либо отсутствует в большинстве словарей, либо отождествляется с понятием «чувствительность». Так, например, в современном словаре по общественным наукам под чувственностью понимается «способность организмов отражать отдельные свойства вещей в виде ощущений» [4, с. 481]; в философском словаре – «способность к восприятию (ощущение)» [5, с. 503].

Попытки понять и изучить природу чувственности предпринимались задолго до нашего времени. Так, уже в эпоху античности наряду с сохраняющимся отношением к чувственности как религиозно-мистическому, магическому символу, возникают зачатки естественнонаучного отношения. По-разному понимая саму действительность и роль чувственных восприятий в ее познании, античные мыслители по-разному решали соответственно и проблему их адекватности. Анализ трудов Алкмеона, Демокрита, Пифагора, Платона, Аристотеля, Феофраста и других, посвященных исследованию чувственности, показывает, что в античной науке и философии впервые ставится данная проблематика, при этом чувственность рассматривается как источник знаний о мире.

Средневековая философия представляет собой тот длительный отрезок в истории европейской философии, который непосредственно связан с христианской религией [6, с. 197–200]. Этим четко определенным содержанием и направленностью средневековая философия отличается от предшествующей античной и последующей философии Ренессанса. Наряду с распространением суеверий и снижением общего уровня образования, свойственных для этого периода, характерным было усиление скептического устроения, которое было реакцией на многочисленные культы иноземных богов и бесчисленные суеверия [7, с. 385]. Поскольку скептики апеллировали к недостоверности чувственного восприятия, то христианские теологии пытаются доказать, что чувства не обманывают человека. Отвечая скептикам, Августин утверждает, что объективным миром мы называем мир, данный нам в ощущениях, а не какой-то иной, стоящий за ним трансцендентный мир, кроме того, показывает, что ощущения не могут быть ложными и несут правдивую информацию о мире, ошибаются же не они, а судящий о них разум [8, с. 240–241].

В философии Возрождения особое место принадлежит Ф. Бэкону, завершающему философию этой эпохи и открывающему новый этап в

развитии европейской философии. Один из видных представителей английской философской мысли Т. Гоббс в области познания близко подходит к сенсуализму Ф. Бэкона [6, с. 381–382]. «Если мы познаем принципы вещей только благодаря явлениям, то в конце концов основой познания этих принципов является чувственное восприятие, или ощущение, и из последнего мы черпаем всякое знание» [9, с. 185–187].

Согласно концепции сенсуализма XVII – XVIII вв. источником и основанием знания является чувственность, данные органов чувств, чувственный опыт [10, с. 490]: «нет более надежных руководителей, чем наши чувства» (Ж. Ламетри) [11, с. 65]; из физической чувствительности «вытекают все другие наши интеллектуальные или моральные качества» (П. Гольбах) [12, с. 160–161]; «на опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно получается» (Дж. Локк) [13, с. 154]; «существовать – значит быть воспринимаемым» (Дж. Беркли).

В кантовской философии под чувственностью понимается одна из важнейших человеческих познавательных способностей. «Чувственность есть восприимчивость субъекта, при помощи которой возможно, что на состояние представления самого субъекта определенным образом действует присутствие какого-либо объекта» [14, с. 831–832]. И. Кант настаивает: чувства – единственный внешний источник знания, источник надежный, нас не обманывающий [15, с. 51–52].

Г. В. Ф. Гегель внес большой вклад в развитие представлений о чувственности. В эмпирицистской традиции опыт прежде всего понимается как чувственный опыт. В культурных формах запах как один из видов чувственного может выражать «свое» время; так Гегель описывает запах табака как символ унижения Христа в представлении страстей Христовых в Южной Германии; или рассматривает одурманенность испарениями пифии в Дельфах [16, с. 42–43]. Природа запаха и культуры для Гегеля в определенном отношении совпадают: «Поэтому благодаря воздуху мы обоняем предметы, ибо обоняемые нами запахи представляют собой лишь вышеуказанный незаметно и никогда не прекращающийся процесс между индивидуальным и воздухом» [17, с. 151].

Период XVII – нач. XX вв. характеризуется тесным взаимодействием философии и естествознания. Тесное переплетение философских идей и научных теорий, черты эволюции, обнаруживаемые как в науке, так и в смене философских образов человека, истины, мира, заставляют философов, далеких от специальных научных проблем, быть внимательными к проблемам развития науки [18, с. 225–226, 240–255]. Как отмечает П. В. Янышин, в этот период появилась теория цвета, составляющая серьезную альтернативу ньютоновской и способная

вместить в себя феноменологию физики, физиологической оптики и психологии [2, с. 80–90]. Эстетико-феноменологическую концепцию Гете с полным правом можно отнести к гуманитарной парадигме в естествознании, при этом цвет в ней рассматривается как средство познания. Воздействие отдельных цветов, вызывая определенные впечатления и состояния у человека в терминологии Гете «ограничивает» душу, которая стремится к цельности [19, с. 36–37]. Гете проводит параллель между цветовой гармонией и гармонией психики. Положения, разработанные им, во многом предвосхитили результаты экспериментальных исследований С. В. Кравкова о связи между цветовым восприятием и деятельностью вегетативной нервной системы человека.

Обращение к научному наследию дает исходные ориентиры в решении актуального и до сих пор до конца не проясненного вопроса о социокультурном значении чувственности. В настоящее время довольно часто используется междисциплинарный подход, который отражает то, что некоторые самостоятельные отрасли науки пытаются проникнуть в области, не полностью доступные каждой из них в отдельности. Стимулируя сотрудничество нескольких дисциплин, такое исследование может способствовать обогащению каждой из них. Исследование чувственности стало одной из таких междисциплинарных областей науки. Тем не менее, несмотря на длительную историю изучения чувственности, лишь некоторые современные исследования рассматривают ее в социокультурном аспекте, что свидетельствует об актуальности проблемы. В трудах ученых XX – нач. XXI в. взвешенную оценку получило обстоятельное изучение ощущений, восприятий как гносеологического, психологического, психофизиологического явления, а не как социокультурного. Сочетание отмеченных подходов уже привело к некоторым успехам и, несомненно, останется плодотворным в будущем. Вместе с тем, анализ этих и ряда других исследований показывает, что в философском аспекте данная проблематика изучена еще в недостаточной степени.

Библиографический список

1. Мерло-Понти, М. Око и дух / М. Мерло-Понти. – М.: Искусство, 1992.
2. Янышин, П. В. Психосемантика цвета / П. В. Янышин. – СПб.: Речь, 2006.
3. Кандинский, В. В. О духовном в искусстве / В. В. Кандинский. – М.: Архимед, 1992.
4. Данильян О. Г. Современный словарь по общественным наукам / О. Г. Данильян, Н. И. Панов. – М.: Эксмо, 2007.
5. Жюлиа, Д. Философский словарь / Д. Жюлиа. – М.: Международные отношения, 2000.
6. История философии в кратком изложении. – М.: Мысль, 1991.

7. Гайдено, П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ / П. П. Гайдено. – М.: Наука, 1980.
8. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии / Г. Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979.
9. Гоббс, Т. Избранные произведения. В 2 т. / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1964.
10. Словарь философских терминов / научная редакция профессора В. Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА-М, 2004.
11. Ламетри, Ж. О. Сочинения / Ж. О. Ламетри. – М.: Мысль, 1976.
12. Гольбах, П. А. Избранные произведения. В 2 т. / П. А. Гольбах. – М.: Мысль, 1963. – Т. 1.
13. Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. В 3-х т. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1.
14. Кант, И. Метафизические начал естествознания / И. Кант. – М.: Мысль, 1999.
15. Гулыга, А. В. Немецкая классическая философия / А. В. Гулыга. – М.: Рольф, 2001.
16. Костяев, А. И. Ароматы и запахи в истории культуры: знаки и символы / А. И. Костяев. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007.
17. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1975. – Т. 2.
18. Реале, Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4. От романтизма до наших дней.
19. Базыма, Б. А. Психология цвета: теория и практика / Б. А. Базыма. – СПб.: Речь, 2007.



Мухамед Шенкаев

С ДУМОЙ ОБ ЭПОСЕ «НАРТЫ»

Героический эпос «Нарты» бытует как духовное сокровище среди народов Северного Кавказа. Выдающиеся ученые В. И. Абаев, А. М. Гадагатль, В. Н. Меремкулов, Ш. Х. Солокаев, С. Л. Зухба, Ж. Дюмезиль многое сделали для прояснения сюжетов, смысла и собирания самого эпоса «Нарты». Вместе с тем, в эпоху глобализации у ученых возникает и усиливается тревога за судьбу данного эпоса. Есть угроза вытеснения его из народной памяти. В лучшем в будущем эпос «Нарты» может остаться заархивированным и недоступным потомкам. Боясь за судьбу эпоса, мы взялись высказать некоторые свои мысли в защиту народного фольклора. Сказанное здесь об эпосе «Нарты» касается также эпосов народов России. Все они достойны сохранения, защиты и живого функционирования.

В любом эпосе есть внутренние и внешние вопросы. К внутренним вопросам нартоведения мы относим проблемы внутреннего содержания эпоса, а также семиотику его образов, их движения и т. п., т. е. это все то, что внутренне структурирует эпос, придает ему цельность, завершенность, содержательность.

К внешним вопросам нартоведения мы относим все то, что позволяет ему свободно функционировать в обществе.

«Нарты», как любое другое духовное детище народа, должны иметь за собой «уход». Они должны иметь за собой «присмотр», «культивирование». «Нарты» имеют право на духовное пространство и время. Для решения этой задачи, по-нашему убеждению, необходимо решить ряд назревших организационных проблем. Так, прежде всего надо пе-

реиздать эпос «Нарты». Для этого к адыгскому семитомнику необходимо добавить:

- а) анатолийские тексты Жоржа Дюмезиля;
- б) новые материалы из Адыгеи, Кабарды, КЧР, а также диаспоры.

Все это делается для того, чтобы адыги имели полный корпус эпоса «Нарты». Надо переиздать и другие варианты эпоса. И в результате всего этого можно создать «Нартиаду», издав для этого по томам антологию нартского эпоса. Назрело время для появления на Северном и Западном Кавказе при одном из НИИ сектора нартоведения. Сектор нартоведения легче было бы создать, если бы на Северном Кавказе мы имели независимый институт социальных и гуманитарных исследований. Это в возможностях наших общественных национальных организаций и меценатов.

При наших вузах надо не просто изучать культурологию, а открыть факультеты культуры коренных народов Северного и Западного Кавказа.

Следует восстановить добрую традицию проведения съездов – нартских чтений – с обязательным изданием всех поданных к конференции материалов.

За рубежом издается немало материалов по мифологии, эпосу, «Нартам». Надо бы содержание этих исследований сделать достоянием всех специалистов, т. е. оперативно переводить и издавать работы зарубежных авторов. И вообще немаловажно усилить научные контакты с нартоведцами зарубежья, используя для этого научные командировки, экспедиции, конференции, переписку, обмен литературой и т. д. Необходимо также издание наших работ на иностранных языках. «Нарты» ждут серьезных исследований. Результаты здесь можно добиться, если:

- а) провести их текстологический анализ;
- б) продолжить семиотическо-структуралистские подходы к ним;
- в) подойти с точки зрения теории информации, синергетики;
- г) применить историко-культурологическую методологию.

Назрело время для создания общей энциклопедии нартского эпоса, где от «А» до «Я» были бы расположены статьи исследователей по всем вариантам нартского эпоса.

Если мы хотим сохранить «Нарты» на века, то должны позаботиться, чтобы на них обратило свое внимание правительство РФ: т. е. нартские сказания должны получить общероссийский статус, общероссийскую поддержку, войти в учебники школ и вузов РФ. Сюжеты из нартского эпоса должны «прийти» на сцены театров, телевидение и в кино – надо, чтобы по «Нартам» ставились пьесы, оратории и т. д. Если Россия пойдет на такое принятие «Нартов», то выиграют все. Горский северокавказский менталитет послужит делу взаимопонимания, диало-

га и мира на юге России. Этого можно добиться, если «Нарты» станут органической частью культурного багажа каждого россиянина.

По-нашему глубокому убеждению, «Нарты» должны стать частью, элементом, ипостасью или стороной общей культуры россиян. Мы верим, что «Нарты» со временем станут частью общественного сознания, слоем ментальности россиян. И если это произойдет, т. е. если в лоне российской культуры «Нарты» займут достойное место, тогда можно надеяться, что они будут жить вечно, пока живет человечество.

Это возможно еще и потому, что «Нарты» как компонент российской образованности, выйдя на широкое поле мировой культуры, станут достоянием уже каждого из землян. И забота о хранении «Нартов» станет тогда одной из общечеловеческих гуманитарных проблем.

ОБ АВТОРАХ

Ахмадишина Валентина Ильясовна, аспирант кафедры философии ОмГУ им. Ф. М. Достоевского, г. Омск.

Гарбузов Дмитрий Викторович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Волжского гуманитарного института (филиала) Волгоградского государственного университета, г. Волжский.

Даренский Виталий Юрьевич, кандидат философских наук, доцент, докторант Государственной академии культуры и искусств, г. Киев, Украина.

Малинина Нина Львовна, кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии института Истории, философии и культуры Дальневосточного государственного университета, г. Владивосток.

Папченко Елена Викторовна, кандидат филос. наук, доцент Технологического института Южного федерального университета, г. Таганрог.

Першин Юрий Юрьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ОмГУ им. Ф. М. Достоевского, г. Омск.

Савчук Валерий Владимирович, доктор философских наук, профессор Ленинградского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Christoph Wulf, профессор, Германия

Шенкао Мухамед Алиевич, доктор философских наук, профессор, член РФО, заслуженный деятель науки КРЧ, Карачаево-Черкесская государственная технологическая академия, г. Черкесск, Карачаево-Черкесия, Российская Федерация

Шиженский Роман Витальевич, кандидат исторических наук, доцент, Нижегородский государственный педагогический университет, г. Нижний Новгород.

**ЛАБОРАТОРИЯ АРХАИЧЕСКОЙ МИФОПОЭТИКИ И
ТЕОЛОГИИ «АНТРОПОТОПОС»**

при поддержке

КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ ОМГУ

и

ОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ИМ. Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас к участию в публикации материалов ваших авторских исследований в Теоретическом журнале в области философских наук «АНТРОПОТОПОС».

Выпуск намечен на **январь 2011 года**.

Тематика материалов, принимаемых в журнал, общегуманитарная, произвольная и отражает научные интересы авторов, причем приветствуются именно авторские, оригинальные постановки проблем и предложения их решений.

Заявки на участие в очередном выпуске журнала «АнтропоТопос» (**выпуск № 9**) и авторские статьи принимаются в срок до **15 января 2011 г.**

Следующие выпуски планируются:

№ 10 апрель 2011 г.

При наличии большого количества авторских работ, предназначенных для публикации, сроки публикации оговариваются с каждым автором отдельно, после чего срок публикации может быть перенесен на более позднее время.

Журнал выходит ежеквартально, поэтому заявки на публикацию принимаются постоянно.

Более подробную информацию вы можете получить на сайте
<http://www.antropotopos.ru/Site/index.html> или по e-mail редакции:
bik-vikt@yandex.ru.

АНТРОПОТОПОС

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Издатель В. С. Бикбулатова
Редактор Н. Н. Щербинина
Компьютерная верстка В. С. Бикбулатова

Подписано в печать 29.11.2010 г. Формат 60х84/8
Печ. л.: 10,75. Тираж 100 экз.

Адрес редакции:
644089, г. Омск, проспект Мира, д. 96 – 38

Отпечатано с готового оригинал-макета

ИП Бикбулатова В. С., т. 8-923-680-46-67
ГРНЗ 304550120800283, ИНН 550105051537