

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова



Философский факультет

АСПЕКТЫ

*Сборник статей
по философским проблемам
истории и современности*

Выпуск VI

Москва 2010

**Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова**

Философский факультет

АСПЕКТЫ

*Сборник статей
по философским проблемам
истории и современности*

Выпуск VI

**Современные тетради
Москва 2010**

Сборник подготовлен

А907 Советом молодых ученых философского факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова

Редакционный совет:

Канд. филос. наук, ст. преп. А.А. Скворцов,
канд. филос. наук, научн. сотр. П.А. Сафронов,
канд. филос. наук, доц. Е.В. Косилова,
канд. полит. наук, доц. А.В. Федакин.

А907 **Аспекты:** Сб. статей по филос. проблемам истории и современности: Вып. VI. — М.: Современные тетради, 2010. — 272 с. — ISBN 978-5-88289-383-4

В сборнике представлены работы студентов, аспирантов и молодых ученых философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, отражающие широкий спектр теоретических направлений, методологических подходов и прикладных исследовательских интересов. Разнообразие тем, заявленных и рассматриваемых в публикуемых материалах, свидетельствует о многогранности разрабатываемых проблем и масштабности научных исследований, осуществляемых молодым поколением философов, политологов, религиоведов и культурологов факультета.

Сборник статей предназначен для студентов, аспирантов, преподавателей и научных работников гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся историей и современными проблемами философских, политических, религиоведческих и культурологических наук.

ISBN 978-5-88289-383-4

О Философский факультет МГУ
им. М.В. Ломоносова, 2010
© Издательство «Современные тетради»,
2010

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Аспекты философии

<i>Акимова Д.С., Юрьева И.Г.</i> Проблемы исследовательского мировоззрения в современной этике и эстетике.	7
<i>Аникеева Е.Л.</i> «Гуманизация конца жизни»: биоэтическая концепция Гюго Ван ден Эндена	15
<i>Беспалов А.И.</i> К методологии истолкования мифов	22
<i>Жданова Г.В.</i> Идеино-политические течения русской эмиграции начала XX века.	33
<i>Моисеева Н.С.</i> Национальная идентификация как продукт творчества националистических элит.	47
<i>Никольская А.А.</i> Коммуникативный подход в изучении иностранных языков: опыт методологического анализа.	57
<i>Попова О. В.</i> Толерантность и онтологическая стигматизация.	68
<i>Соколов Е.С.</i> Осмысление войны в русской религиозной философии и богословии начала XX века.	76
<i>Шаров К. С.</i> Тендер и власть: постмодернистский взгляд	82

Раздел II. Аспекты политологии

<i>Бабакивили В.Т.</i> Война и мир: традиционная исламская философия и современный подход	95
<i>Даутмерзаев А.З.</i> К вопросу об определении основных принципов территориального устройства государства	104
<i>Дудова Т.В.</i> Проблемы и перспективы доктрины биологической безопасности в политической науке и современной политике.	111
<i>Косорукое А.А.</i> Глобализационные приоритеты национальных интересов России.	119
<i>Лопухов Д. А.</i> Основные подходы к определению понятия и сущностных черт империи.	126
<i>Федякин А.В.</i> Китайская модель политики формирования позитивного образа государства	135

<i>Цицулаев Р.Л.</i> Основные направления и содержание региональной политики в контексте задачи обеспечения территориальной целостности государства.....	143
<i>Шапошников А.В.</i> К вопросу о роли пространственно-территориального фактора в российской политической истории.	148

Раздел III. Аспекты культурологии

<i>Александрова И.А.</i> Бон и буддизм — две социокультурные традиции Тибета. Путь к компромиссу.	159
<i>Бадлуева В.М.</i> Основные этапы развития японской архитектуры XX века как феномен диалога культур.	171
<i>Крижевский М.В.</i> Как возможна теория символического выражения смысла? (о теории словесности Б.М. Энгельгардта).	179
<i>Мазарский М.</i> Идейные предшественники Левинаса.	187
<i>Рыбакова Т.</i> Ю.М Лотман: Семиотические аспекты массового сознания.	194
<i>Чун Хо-Кан.</i> Православие и Октябрьская революция.	203

Раздел IV. Аспекты религиоведения

<i>Барашков В. В.</i> Рассмотрение проблемы существования монотеизма в первобытных обществах в контексте антропологии религии Пауля Рэдина.	211
<i>Быченкова КВ.</i> Архетип безличной силы в мифологическом и религиозном сознании.	218
<i>Горева О.К.</i> Понимание религии Фридрихом Ницше в ранний период его творчества (до 1881 года).	226
<i>Рубина Л.Н.</i> Идеи А.М. Бухарева в работе «О православии в отношении к современности».	235
<i>ДамтеД.С.</i> Типы свободомыслящих в литературе XIX века: религиоведческий анализ романа А. Доде «Евангелистка».	242
<i>Меньшикова Е.В.</i> Методологические проблемы исследований истории буддизма и ислама в трудах отечественных учёных 1920—1930-х годов.	248
<i>Насонова В.</i> Образ Смерти в фольклоре Западной Европы: исключительность Анку.	254
<i>Терехова А.В.</i> Образ религии будущего в работах Ф.Р. Ламенне.	258
<i>Шишков А.М.</i> Христианин перед лицом культуры. Религия Откровения как «скандал» в культурном мире, или почему христианину неуютно.	263

РАЗДЕЛ I

АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ

*Д.С. Акимова,
кафедра этики*

*И.Г. Юрьева,
кафедра эстетики*

Проблемы исследовательского мировоззрения в современной этике и эстетике

Ситуацию, сложившуюся в современной философии, часто характеризуют словом «поворот». Многие исследователи говорят об «этическом повороте», связанном с переориентацией философских исследований с умозрительных, «чистых» проблем на проблемы живого человеческого бытия, нравственные проблемы. По аналогии прослеживается и другой поворот — эстетический. Философия постмодерна, увлекшись текстом, сблизилась с художественной литературой. Ответы на «проклятые вопросы философии» теперь все чаще ищут в сфере искусства и культуры. В свою очередь, крупнейшие деятели искусства все больше тяготеют к философским тематикам и методологии. Отвечать на вопрос, почему имеет место такая переориентация философского знания, можно по-разному, но наиболее простым и очевидным кажется ответ Платона (впрочем, с ним солидарны и современники, например, Б. Гройс): нас более всего влечет к тому, чего нам не хватает. Попытаемся ответить на вопрос, почему современному мыслителю не хватает этики и эстетики? Для этого необходимо рассмотреть основные исследовательские тенденции двух указанных направлений философского знания, сравнить методы и результаты этих исследований.

Рассмотрим эволюцию представлений о морали и ее роли в обществе, а также ее современные аспекты. По мнению А.А. Гусейнова, с древних времен сложилось традиционное понимание морали как абсолютного приоритета, определяющего порядок благ в мире, осуществление которого зависит от индивидуальных нравственных усилий каждого члена общества. Содержательная характеристика общественных отношений, складывающихся на фоне традиционного понимания морали, заключается в том, что они скрыты за формой личных отношений (экономика выступает как продолжение домохозяйства, культура — как форма совместного досуга и пр.), не несут в себе собственной логики, полностью

зависят от своих субъектов. Несущая конструкция такого общества — добродетельная личность.

Становясь индустриальным, общество расширяется до размеров, неизбежно придающих общественным отношениям анонимность, качественно усложняется, дробится на самостоятельные институты, функционирующие по собственным законам. И каждая из таких социальных практик тем эффективнее, чем менее она зависит отличных связей между индивидами и индивидуальной моральной мотивацией. В этих системах место добродетельной личности занимает специалист, значимые качества которого вырабатываются самой системой (например, в процессе образования) и существуют независимо от его личных моральных качеств. Тем не менее, социальное поведение не перестает быть нравственно нагруженным, просто в данном случае нравственность проявляется себя несколько иначе, чем в предыдущем случае. Во-первых, она опосредована общественно значимыми результатами деятельности индивида. Социальные системы имеют свои специфичные критерии оценки личности, которые не всегда согласуются с моральными критериями. Например, хороший политик должен быть «хорошим» лжецом. Отсюда возникает множество противоречий. Во-вторых, нравственность перемещается из сферы индивидуальных мотиваций в нормативную сферу, сферу правил, имеющих конкретную форму установок общественного мнения, традиций, законов и т.п., которые отражают существующие в обществе критерии нормального поведения. То есть мораль институционализируется. Иллюстрацией этого процесса может служить распространение этических кодексов, задачей которых является регулирование области принятия нравственного решения. Мораль в ее традиционном понимании при этом может сохранять свою значимость, например, в области личных отношений. Однако если раньше гарантией выполнения ее требований было нравственное чувство каждого человека, то теперь эти требования обеспечиваются также и деятельностью социальных систем. При этом результат, то есть следование требованиям морали, оценивается одинаково, независимо от того, следовал ли индивид собственному нравственному долгу или просто подчинился обществу. Мотив поступка не учитывается. Эта ситуация опять же является источником многих противоречий и часто характеризуется как кризис современного морального сознания.

В. Бакштановский и Ю. Согомонов развивают точку зрения о современном состоянии морали, используя понятие «морального отчуждения». Нормы и ценности рациональной морали, прежде санкционированные обществом, со временем начинают восприниматься как навязываемые извне и лишённые духа творчества ограничители деятельности отдельных личностей. Субъективное восприятие норм и оценок перестает соответствовать их объективному содержанию, внешнее значение поступков не совпадает с их сокровенно-внутренним смыслом, появляется «биморализм». На этой почве усиливается лицемерие, так как все труднее добиться согласования целесообразности и моральности поведения, общественного мнения и совести. Внутреннее подменяется внешним. Также

нравственные отношения начинают восприниматься как вещные и, следовательно, этически нейтральные. В результате люди пытаются использовать не только друг друга, но и самих себя для достижения отчужденных ценностей и целей (например, утратив представление о личном счастье, человек стремится к обладанию его содержательными атрибутами, такими как: деньги, успешность, красота и пр.). Личность попадает в болото противоречивых моральных отношений и оценок, которые крайне затрудняют ситуацию морального выбора, а в итоге обесценивают понятие морали, делают ее «бессильным принципом».

Институционализируемая мораль развивается по собственным законам и, как уже было сказано выше, может вступать в противоречие с моралью как фундаментальной традицией. Традиционная мораль дает человеку довольно жесткие нравственные критерии и оставляет совсем небольшой выбор (либо хорошо, либо плохо), пусть даже путем апелляции к абсолюту (Богу, Закону, Долгу). Новая мораль развитого общества предоставляет множество вариантов для совершения морального выбора (знаменитая формула «да, но» прямо указывает на релятивистскую тенденцию в нашей системе ценностей). Ни один из них при этом не будет абсолютным. Если рассматривать эти варианты с точки зрения традиционного понимания морали, то все они являются аморальными постольку, поскольку уходят в сторону от принятия решения строго в пользу добра (идеала, императива). Сама же система общественной морали санкционирует свободу выбора, но не задает единых критериев его осуществления. В итоге индивид в современном обществе при решении практически любой нравственной проблемы имеет дело с дилеммой: с одной стороны — наиболее благоприятный для него из всех предложенных системой общественной морали «относительный вариант» решения проблемы, с другой — требование нравственного чувства следовать моральным императивам без всяких оговорок.

Можно сказать о том, что рассматриваемые нами процессы вполне согласуются с развитием и крахом проекта «модерна», сложившегося в философии XX века, когда утвердилось торжество научной рациональности индустриального общества. Проект модерна, по версии Ю. Хабермаса, состоит в том, чтобы развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своеобразной природы, но одновременно и в том, чтобы высвободить накопившиеся в них когнитивные потенциалы и использовать их для практики, т.е. для разумной организации жизни.

Однако в последние годы стало ясно, что идея западной цивилизации несводима только к идее рациональности, в какой бы форме эта рациональность ни выступала. Например, М. Берман описывает тотальность рационального общества как угрозу разрушения всего, что мы имеем, знаем, и, наконец, всего, что мы сами есть. Современный жизненный опыт не знает географических и этнических границ, классовых, национальных, религиозных и идеологических различий; в данном смысле можно говорить, что современность объединяет все человечество. Однако это единство есть единство различия: оно обрушивается на каждого

человека водоворотом постоянных разъединений и обновлений, борьбы и противоречий, двойственности и страдания.

Подводя итог рассмотренному выше, можно сказать, что человечество, стремясь к прогрессу, само создает системы и институты, изначально призванные облегчить существование общества, но впоследствии подчиняющие общество себе. Такое смещение акцентов в сторону институционализации говорит о кризисе той сферы общественной жизни, в которой это смещение произошло. Мораль находится в стадии трансформации, о глобальных последствиях которой говорить пока рано. Однако уже сейчас можно рассматривать рождение прикладной этики как возможный вариант (и уж точно как симптом) примирения морали и общества и выхода из кризиса.

Не следует понимать прикладную этику только через ее соотношение с этикой теоретической. Прикладная этика не просто использует ресурсы фундаментальной этической теории для каузальной аппликации, но на их базе создает практически новое знание, ориентированное на решение практических задач. Этико-прикладное знание, по определению Бакштановского и Согомонова, проявляется как проектно-ориентированное знание, в котором проект задается ситуацией морального выбора, а выбор осуществляется как специфическое моральное творчество субъекта. Прикладная этика есть наука и искусство морального выбора, в процессе которого происходит конкретизация морали в ипостаси нормативно-ценностной подсистемы общества. Говоря об этико-прикладном знании (в его сопоставлении с фундаментальным знанием), Бакштановский и Согомонов указывают на то, что оно является не сегментом, а иным уровнем развития морального сознания. Фундаментальное этическое знание включает в себя основные принципы морали вообще, тогда как этико-прикладное знание говорит о соотношении этих общих принципов с конкретными моральными решениями, о некоем моральном опыте переживания их связи, который уже потом становится объектом философских рассуждений. В центре внимания прикладной этики поступок находится не с точки зрения его универсальной, заданной общими моральными принципами основы, и не с точки зрения частных обстоятельств, реализованных в неких поведенческих схемах; поступок рассматривается с точки зрения его индивидуального облика, который не может быть просчитан в своих возможных следствиях. Сталкиваясь с той или иной моральной дилеммой, мы не стремимся свести ее к стандарту универсального закона либо поведения в обществе, нам важно учесть все особенности данной конкретной ситуации как единственной (даже если в прошлом мы имели опыт рассмотрения внешне похожей ситуации), уникальной.

Итак, прикладная этика есть особая стадия развития этики, в рамках которой теоретический анализ, общественное мнение и непосредственное принятие морально ответственного решения сливаются воедино, становятся содержанием соответственным образом организованной практики.

Предметом рассмотрения прикладной этики являются дилеммы, или «открытые моральные проблемы», по поводу которых нет едино-

го мнения ни среди специалистов, ни среди широкой публики. Применительно к ним можно говорить об отсутствии морального канона, регулирующего принятие того или иного решения. И сторонники, и противники, например, аборта могут с равным успехом использовать в своей аргументации этические категории. Данные проблемы имеют единичный характер, поэтому найти идеальное (всех устраивающее) решение подобных проблем часто не представляется возможным. Поэтому основной задачей прикладной этики является стимуляция более глубокой общественной рефлексии над проблемами морального выбора; поиск более тонких оснований для принятия того или иного решения, более морально совершенного способа найти выход из сложившейся ситуации; поддержание высокого уровня «человечности» в процессе принятия решений. Конечно, найденное в рамках этико-прикладных изысканий решение не может удовлетворить нравственные притязания абсолютно всех членов общества. Однако в процессе морального поиска оптимального решения каждой дилеммы прикладная этика вовлекает в рефлексии над ней все больше членов общества, повышая тем самым уровень его нравственного самосознания. Также прикладная этика может стать способом снятия противоречий между общественной и индивидуальной моралью или даже средством формирования нового облика морали, который придет на смену той моральной парадигме, которая сейчас претерпевает кризис, симптомы которого мы уже рассмотрели довольно подробно.

Границы представления об искусстве также становятся все более размытыми. Художественное своеобразие и эстетическая ценность уже не играют решающей роли, принадлежность того или иного объекта к миру искусства констатируется художественным сообществом. По мнению Д. Дики, искусство, как и мораль, подверглось институционализации, то есть стало таким же институтом, как наука, политика, бизнес. Соответственно, мы присуждаем объекту статус произведения искусства, исходя не из его эстетических качеств или уникальности, а исходя из того, присвоил ли институт искусств ему тот или иной статус. В рамках концепции Дики, критерии просты: объект должен быть артефактом, признанным экспертами института искусств. Безусловно, экспертами могут стать только люди, имеющие отношение к искусству: сами художники, сотрудники театров и музеев, а также теоретики искусства, эстетики, критики, галеристы и коллекционеры. Проблема в том, что в сфере так называемого художественного сообщества проявляется всё больше людей, для которых важнее коммерческие манипуляции. Во главу угла ставится рыночная стоимость, а художественное своеобразие отодвигается на второй план.

Современный человек уже не способен воспринять природные красоты или произведения искусства неторопливо и сосредоточено. Наш опыт лишился созерцательности. Мы воспринимаем всё «здесь и сейчас». Надо отметить также, что процесс восприятия связывается теперь не с таинством и постижением, а скорее с попыткой получить удовольствие. Современный арт-рынок — это, по сути, развёрнутая коммерческая

структура, которая призвана манипулировать общественным сознанием. Она предлагает свой продукт, на первый взгляд, ориентируясь на вкус «продвинутой» части населения, но, по факту, сама же его и формирует различными способами (завышение цен на произведения искусства, подчёркнутая «особенность» тех или иных работ и т.д.). Арт-рынок в перспективе всегда ориентирован на массовое потребление, на удовлетворение потребностей вкуса среднего потребителя. Потребление того или иного продукта арт-рынка (посещение определённых выставочных залов, вернисажей, кинопоказов, концертных залов) становится важнее непосредственного получения эстетического удовольствия от произведений искусства. Факт посещения какого-то культурного мероприятия становится своего рода фактором, влияющим на статус субъекта, на авторитетность его мнения, то есть своеобразной разновидностью символического капитала. В связи с этим мы готовы довольствоваться поверхностной иронией, дилетантизмом и иллюзорной осмысленностью, свойственной большей части «популярных» произведений современного искусства. Это, а также возможность различных трактовок, зачастую скрывающая отсутствие какого-либо смысла, не способно смутить «потребителя», поскольку он сам нередко оказывается не готов к восприятию чего-то другого, ведь в связи с разными обстоятельствами чувственное восприятие современного человека изменилось.

Вальтер Беньямин обратил внимание на то, что в связи с техническим прогрессом появилась возможность бесконечного тиражирования того или иного произведения искусства, что, в свою очередь, сориентировало восприятие человека по направлению к массовости. Обилие репродукций лишает ту или иную работу своей особенностью. Принимая ту или иную репродукцию, мы тем самым отвергаем для себя её уникальность, лишаем произведение искусства его ауры как «культовой значимости». Подлинник находится в своём пространственно-временном контексте, подразаемавшем, например, использование какого-то определённого материала. Этим он исторически ценен. Тиражируя объект, мы лишаем его ценности, ведь он перестаёт быть для нас недоступным. Мы «приближаем к себе» шедевр, когда получаем возможность хранить в кошельке календарь с его репродукцией, и тем самым лишаем его «сакрального характера», он уже не является частью культа, традиции, воплощённой в конкретно-исторической осязаемой форме.

М. Хоркхаймер и Т. Адорно отметили, что во всех проявлениях культуры наблюдается поразительное единообразие: их культуриндустрия работает по принципу воспроизводства стандартизированной продукции. Все средства массовой информации являют собой единое целое, которое, в свою очередь, есть не что иное, как составная часть воспроизводящей машины. Культуриндустрия лишила искусство своей собственной сферы и включила её в сферу потребления, тем самым стерев границу между «логикой произведения искусства» и «логикой социальной системы». В культуриндустрии нет места стилю, потому что он является всеобщим, то есть отрицается как таковой. Различия внутри этой системы являются иллюзорными, они служат только для удобства потребления. Любая

новинка в рамках культуриндустрии становится просто уловкой, обслуживающей схему производства-потребления. С этим связана тотальность культуриндустрии. Любой талант включён в неё ещё до того, как становится достоянием публики. Попытка бунта в рамках культуриндустрии также решается в пользу машины воспроизводства, становится новым товарным знаком, новой тенденцией, также выставленной на продажу. Тем самым бунт, протест лишаются своей сути и сходят на нет. Любая попытка отклониться от этого конформизма ведёт неизбежно к выходу из всеохватывающего производственного процесса и социокультурной неполноценности.

Таким образом мы видим, что искусство претерпевает процессы тотального изменения, несколько схожие с описанными ранее в связи с эволюцией представлений о морали. Характеризуя эти изменения, исследователи используют аналогичные понятия и делают схожие прогнозы. Однако общей тенденцией является также тот факт, что некоторые теоретики видят в ситуации кризиса традиционных представлений об эстетике почву для рождения принципиально нового понимания прекрасного.

Так, Борис Гройс констатирует не потерю произведением искусства ауры, а возникновение последней. По Беньямину, оригинал имеет ауру в фиксированном контексте, копия же не в состоянии воспроизвести контекст. Гройс же утверждает, что мы можем придать копии новый контекст. И сделать это при помощи нового жанра — инсталляции. На определённое время копия наделяется контекстом в рамках инсталляции: здесь и сейчас. Носителем ауры, таким образом, становится само пространство. Надо сказать, что формула «здесь и сейчас» становится главной в разговоре о современном искусстве: признание художник получает при жизни, содержание произведения является «актуальным», восприятие того или иного произведения длится непродолжительный промежуток времени.

Итак, мы проследили общие тенденции развития этических и эстетических исследований последнего времени. Безусловно, этика и эстетика — совершенно разные направления философского знания, зачастую сильно расходящиеся друг с другом. Однако логика исследования и выводы в рассмотренных нами примерах схожи: констатируются процессы трансформации (в аналогичных понятиях), интерпретируются как явления кризиса традиционного понимания предмета дисциплины, делаются попытки конструирования нового понимания. С чем связано подобное единство мнений? Первое, на что следует обратить внимание, задавшись подобным вопросом, — это многочисленные приставки «пост» и «не», фигурирующие в большинстве определений современной культурной ситуации. Вспоминаются также не менее многочисленные проекты типа «альтернативной истории», направленные на конструирование, по сути, нового образа культурной реальности. Науки о духе подмечают: мир изменился, старые ценности уже не играют конституирующей роли. Речи о культуре в традиционном смысле слова уже не идет. Мы имеем сейчас посткультуру, направленную на потребление

и, соответственно, тиражирование продуктов потребления (важнейшими продуктами такого рода являются нравственные и эстетические ценности). Культура имела героев, убеждения, утопии, в рамках посткультуры возможна только Антиутопия. Мы хорошо владеем понятийным аппаратом культуры, но при этом понимаем, что за этими понятиями уже ничего не стоит. Однако нового понятийного аппарата, пригодного для исследования изменившегося мира, у нас еще нет. В результате, исследуя современную посткультуру, мы конструируем негативные определения, зачастую являющиеся абсурдными. Наглядной иллюстрацией этой тенденции является термин «культуриндустрия», введенный Хоркхаймером и Адорно. Культура, которая стала частью сферы потребления, — это уже отрицание культуры, её смерть. Своей задачей современный исследователь культуры видит зачастую лишь отрицание традиционного понимания (и понятий) культуры, констатацию кризиса. Мы получили новую реальность, с трудом поддающуюся определению. Мы называем ее «нравственным кризисом», «смертью искусства», «концом истории», забывая, что мировая культура переживала не один подобный «кризис» в прошлом (об этом писали, например, Шпенглер, Данилевский). Проблема в том, что ситуация понятийной дезориентации внешне близка к ситуации ценностной пустоты и дискомфорта для большинства людей. Именно это формирует стереотип «кризиса культуры». Однако проблема состоит скорее в том, что мы пытаемся разрешить кризис культуры ее же средствами, иногда нарочно не замечая пустоты используемых нами понятий. В данной ситуации проблема исследовательского мировоззрения является ключевой. Отказаться от установки кризиса мало (призывы к этому уже звучали — например, у М. Фуко в работе «Слова и вещи»). Для эффективного исследования в рамках наук о духе необходимо признать культурную реальность нашего времени самостоятельным, уникальным явлением (а не просто отрицанием старого). Нужно выработать новый понятийный аппарат для работы с ним и увидеть в нем «активную фазу бифуркации — глобального перехода от Культуры (с большой буквы) к чему-то принципиально иному, чего еще не наблюдалось в истории человечества»¹. Данная позиция может стать оптимальной платформой для современных исследований в области этики и эстетики.

¹ Лексикон неонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / под ред. В.В. Бычкова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003.

*Е.Л. Аникеева,
кафедра истории зарубежной философии*

«Гуманизация конца жизни»: биоэтическая концепция Гюго Ван ден Эндена

Гентский философ Г. Ван ден Энден (1938—2007) стоял у истоков бельгийской биоэтики и во многом повлиял на принятие закона об эвтаназии в 2002 году. Его концепция «гуманизации конца жизни» дает описание того, на что личность имеет право, когда жизнь подходит к концу.

Бельгийское законодательство об эвтаназии базируется на двух важнейших основных принципах: права пациента и права врача. Чтобы запросить эвтаназию, пациенту необходимо:

1. быть совершеннолетним;
2. являться носителем неизлечимой болезни, которая приводит к летальному исходу;
3. страдать в физическом или психологическом плане;
4. не иметь возможности излечиться, поскольку медицине на данный момент не известны пути лечения этой болезни.

Требование эвтаназии должно быть осознано и продумано, а также подтверждено неоднократно. Эвтаназия по требованию посторонних лиц не допускается ни при каких условиях. Если заранее известно, что пациент может погрузиться в кому и не будет в состоянии попросить эвтаназию еще раз, то ему следует оповестить о своем желании врача в присутствии двух свидетелей. Это единственное исключение. Во всех других случаях требование эвтаназии должно быть сделано в здравом уме, о чём составляется документ за подписью самого пациента. Далее врач должен получить независимое заключение другого врача, чтобы подтвердить летальный исход болезни пациента. Получить право на эвтаназию можно только после того, как второй врач письменно подтвердит свое заключение.

По ряду причин врач имеет право отказать пациенту в эвтаназии. Например, когда он не убежден в искренности данного желания, не согласен по моральным основаниям или не может переступить через себя и ввести летальную дозу лекарства. При отказе врач должен написать со-

ответствующее заявление и передать историю болезни пациента другому врачу, которого выбрал сам пациент или его доверенное лицо.

Если пациент страдает неизлечимой болезнью, которая не обязательно приведет к летальному исходу (например, рассеянный склероз), то для принятия решения по вопросу эвтаназии необходимо мнение третьего врача, который, желательно, должен быть специалистом по данному заболеванию. После этого даётся месяц на раздумья. С точки зрения Ван ден Эндена, последнее условие слишком жестокое, особенно если болезнь вызывает тяжелые последствия, однако он признает необходимость в этом периоде на раздумья, так как иначе протестов против эвтаназии для нетерминальных больных было бы больше.

После всех этих процедур документы пациента отправляют в государственную комиссию (Federate Evaluatie en Controle Commissie Euthanasie), в которую входят 16 человек (медики, юристы, этики). Они назначены для проверки законности действий врача.

Особую актуальность данная проблематика получила в связи с так называемым «демографическим старением» западного населения: старение, со всеми присущими ему осложнениями, растягивается на достаточно длительный срок, поэтому в современном обществе данному периоду человеческой жизни уделяется повышенное внимание. Весь этот временной отрывок можно условно назвать «концом жизни», так как он ассоциируется с конечностью существования, немощью, болезнью и, в итоге, смертью.

Другой немаловажный факт, который привлекает пристальное внимание к проблеме эвтаназии, связан с развитием современных технологий в области медицины. Создается впечатление, что биологическое существование человека по его желанию можно продлить на неопределенно долгое время, не обращая особого внимания на состояние самой жизни. В этом плане неизбежно происходит смещение акцентов гуманистической мысли с продолжительности жизни на её качество.

Еще одним фактором является бессилие медицины против некоторых заболеваний, например, онкологических, невропатологических и т.д., при которых не только продолжительность, но и качество жизни постепенно сходят на нет. Помимо этого большую роль играет фактор изменения отношения к страданию. Общество, в котором мы живем, традиционно основывалось на сакрализации страдания. Однако в последнее время, в связи с развитием высоких технологий, толерантность по отношению к боли, к страданию резко снижается. Осмысление неизбежности страдания приводит к тому, что рациональная личность все меньше и меньше переносит данное состояние. Либерализация общества также во многом влияет на необходимость человека распоряжаться не только своим голосом, жизнью и телом, но и моментом, когда он покинет эту жизнь.

В сложившейся общественной гуманистической доктрине все в большей мере исходят из этической предпосылки, что биологическая жизнь человека сама по себе не столь ценна, как жизнь осознанная. Поэтому, в некоторой степени, можно сказать, что с определенного момента мы приходим к понятию «постличности», когда имеем в виду людей, которые до

такой степени деградировали в своем сознании, что мы уже не осознаем их как ответственную, дееспособную личность.

Все вышеупомянутые факторы приводят к тому, что конец жизни человека впервые в истории рассматривается как особая проблематика.

Средства гуманизации конца жизни

Какими средствами обладает современное общество, для того чтобы сделать конец жизни более выносимым, достойным и спокойным?

Во-первых, это право *отказа от лечения*. Возможно, лечение продлит пациенту жизнь, но качество подобной жизни может быть поставлено им под сомнение. Пациенту важно осознавать, что он может отказаться от уже начатого лечения в случае, если оно ему не подходит по какой-либо причине. Большинство процедур требуют так называемого «информированного согласия» (informed consent), но во многих ситуациях медики исходят из принципа согласия по умолчанию. Иными словами, подразумевается, что пациент одобряет всякую процедуру, если нет его ярко выраженного протеста против лечения. Однако постепенно приходит осознание, что как раз в большинстве случаев должен действовать обратный принцип: «Нет, если не дано согласие». Примером обратного и, очевидно, бесчеловечного отношения может быть случай, когда восьмидесятидвухлетней женщине в последней стадии рака ампутировали ногу, чтобы продлить ее жизнь.

Многие люди до сих пор не знают, что они имеют право отказаться от лечения. В патерналистской модели отношений между пациентом и врачом почти все воспринимают совет врача как обязательное требование. Это означает, что как в прессе, так и в образовании необходимо объяснять право отказа от лечения: человек не должен страдать, если для этого нет причины.

Во-вторых, существует так называемая *«камуфлированная эвтаназия»*. Эта процедура применяется в основном по отношению к неизлечимо больным пациентам. Они получают достаточно большую дозу обезболивающего, чтобы побороть боль. Но последствием этой дозы является сокращение жизни. Как известно, Папа Римский Пий XII признал оправданным проведение такой процедуры. Он исходил из рассуждения Фомы Аквинского о том, что моральный статус действия должен рассматриваться с точки зрения его первичной интенции, т.е. основного, первоначального мотива. В данном случае первичная интенция — снижение боли. Следует также вспомнить, что в клятву Гиппократата, помимо обещания борьбы со смертью и стремления к улучшению здоровья больного, также включается обещание борьбы с болью — пациент не должен страдать. Если первичная интенция — убрать боль, то данная процедура допустима. Если это лечение повлечет за собой смерть, то можно достаточно грубо, но вполне уместно, назвать летальный исход побочным эффектом, ведь это не было первичной интенцией лечения. Тем не менее, во многих медицинских учреждениях до сих пор существует неписанное правило, что количество обезболивающих не должно превышать определенной нормы.

Конечно же, эта процедура возможна только при согласии пациента. Зачастую смертельную дозу морфина вводят больному без его согласия, так как лечащий врач исходит из «блага» страдающего человека. Это недопустимо. Единственным исключением может быть только полная деградация человека до такого состояния, что он уже не в силах дать свое согласие.

В-третьих, можно назвать *паллиативное лечение*, которое возникло в Англии благодаря усилиям Сесили Саундерс. Данное лечение разработано для пациентов, у которых нет надежды вылечиться, то есть нет известной панацеи. О таких людях стоит заботиться уже не в стерильной уютной палате, а дома или в особом отделении больницы. Цель данной заботы заключается в снижении боли, в духовной, психологической и социальной поддержке (борьба с одиночеством). Фактически это лечение повторяет тот порядок событий, который был привычен в первобытном обществе.

И, наконец, существует *помощь при суициде*. В данном случае это означает, что пациенту дается средство, которое сделает конец его жизни более выносимым и менее унижительным. Вопрос сводится к следующему: есть ли разница между физическим страданием и страданием, вызванным одиночеством человека, который, условно говоря, устал от жизни? Речь идет, например, о людях 88-летнего возраста, которые не видят в дальнейшем существовании смысла, цели и перспективы. Эти люди фактически ждут собственной смерти. Дать таким людям возможность выбора — вполне этически обосновано. Однако это никак не вписывается в рамки юридических законов.

Если признавать право терминальных больных выбирать способ ухода из этого мира, то почему — задаёт вопрос Ван ден Энден — не давать другим людям такого права? Не является ли такое положение дел чистой дискриминацией? Неужели человек, страдающий в духовном плане, обязан долго ждать смерти? С развитием современной медицины 95 % всей физической боли можно свести на нет, если постараться. Однако психическое страдание почему-то в расчет не берется. С каждым днём страдания человека от психической травмы кажутся всё более невыносимыми, а смерть, несущая избавление от муки, всё более желанной и отдалённой. Получается, что у таких людей нет права выбора достойного ухода.

Но как мы можем найти грань между этими двумя крайностями? Что можно назвать непереносимым, чрезмерным психическим страданием, а что — весьма терпимым духовным переживанием? Например, двадцатилетняя девушка просит дать ей возможность безболезненно уйти из жизни, так как ее душевная боль, после того как ее бросил жених, нестерпима. Кто в таком случае согласится, что помощь в суициде будет морально оправданной? Однако не все случаи столь очевидны. Как отреагировать на просьбу сорокалетнего мужчины, который потерял всю свою семью — жену и троих детей — в автокатастрофе? Разве его боль не является причиной попросить содействия медицины в самоубийстве? Врачу, в свою очередь, предстоит принять сложное моральное решение в вопросе, на

который не распространяется его компетенция. Но на кого в таких сложных обстоятельствах можно возложить роль судьи? И кто возьмёт на себя ответственность за позволение оказать помощь при самоубийстве вполне здорового человека?

В западной мысли эту проблематику часто сравнивают с проблемным полем, существующим вокруг смертной казни. Сходным контекстом можно считать опасение, что и там, и там могут быть лишены жизни невинные люди. Наверное, нет единого критерия, с которым могли бы согласиться все. Тем не менее, это не исключает поиска решения для тех случаев, когда речь идёт не о физической, а о непереносимой душевной боли.

Ван ден Энден считает, что с этической точки зрения нет разницы между помощью при самоубийстве и эвтаназией: и в том, и в другом случае человек нуждается в помощи врача для уменьшения своего страдания. Самоубийство не является уголовно наказуемым деянием, следовательно, логично было бы предположить, что помощь человеку с суицидальными тенденциями тоже не должна считаться незаконной. Но в действующем законодательстве бездействие и помощь при суициде все-таки уголовно наказуемы. Тогда почему же исключение делается для медика, осуществляющего эвтаназию? Сама процедура проводится следующим образом. Пациенту дается специальный напиток, после принятия которого он впадает в состояние, похожее на кому. Далее врач вводит шприцом смертельную дозу лекарства. Представим, что пациент сам мог бы принять это средство. Получается, врач не сам прекратил жизнь больного, а лишь передал ему инструмент для этого, т.е. способствовал самоубийству. Тем не менее, в законодательстве данный вид помощи также называется эвтаназией, а не помощью при суициде, которой, по сути, она является.

Философские аспекты эвтаназии

В русле либеральной аргументации существует позиция, что человек имеет законное и морально несомненное право управлять своей жизнью и своим телом. Санкционируя эвтаназию, мы переносим это право еще и на решение о собственной смерти. Более того, право касается распоряжения моментом, местом и способом ухода из жизни. Философским и этическим базисом для указанного права служит известный принцип, что нас никто не спрашивал, хотели мы появляться на этом свете или нет. Жизнь, с которой мы сталкиваемся, — это баланс между удовлетворением и фрустрациями, между желанием и отвращением, удачей и провалом. Пока этот баланс хотя бы немного более позитивен, нежели негативен, пока больше удач, чем неудач, многие осознают жизнь как благо. Как только в жизни начинается чёрная полоса, то появляются и множатся отвращения и обиды. В отличие от животных, которые не думают о самоубийстве, человек способен перейти грань между жизнью и смертью с мыслью: меня никто не спрашивал, хочу ли я жить, и теперь моя очередь доказать, что я, как свободное существо, могу сделать выбор в отношении собственного существования.

Нельзя отрицать, даже в русле традиционной аргументации, что человек имеет право на жизнь, однако никто не может заставить его жить, так как у человека нет такого обязательства ни перед кем. Традиционно существует, условно говоря, некий общественный договор, в котором было принято решение, что нельзя отнимать жизнь у человека против его воли («Не убий!»). Но жить — это не долг, и в этом заключается одна из основных идей современного гуманизма. Это «всего лишь» право, и, соответственно, как с каждым правом, мы выбираем, хотим ли мы пользоваться им или нет.

Ван ден Энден критикует всех крайних, экстремальных противников эвтаназии, которые фактически говорят, что человек должен страдать, поскольку они так **считают**. К этому выводу он приходит после аргументированного обвинения, что его оппоненты не могут ничего другого предложить, кроме передозировки морфина или паллиативного лечения. Но даже самое лучшее паллиативное лечение не всегда делает конец жизни более терпимым, спокойным, выносимым. Такое лечение не всегда придает жизни цель, смысл или ценность. И таким людям нет другого выбора, кроме как страдать.

Иногда можно услышать другой аргумент: «Если ты хочешь умереть, то делай это сам; ты не имеешь права просить помощи у третьего лица». Согласно Ван ден Эндену, самоубийство морально предпочтительнее эвтаназии, потому что тот, кто может (физически и духовно) забрать собственную жизнь, должен сделать это сам. Тем самым он показывает внешнему миру, что жизнь — это право, а самоубийство — поступок, проистекающий из свободной воли. Но для того, чтобы суицид сделать быстрым, безболезненным и достойным, требуются такие навыки, которыми среднестатистический пациент не владеет. Если человек хочет покинуть жизнь, то надо помочь ему сделать это наиболее гуманным путем, с целенаправленной психологической помощью и средством, которое не нарушит его личное достоинство, не будет мешать его стремлению. Помощь врача в данном случае — это не помощь при убийстве. Это действие, которое врач должен сделать, потому что его пациент принял такое решение.

Следует отметить, что понятие «самоубийство» не совсем корректно. Смысл слова «убийство» подразумевает другого человека, которого против его воли лишают жизни, и по мотивам, известным лишь преступнику. Когда речь идет о суициде, то по определению нет ни преступника-убийцы, ни жертвы преступления. Его нельзя назвать убийством, так как решение покинуть жизнь принимается личностью добровольно, а сам уход из жизни — желаем.

Мы не можем игнорировать факты: существуют люди, которые не могут, не хотят продолжать жизнь, и большая их часть делает выбор в пользу прекращения жизни. Это их личный выбор, его следует уважать. Следовательно, вопрос не заключается в том, выступаем ли мы за суицид или против. Вопрос, скорее, должен звучать по-другому: можно ли гуманизировать конец жизни, либо мы оставим все как есть?

Какие проблемы неизбежно появляются, если принять данную логику рассуждения? Во-первых, Ван ден Энден указывает на возрастные

ограничения. Разумеется, решение о прекращении собственной жизни может принять только полностью дееспособный человек. Автор ссылается для этого на законодательство в Нидерландах, где 16—17-летние пациенты рассматриваются как совершеннолетние, а у детей 12—16 лет обязаны спросить их пожелания, но должны в конечном итоге руководствоваться решением родителей. Но надо иметь в виду, что дети, страдающие онкологическими заболеваниями, вполне осознают свое положение. Они вынуждены слишком быстро повзрослеть, и не считаться с этим, игнорируя их мнение, нельзя.

Во-вторых, как быть в тех случаях, когда больной частично или полностью недееспособен? Например, впал в кому до того, как смог высказать свои пожелания эвтаназии, или когда само лечение влияет на здравый смысл людей? А имеют ли право на прекращение жизни люди с психическими отклонениями, слабоумные? Постепенное помутнение сознания — это тоже деградация личности, а значит, и жизни. Ван ден Энден считает, что каждый человек, способный высказать свою волю, может влиять на конец своего существования. В случае, когда он не может изъявить свою волю и не успел заранее написать документ, то какие варианты возможны? Следует на ранних стадиях заболевания поставить человека перед необходимостью выбора дальнейшего пути. Например, он может составить документ, где выскажет своё решение на случай, когда он не будет больше в силах общаться с другими людьми, перестанет осознавать свое „я“, уже не сможет воспринимать и перерабатывать информацию. Такое изъявление воли должно не только соблюдаться при деменции, но и в других случаях, когда постепенно наступает помутнение сознания, деградация личности, страдание.

Ван ден Энден предлагает ввести обязательное составление указанного документа после достижения совершеннолетия, где оговаривались бы все ситуации, связанные с ухудшением состояния здоровья: кома, помутнение рассудка, реанимация, потеря способности передвигаться без посторонней помощи и т.д. Можно пойти дальше и внести туда пожелания личного характера: отдать тело после смерти для научных исследований, желание быть похороненным или кремированным, что делать с прахом и др. Создание такого документа даёт возможность освободить близких от принятия сложных решений, а также в полном объёме реализовать своё право на владение и распоряжение жизнью и смертью.

Литература:

1. *Van den Enden I.* Op het scherp van de rede. Veertig jaar kritisch denken. Antwerpen-Apeldoorn: Garant, 2003.
2. *Van den Enden H.* Palliatieve zorg en/of euthanasie (het conservatief offensief tegen vrijwillige miide dood). RUG, 1994.
3. Сайт «Recht op waardig sterven» («Право на достойную смерть»). Режим доступа: <http://www.rws.be>.

А.И. Беспалов,
кафедра философии естественных факультетов

К методологии истолкования мифов

Мифологическое *in*оуу

Отправной точкой и общим пафосом большинства претендующих на оригинальность попыток осмысления мифа служит указание на его недооценку теми, кто берется судить о мифе с рационалистической, объективно-научной позиции в духе эпохи Просвещения. Высокомерие просвещенного критика, якобы бесконечно далеко ушедшего от всех первобытных иллюзий и самой формы примитивного мифологического мышления, подвергается развенчанию самыми разнообразными, подчас вполне радикальными способами.

Так, Р. Барг в «Мифологиях» продемонстрировал, что и сегодня, с интересом листая рекламный буклет или исполняя ритуал чтения утренней газеты, миллионы вполне образованных граждан погружаются в водоворот мифических образов и смыслов, по отношению к которым трезвая дистанцированность отнюдь не гарантирована даже дипломированному интеллектуалу. Как известно, еще более решительно против просвещенческой иллюзии освобождения от мифа выступали М. Хоркхаймер и Т. Адорно, доказывая, что «подобно тому как мифами уже осуществляется просвещение, Просвещение с каждым своим шагом втягивается все глубже и глубже в мифологию»¹. Наконец, у А.Ф. Лосева мифичность служит основной характеристикой «живого человеческого опыта», потому как миф «есть не что иное, как только общее, простейшее, до-рефлексивное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами»².

¹ Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. М; СПб., 1997. С. 25.

² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 92. См.: Там же. С. 102: «По-моему, даже всякая неодоушевленная вещь или явление, если их брать как предметы не абстрактно-изолированные, но как предметы живого человеческого опыта, *обязательно суть мифы*. Все вещи нашего обыденного опыта — мифичны; и от того, что обычно называют мифом, они отличаются, может быть, только несколько меньшей яркостью и меньшим интересом».

Эти и подобные им указания на более или менее сильную обусловленность нашего мышления мифическим стремятся представить неадекватным сугубо рационалистический подход, при котором миф объявляется либо продуктом произвольной поэтической фантазии, либо примитивным вымыслом, искажающим реальность, если не намеренно, то по причине отсутствия в культуре развитых научных методов постижения действительности. Заостряя позицию, можно сказать: лишая миф какой бы то ни было истинности, мы лишаем себя возможности понять его и делаемся не способными вычленив мифологические компоненты своего собственного мировоззрения, без чего претензии на свободное отношение к мифу просто смешны.

Таким образом, для *мифологии* в собственном смысле этого слова — как науки или учения о мифе — способность ставить миф под сомнение оказывается не началом, а завершением. Быть свободным от мифического — не естественная способность мышления, а некая правоспособность, которая обретается лишь после того, как нам станет ясен смысл мифа, условием чего, в свою очередь, является признание его права на истинность. Более того, совсем не обязательно, что, обретя право на сомнение в мифе как бы в награду за служение его смыслу, мы захотим этим правом воспользоваться. Быть может, после того как миф станет понятным, мы откроем для себя его непреходящую ценность, с которой уже не пожелаем расстаться.

Похоже, что мифология является особой, некартезианской наукой, которая видит залог своего успеха в том, чтобы избегать сомнения. В ней даже можно обнаружить своего рода мифологические тропы, которые, в противоположность тропам скептическим, обучают не воздержанию от суждения, но воздержанию от сомнения.

В общем и целом, мифологическое *кляпц* может осуществляться двумя способами.

Первый из них представлен и обоснован Шеллингом и, пожалуй, в предельной форме реализован Лосевым. Исходная установка мифолога в этом случае предполагает запрещение рассматривать миф как фикцию или целиком произвольную выдумку. Для Шеллинга данный шаг необходим в силу того, что миф, будучи способом постижения реальности (т.е. одним из видов «философии» в широком смысле), поэтичен лишь по форме, но не по содержанию (хотя первая, как он признает, здесь изначально срослась со вторым). Значит, и постижение самого мифа не может абсолютно отказывать ему в какой-либо мере соответствия реальному. Помимо этого, что для Шеллинга еще более важно, процесс возникновения мифов неотделим от истории возникновения народов как неких доктринальных сообществ, т.е. таких сообществ, которые утверждают и поддерживают свое единство через признание определенного набора общих для их членов представлений о мире.

«Мифологические представления, — пишет Шеллинг, — какие возникают вместе с возникновением самих народов, определяют их начальное бытие, — они *должны были* разумеется как истина, и притом как вся, как полная правда, и сообразно с тем как учение о Богах; нам же надлежит объяснить, как могли возникать такие представления»¹.

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 214.

На свой лад ему вторит А.Ф. Лосев: «Нельзя противоположность мифологии [у Лосева это слово обозначает просто сами мифы, мифический дискурс, а не учение о мифах—А.Б./ и науки доводить до такого абсурда, что мифологии не свойственна ровно никакая истинность или по крайней мере закономерность»¹; ведь «для мифического сознания как такового миф вовсе не есть ни сказочное бытие, ни даже просто трансцендентное. Это — самое реальное и живое, самое непосредственное и даже чувственное бытие»².

Второй вариант мифологического *Блох* отнюдь не призывает доверять мифам и даже, наоборот, требует относиться к ним критически. Но, тем не менее, он ставит под сомнение саму нашу способность сомневаться в мифе — по крайней мере, сомневаться столь решительно и легко, как это представляется просвещенному обывателю. «Миф, — признается Р. Барт, — обладает императивностью оклика: исходя из некоторого исторического понятия, а непосредственным образом возникая из текущих обстоятельств, он обращен *ко мне*; ко мне он развернут, я испытываю на себе его интенциональную силу, он требует от меня признать его всезахватывающую двойственность»³.

Так же и в «Диалектике Просвещения» Хоркхаймер и Адорно принимают немало усилий, дабы показать, как, перенимая весь материал мифов с целью их развенчания, сам «судия подпадает под чары мифов». Мифы продолжают действовать в нашем сознании ровно в той степени, в какой мы по-прежнему испытываем страх перед истиной и потакаем своим конформистским наклонностям⁴.

Мифологическое *Бжох* в его втором варианте отличается и от картезианской процедуры, объявляющей ложными подвергаемые сомнению предметы, и от феноменологического «заклечения в скобки», предполагающего лишение значимости, «выключение» разбираемого тезиса, перевод его «в состояние бездействия». Дело в том, что для исследователя миф всегда уже предстает как нечто сомнительное. Вначале встречаются лишь с *древними* мифами. Здесь «древность» — одно из имен экзотического, т.е. далекого и необычного, не вписывающегося в привычные рамки моего мировоззрения. Миф — это всегда дискурс Другого. Что не вызывает сомнений, что близко, понятно, «разумно» или хотя бы просто правдоподобно, то представляет собой все, что угодно: от банальной житейской истины до смелой научной гипотезы — все это я мог бы утверждать от своего лица. Но не таков миф, по отношению к которому я могу вообразить себя лишь слушателем либо удивленным пересказчиком и никогда — повествователем, говорящим всерьез. Идентифицировать современный миф можно лишь по аналогии с мифом древним как его образцом. Отыскать мифическое в современном (т.е. как нельзя более близком мне) можно лишь после того, как на примере очевидного

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 54—55.

² Там же. С. 57.

³ Барт Р. Мифологии. М., 2000. С. 249—250.

⁴ См. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. М.; СПб., 1997. С. 11, 25, 54.

мифа выявлены его сущностные черты или определены его структура и функция. Уловив воздействие мифа и разгадав, каким образом оно производится, я опознаю мифический компонент своего собственного мировоззрения. Выявив смысл очевидного мифа, я научусь распознавать мифы неочевидные, разоблачу того Другого, который столь успешно притворялся мной.

Мифолог не может вслед за Декартом на первом же шаге объявлять свой предмет ложным, ибо тем самым он попросту разрешит сомнение, вызываемое мифом, в пользу отрицательного суждения; исследование даже не сможет начаться. Мало чем помогает в истолковании мифа и гуссерлевское *spouji*, поскольку миф как экзотическое и так уже «заключен в скобки», лишен значимости в качестве действительного. Заключив миф в двойные скобки, я только еще сильнее подчеркну его странность, и самое большее, что мне останется, — расписаться под этой чертой в моем удвоенном изумлении перед лицом чего-то, безнадежно ускользающего от понимания.

Сомнение в сомнительности мифа, которое служит началом мифологии, не есть ни простое усугубление сомнения, ни снятие его посредством отрицания отрицания. Мифолог отнюдь не начинает верить в миф. Этим он опять (как и при картезианском сомнении) исключил бы странное мифическое из мифа и утратил бы предмет исследования. Мифолог принимает на веру, что в миф верит Другой. Именно этого и требует метод Шеллинга и Лосева. Однако в их варианте воздержания от сомнения я по-прежнему исключаю себя из области действия мифа. Таким способом я в лучшем случае могу прояснить его структуру, вопрос же о том, как или почему в это можно поверить, остается неразрешимой загадкой. Я по-прежнему не способен уловить, что придает императивность мифическому оклику, на который почему-то реагирует Другой, и, даже отыскав структуры древнего мифа в современности, я не буду отдавать себе отчета в том, каким образом миф обретает надо мной власть и что я могу сделать для своего освобождения.

Сомнение в своей способности сомневаться предполагает не только принятие на веру того, что миф в принципе может быть истинным для кого-то, но и признание того, что миф именно в том виде, в каком он представлен здесь и сейчас, может быть истинным и для меня. Мифолог избавляется от сомнения не путем перечеркивания или диалектического снятия, а за счет, так сказать, перенаправления его вектора. Если в «естественной установке» при встрече с мифом этот вектор был направлен от меня к Другому («Неужели Ты веришь в этот миф?!»), то теперь вектор не то чтобы разворачивается в обратном направлении (от Другого ко мне: «Неужели я не верю в твой миф?!»), но, по-прежнему указывая на Другого, исходит уже не от меня, а от третьего лица, предположительно сомневающегося («Неужели Он не верит в твой миф?!»). Передоверив сомнение третьему лицу, я занимаю нейтральную позицию с некоторым перевесом в пользу Другого. Ни заявляя о своем согласии с мифом, ни отрицая его, я лишь выражаю сомнение в том, что третье лицо (Он) может не верить.

Подобное воздержание от сомнения путем его отстранения, как бы выключения себя из спора, предполагает нечто большее, чем простую терпимость по отношению к Другому. Толерантность проявляют уже Шеллинг и Лосев. Другому дозволяется верить в миф, испытывать его воздействие, но сам мифолог все еще высокомерно ограждает себя от воздействия мифа стеной «своего собственного мировоззрения» или непреодолимым разрывом во времени между древностью и днем сегодняшним. Полное же мифологическое *гнозис* требует своего рода уважения к мифу, которое, по аналогии с кантовским уважением к моральному закону, может быть определено как сознание свободного подчинения смыслу мифа. Проще говоря, это готовность *прислушаться* к мифу как дискурсу Другого, дабы расслышать в нем то, что обычно ускользает от восприятия в силу разделяющей нас временной и географической дистанции, языковых различий и привычек мышления.

Итак, мифология, учение о мифе, начинается не с сомнения и не с веры, а с того уважения исследователя к своему предмету, которое следует обозначить простым словом «интерес». Когда К. Леви-Строс сетует, что «с какой бы точки зрения мифы ни рассматривались, их всегда сводят или к беспочвенной игре воображения, или к примитивной форме философских спекуляций»¹, он упрекает своих предшественников в том, что они, в сущности, не интересуются мифами.

Может ли вызвать подлинный интерес безудержная игра фантазии, граничащая с бредом? На это способен каждый: стоит только усыпить свой разум, и он породит мириады чудовищ. Почему же мы должны предпочитать бред древнего грека или южноамериканского индейца своему собственному? Если же миф — это первобытная форма науки и философии, преодоленная последующими прогрессивными формами знания, то по-настоящему ценить его могут лишь чудаковатые любители древностей. Для всех остальных это не более чем музейный артефакт, который должен быть описан, классифицирован и помещен под стекло, дабы, созерцая его довольно грубые очертания и несовершенное устройство, мы могли тешить себя двойственным чувством собственного превосходства и почтительной благодарности по отношению к нашим далеким предкам.

Лишь предположив, что и сейчас в мифах может содержаться нечто большее, Леви-Стросу удается это большее отыскать. Обнаруживается, что даже не будучи изложением исторических фактов, миф отнюдь не является бесосновательным и беспорядочным нагромождением причудливых образов и абсурдных ситуаций. Анализируя, например, миф об Эдипе, Леви-Строс демонстрирует, что основанием этой знаменитой истории выступает архаичный конфликт между идеей автохтонности человека и мыслью о том, что каждый из нас рожден от союза мужчины и женщины. И именно миф об Эдипе выступает логическим инструментом для перехода к абстрактной философской формулировке данной проблемы в виде вопроса: подобное рождается подобным или чем-то другим?² Леви-Строс с полным правом называет мифы «логическими инструментами», по-

¹ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001. С. 214.

² См.: Там же. С. 226.

сколько ему удастся выявить в них жесткую, неумолимо повторяющуюся логическую структуру, оперирующую рядами противопоставлений и медиаторов в лице персонажей-трикстеров, призванных эти противопоставления снимать.

Кроме того, Леви-Строс настаивает на том, что миф не примитивен, его нельзя считать навсегда ушедшим в прошлое и целиком снятым явлением культуры. Причина этого не только в том, что поднимаемые в мифах вопросы относятся к разряду вечных, но и в том, что способы их решения продолжают воспроизводиться на протяжении всей истории человечества вплоть до наших дней. Так, фрейдова концепция эдипова комплекса может быть рассмотрена наряду с текстом Софокла как один из вариантов все того же мифа. Ведь и проблема Фрейда приводит к вопросу: как двое могут породить одного?¹

Подводя итог своим размышлениям о структуре мифа, Леви-Строс выдвигает гипотезу о том, что в культуре в целом мифы служат логическими моделями для разрешения противоречий. При этом «логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная, и, в сущности, мало чем от нее отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу»².

Однако в «Структурной антропологии» Леви-Строс считает свои выводы об отношениях между мифом и наукой далеко не окончательными. В тот момент, когда он, кажется, уже готов поместить миф в один ряд с такими инструментами разрешения противоречий, как наука и философия, его формулировки делаются крайне осторожными, так что читателя охватывает нарастающая неуверенность.

С чем она связана? По-прежнему ли здесь играет свою роль экзотичность мифа, проявляющаяся тем сильнее, когда его впрямую ставят на одну доску с наукой? А, может быть, наоборот, прислушавшись к мифу, мы услышали нечто такое, после чего возвращение к прежним научным сомнениям и снобизму было бы для нас желанным спасением от излишней близости мифа? Пожалуй, она вызывает в нас беспокойство, которое не упраздняется сознанием возможности выбирать между мифом и наукой. Не связано ли наше замешательство с тем, что этот выбор не только не равноценен, но и не определен: как если бы, видя все преимущества одной из альтернатив, я вдруг почувствовал склонность избрать другую?

В подобной ситуации инстинкт самосохранения и остатки здравого смысла побуждают воздержаться от суждения и усомниться в том, что сама дилемма очерчена правильно. Миф или наука? — Имеет ли смысл подобный вопрос?

От мифологии к патологии

В главе XI «Структурной антропологии» Леви-Строс дважды указывает на то, что целью мифа является разрешение противоречий. Первый раз он делает это, объясняя функцию трикстера (плута, обманщи-

¹ См.: Там же. С. 227.

² Там же. С. 241—242.

ка) в качестве медиатора. В этом случае прямо утверждается, что «миф обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию — медиации»¹. Во второй раз данная мысль выражается частью фразы из рассуждения о «слоистой» структуре мифов и в этом случае вводится в высшей степени осмотрительно: «Если справедливо предположение, что цель мифа — дать логическую модель для разрешения некоего противоречия (что невозможно, если противоречие реально) <...>»². Здесь Леви-Строс не скрывает своих сомнений, во-первых, в том, что миф вообще призван разрешать какие-либо противоречия, и, во-вторых, в том, что он имеет дело с противоречиями реальными, а не логическими, «только лишь мыслимыми», то есть в некотором роде фиктивными.

Оставляя пока в стороне вопрос о фиктивном характере противоречий в мифе, рискну утверждать, что для первого рода сомнений у Леви-Строса имеются самые серьезные основания. Его собственное истолкование истории Эдипа показывает, что миф отнюдь не разрешает и даже не стремится разрешить выведенное в нем противоречие. Если следовать логике Леви-Строса, то центральный персонаж фиванского цикла Эдип должен служить медиатором, благодаря которому снимается оппозиция между идеями автохтонности человека и его происхождения от союза мужчины и женщины. Узнав о том, что он стал убийцей своего отца и женился на собственной матери, Эдип впадает в отчаянную скорбь, переходящую в подлинное неистовство. Тем самым он признает себя преступником и демонстрирует то, что Леви-Строс назвал «переоценкой родственных отношений». Более того, Эдип сам подвергает себя страшному наказанию, чем вроде бы однозначно решает проблему, поднятую мифом: посягнувший на отца и мать достоин самой суровой кары, ибо своей жизнью он обязан им, а не себе самому. Ужас и парадокс заключаются в том, что нанесенное самому себе увечье маркирует Эдипа знаком, который в интерпретации Леви-Строса соотносится с идеей автохтонного происхождения человека. Эдип, казалось бы, признает себя происходящим от отца и матери, но своим жестом выражает прямо противоположное. Подвергая себя наказанию, он в то же время объявляет себя невиновным. Это подобно тому, как если бы машина из рассказа Кафки «В исправительной колонии» вырезала на теле подвергаемого экзекуции оправдательный приговор.

В аналогичную цепочку означающих, а точнее, в своего рода символический круг, вписывается и судьба легендарного основателя Фив Кадма. В начале мифа герой расправляется со змеем, посвященным Аресу, — этим он как бы перечеркивает хтонический символ. В конце же, скорбя об утрате дочерей и внука, Кадм признается, что, если он прогневил богов, то лучше было бы ему самому с самого начала обратиться в змея. Боги отвечают на такую молитву и превращают в змеев и Кадма, и его жену Гармонию. Наконец, Антигона, вопреки запрету Креонта воздавшая последние почести своему брату Полинику (переоценка родственных отно-

¹ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М, 2001. С. 235.

² Там же. С. 241.

шений), приговорена к погребению заживо, что превращает ее в хтонический символ.

Не получается ли так, что медиаторы, подобные Кадму, Эдипу и Антигоне, отнюдь не разрешают, а, напротив, усиливают, обостряют и даже едва ли не впервые выявляют противоречия, которые остаются скрытыми до своего воплощения в судьбах мифических героев?

В ответ приходит на ум вполне очевидный довод, что миф, конечно, не дает однозначного решения в пользу одной из сторон противоречия, однако последнее разрешается в нем путем диалектического снятия. В судьбах мифических героев подвиги и преступления столь тесно переплетены друг с другом, что резко отделить их подчас не представляется возможным. Жизнь героя, взятая как целое, является наглядным воплощением гегелевского снятого противоречия, в котором, при желании, не трудно обнаружить все три неперемennых аспекта: отрицание, сохранение и возвышение.

Образ того же Эдипа может быть рассмотрен сквозь призму фигуры несчастного сознания из «Феноменологии духа». Подобное истолкование вполне согласуется и с интерпретацией Леви-Строса, поскольку выявленная им оппозиция между автохтонностью и происхождением от мужчины и женщины в более отвлеченном выражении сводится к проблеме конституции субъекта с ее оппозицией между самоопределением и определением через иное (автономия/гетерономия). Даже если брать самый очевидный смысл истории об Эдипе, а именно: диалектику преступления и наказания, — кстати сказать, этот смысл присутствует едва ли не во всех греческих мифах, — то как раз на таком «поверхностном» уровне работа снятия обретает наиболее определенные черты.

Муки, посылаемые герою в наказание за совершенное им преступление, будучи отрицанием отрицания, в то же время содержат в себе и момент сохранения, поскольку не делают преступника вновь невинным, но позволяют искупить свою вину. Они именно *снимают* вину в диалектическом смысле: понесший наказание — это не невинный, но уже и не только преступник; «преступник» не есть последнее и окончательное определение того, кто наказан. Непосредственно переживаемые муки или их следы: увечье Эдипа, клеймо каторжника, современная справка об освобождении — все это знаки, посредством которых некто может быть обозначен как «более не осуждаемый за совершенное им преступление». Наказание парадоксальным образом и сохраняет вину, и возвращает невинность. Для преступника единственный способ вновь жить так, как если бы он преступником не был, заключается в том, чтобы пройти через страдание.

В свою очередь, момент возвышения иногда проявляется в том, что герой мифа переходит в принципиально иное качество: Геракл возносится на Олимп, Эдип обретает мудрость и становится хранителем некой божественной тайны, скиталец Одиссей обретает покой на Итаке. Однако главным образом герой возвышается постольку, поскольку остается в памяти потомков, а его жизнь из простой последовательности событий превращается в составную часть общего опыта долгой че-

реды поколений, передающих историю этой жизни из уст в уста. В таком качестве судьба героя приобретает значение, выходящее далеко за рамки его собственного существования, и становится определяющим моментом жизни многих, а в конечном итоге — всех, если в духе греков очерчивать этим словом круг причастных культуре, в отличие от варваров, ей чуждых.

Подобные вполне тривиальные соображения позволяют подчеркнуть одно чрезвычайно важное обстоятельство: даже если признать, что выводимые в мифах противоречия разрешаются, то решения эти не имеют ничего общего с умиротворением существования; напротив, соединение противоположностей неминуемо оборачивается для героя страданием. В образе героя-медиатора стороны противоречия впервые являют себя как таковые; их полярность, несовместимость, их буквально взаимоуничтожающий характер делаются очевидными. Превратности судьбы мифических персонажей с их отчаянием, яростью и безумием открывают нам глаза на то, что единство противоположностей реализуется не иначе как *жб\ецос* это война, которая прекращается лишь со смертью ее участников. Даже если вслед за Леви-Стросом рассматривать миф как логическую модель для перехода между противоположностями, следует признать, что само условие понимания *juvdog* (мифического *сказанья*) не есть нечто логическое. Слово мифа обретает смысл в той мере, в какой слушатель сострадает героям, и оно же приобретает дикий и абсурдный характер, как только интерпретатор становится на отвлеченно-теоретическую позицию.

Сказанное прекрасно иллюстрируется ироническим замечанием Шеллинга по поводу истолкования Г. Германом мифа об Ио, в котором поэтическими средствами якобы изображается всего лишь сильный ливень, наводнение, возведение дамбы и ее прорыв стремительным водным потоком: «Вот ведь какое водянистое начало у мифа о безумии и бегстве Ио, описание которого у Эсхила наполняет нашу душу изумлением и ужасом!»¹

Если внимательно, не отвлекаясь, прислушаться к мифическим сказаниям, то следует ли признать, что вызываемые ими изумление, ужас и сострадание способствуют умиротворенности и разрешению противоречий? Напротив, *мифы усугубляют противоречия*, заставляя страдать от осознания их остроты. Если цель мифа в умиротворяющем снятии противоречий, а не в доведении их до предела, не в наделинии противоречивым характером самых обыденных ситуаций, вещей и явлений природы, если цель мифа не в том, чтобы сеять непримиримую вражду среди сущего, то большую часть его работы вместе с наиболее явными и сильными эффектами, производимыми мифическим словом, следует признать целиком избыточными по отношению к его целям. Не отбрасывается ли в таком случае слишком многое в область бессмысленного и незначимого, чтобы все еще полагать, будто мы понимаем мифы? Скорее, именно фантастическая избыточность смысла, ужасающая монструозность образов и чрезмерность аффектов, которые миф помещает по ту сторону повседневных

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 208.

явлений, должны рассматриваться исследователем в качестве ключей к пониманию своего предмета.

Вспоминается, например, приведенный Леви-Стросом индейский миф о происхождении табака. Оказывается, первые листья табака выросли на месте ямы для лова диких зверей, где индеец закопал свою обезумевшую жену-колдунью. Она грозилась съесть мужа за то, что он, в свою очередь, пытался ее отравить в отместку за то, что она втихаря подкармливала его саженцами растения, смазанными ее менструальной кровью¹. Пусть миф об Ио на самом деле имеет «водянистое» или даже отвлеченно-логическое начало, но как быть с этим «безумно-кровавым» началом табачного дыма?!

Поистине, достойно удивления упорство, с каким мифам приписывают теоретические интенции при том, что реализуются они явно не теоретическими средствами. Если миф призван служить логической моделью, позволяющей постепенно переходить от одной стороны оппозиции к другой, остается только удивляться упорству, с которым человечество сохраняет и воспроизводит эти несовершенные модели. Ведь, как уже было сказано, стороны противоречия достигают здесь предельной остроты и выдвигаются на первый план, едва ли не окончательно заслоняя собой перспективы их логического опосредования.

Неплохим свидетельством в пользу того, что миф по своему аутентичному назначению не является ни инструментом снятия противоречий, ни способом объяснения чего бы то ни было, служит пример использования мифов Платоном. У Платона мифы не выступают ни предметами истолкования, ни объектами критики или опровержения. Там, где в его диалогах возникают не просто «мифоподобные» поэтические образы (вроде знаменитой пещеры или крылатой повозки, запряженной добрым и худым конями), а собственно мифические истории, им даже нельзя приписать роль вспомогательных средств для решения философских проблем. Мифы об Эре, об изобретении письменности или о гермафродитах не подаются Платоном как альтернативные, более простые и наглядные изложения его концепций. Он не опровергает этих историй и не подкрепляет ими своих доказательств.

Для чего же тогда после всестороннего обсуждения существа справедливости в диалоге «Государство» Сократ рассказывает миф об Эре, живописуя грандиозные картины загробного мира? Чего хочет он достичь, когда в «Федре» излагает миф о письменности, роковом изобретении бога Тота? К чему этот одновременно и эксцентричный, и вселяющий неизбывную тоску миф из «Пира» о вечно ищущих друг друга половинках некогда единого человеческого существа?

Названные истории не служат дополнительными теоретическими аргументами в пользу предлагаемых Сократом ответов на философские вопросы. Они придают ценность самому событию отыскания этих ответов. Мифы заставляют сильнее переживать остроту рассматриваемой проблемы и тем самым внушают собеседникам благодарность Сократу за то, что он помог из нее вырваться. Мифами Сократ как бы отвечает на упреки

¹ См.: *Леви-Строс К. Мифология*. Сырое и приготовленное. М., 2007. С. 99.

Гиппия и Калликла в том, что его изощренные рассуждения являются ничем иным, как «словесными безделками, пустословием и болтовней», не достойной внимания зрелого мужа.

Если бы в результате долгих споров мы не отыскивали пути к истинному благу, справедливости и добродетели, чем бы тогда руководствовались мы в момент принятия судьбоносных решений, подобных тем, что вынуждены принимать души перед своим очередным воплощением? Хотели бы мы, записав свои сочинения, сделать их беззащитными перед недалекими и злонамеренными судьями, которым и вовсе не подобает их читать? Готовы ли мы на непрестанные огорчения безнадежного поиска своей половины вместо подкрепленной высшей мудростью устремленности к прекрасному самому по себе, каковая и есть истинная непреходящая любовь, не знающая разочарований?

Эти и подобные им вопросы Платон подспудно ставит перед читателями всякий раз, как он вкладывает в уста персонажей своих диалогов очередной миф. Тем самым он подкрепляет не доводы Сократа, но его авторитет в качестве того, кто указывает путь избавления от страданий, связанных с противоречиями, которых мы сами не в состоянии разрешить. Иначе говоря, Платон призывает на помощь миф, дабы внушить страх тем, кто не испытывает любви к мудрости. Такая процедура избыточна по отношению к задачам рационального объяснения чего бы то ни было, а по отношению к цели умиротворяющего снятия противоречий она прямо противоположна.

Итак, миф моделирует некие *выходящие за рамки нормы и переживаемые как страдание*, а значит, *пассивные состояния*. Одним словом, структура мифа — это структура *страсти*. Миф представляет не констатации мнений, а столкновения страстей. Если угодно, /, *буос* здесь находится в подчинении у *ясрод'а*. И, кстати сказать, именно в силу этой подчиненности не следует поспешно называть сам миф «патологией». Он не является учением о страстях, ибо не находится к ним в отстраненно-теоретическом отношении. Миф как таковой являет страсть, но не ее структуру. Выявление этой структуры — задача мифологии в качестве теоретической дисциплины, одновременно претендующей и на оказание терапевтического эффекта, который состоит в развенчании мифического пафоса с целью овладения страстями и избавления от них. Свой предмет и свою конечную цель мифология обретает в области патологии — учения о страстях.

*Г.В. Жданова,
кафедра философии естественных факультетов*

Идейно-политические течения русской эмиграции начала XX века

Возникновение русской эмиграции послеоктябрьского периода является закономерным результатом и последствием тех гигантских битв, которые развернулись на громадных просторах России в годы революции и Гражданской войны. Непримиемое отношение к большевикам и советской власти проявляли бывшие российские политические партии. В годы Гражданской войны они находились в стане контрреволюции, а после ее поражения их лидеры и наиболее активная часть бежали за границу. Там был представлен весь спектр политического облика дореволюционной России: от консервативных монархических до неонароднических и социалистических партий, представляющих интересы различных классов и социальных слоев русского зарубежья. В силу социальной неоднородности у них не было и не могло быть общих взглядов и политических устремлений, а соответственно, и единства воли и действий.

Однако отсутствие единства в российской политической эмиграции было обусловлено не только различной социальной природой партий, но и той обстановкой, в условиях которой они находились и функционировали. В связи с этим в одной и той же партии образовались группировки с различной идейно-политической ориентацией. Наиболее консервативные круги политической эмиграции, безотносительно к отдельным партиям, по-прежнему придерживались традиционной идеологии и проявляли враждебность по отношению к большевикам и советской власти. Другие, напротив, пересмотрели наиболее ортодоксальные положения своих программ. Они вынуждены были считаться с большевистскими преобразованиями и вносить коррективы в решение вопросов, связанных с отношением к новой власти в России. С течением времени к ним все больше приходило осознание бесперспективности и невостребованности их знаний и опыта в практических делах по возрождению Отечества. Наряду с надеждой на возможность перерождения большевизма некоторые лидеры

политической эмиграции предвидели его историческую обреченность и компрометацию социалистического идеала.

В общественно-политической жизни русского зарубежья наряду с российскими партиями сформировались новые идейно-политические течения со своими особыми программами: сменовеховство, евразийство, Молодая Россия (младороссы) и новоградцы. В прошлом их представители принадлежали к различным политическим партиям, но, оказавшись вдали от родины, они под влиянием реалий жизни, прежде всего тех изменений, которые происходили в России по мере укрепления ее позиций на международной арене, на основе общей эмигрантской судьбы переосмыслили происшедшее и изменили отношение к своему Отечеству.

Свое название *сменовеховство* получило по названию журнала «Смена вех», выходившего с 1921 года в Праге. Кроме журнала, сменовеховцы издавали ряд газет. Среди них: «Накануне» (Германия), «Новый путь» (Латвия), «Новости жизни» (Китай) и др. Идеологами сменовеховства стали участники белого движения: заведующий пропагандистским отделом того же колчаковского правительства Н.В. Устрялов (1890—1937), бывший министр иностранных дел в Омском правительстве адмирала Колчака, профессор Ю.В. Ключников, октябрист и сподвижник генерала Деникина А.В. Бобрищев-Пушкин, члены кадетской партии Ю.Н. Потехин и С.С. Чахотин.

Главный смысл идеологии сменовеховства — общность судьбы русской эмиграции и России, хотя и советской, большевистской; сотрудничество с новой властью во имя возрождения России и превращения ее в великую державу. Выдвижение такой цели требовало пересмотра прежних идейно-политических взглядов, открытое признание своих ошибок и возвращение на родину. Идеино-политическая платформа нового направления в общественно-политической жизни эмиграции — сменовеховства была изложена в журнале «Смена вех». В его первом номере были опубликованы статьи бывших видных кадетов и октябристов.

Сменовеховцы подвергли резкой критике тех политических деятелей в эмиграции, которые еще не отказались от планов вооруженной борьбы с Советской Россией. В то же время происходит разрыв идеологов сменовеховства с партией кадетов. Они отказались от «новой тактики» П.Н. Миллюкова, создания каких-либо блоков для борьбы с советской властью и призывали к примирению с большевизмом. Их взгляды были озвучены профессором Ю.В. Ключниковым в июле 1921 года на заседании парижской группы партии кадетов. Ю.В. Ключников сделал вывод: ввиду того, что русский антибольшевизм жестоко ошибся в оценке происходивших в России событий и ввиду того, что придерживаться признания борьбы с советской властью — значит до бесконечности затягивать мирное строительство; необходимо со всей определенностью заявить о том, что наступила пора прекратить призывы к борьбе с Советской Россией. «Пора заметить, — подчеркивал Ключников, — что много из того, что делается ею, вполне согласуется с национальными интересами России и интересами международного прогресса»¹.

¹ Известия ВЦИК. 17 августа 1921 г.

• Появление сменовеховской идеологии в интеллигентской среде русской эмиграции было связано, прежде всего, с переходом Советского государства в 1921 году к новой экономической политике. Переход от политики «военного коммунизма» к новой экономической политике с ее частным предпринимательством, свободой торговли, привлечением иностранных инвестиций в развитие экономики породили среди буржуазной интеллигенции надежды на перерождение советского экономического и социально-политического строя. Многие эмигранты, в том числе и сменовеховцы, видели в новой экономической политике начало этого перерождения и перехода к большевистскому термидору. Н.В. Устрялов писал, что политика большевистской партии социальной базы революции за счет крестьянства неизбежно приведет к изменению характера пролетарской диктатуры и перерождению общественно-политической системы советского общества.

Между тем, идеологию сменовеховства нельзя рассматривать только как идеологию перерождения большевизма в либерально-буржуазный режим, хотя этого и нельзя отрицать. В сменовеховстве проявилось также стремление патриотической части эмигрантской интеллигенции к сотрудничеству с советской властью во имя возрождения и укрепления России. Сменовеховцы понимали, что большевики сохранили целостность России, спасли ее от анархии и развала, защитили государственность и суверенитет страны от имперских планов ее закабаления и призывали своих соотечественников, оказавшихся за границей, к тому, чтобы поддержать новую власть в России, бороться с какими-либо попытками дезорганизации и развала государства. «Умыть руки, отойти в сторону, — говорил С.С. Чахотин, — нельзя. Это, конечно, легче всего, но это преступление перед родиной. Надо участвовать в поддержке России, надо всем выручать ее, облегчить ей путь прогресса, мира и благосостояния»¹.

Новое явление эмиграции не осталось без внимания в Советской России. Оно было отмечено большевистскими средствами малой пропаганды. Первой откликнулись на появление сменовеховцев и их журнала газета «Известия» ВЦИК 17 августа 1921 года, в ней была опубликована редакционная статья «Не начало ли отрезвления».

Ее автор редактор Ю. Стеклов писал: «На чужбине этим интеллигентам пришлось убедиться, что их настроения и их задачи не совсем совпадают с настроениями и задачами тех прежних господствующих классов, ради которых они разбили себе лоб и зачастую даже жертвовали своей жизнью... Пока эмигрантская жизнь казалась им краткосрочной прогулкой, пока они сидели с упакованными чемоданами, ожидая с минуты на минуту, что раскаявшийся народ призовет их обратно, как новых варягов, они еще терпели, но когда оказалось, что жестоковыйный трудовой люд не только не думает каяться, но прогоняет с разбитой головой всякого претендента на власть, когда пришлось распаковать свои чемоданы, во многих случаях к этому времени сильно опустевшие, когда началась прозаическая борьба за кусок хлеба (и часто без масла); в рядах этих эмигрантов по недоразумению начал замечаться духовный перелом»².

¹ Смена вех. 1921. № 1. С. 155.

² Стеклов Ю. Не начато ли отрезвления // Известия ВЦИК. 17 августа 1921 г.

Видя позитивное отношение советской прессы и политических деятелей, сменовеховцы установили контакты с представителями РСФСР за границей. Они обращались к ним с предложением о совместном издании их сборника. В январе 1922 года по этому вопросу Ю.В. Ключников вел беседу с помпредом в Германии Н. Крестинским. Однако к этому времени советские власти «охладели» к сменовеховцам. В августе 1921 года они готовы были поддержать начинания этой патриотической части эмигрантской интеллигенции и предлагали перепечатать сборник в России и распространить его в большом числе экземпляров как для поучения буржуазной интеллигенции, так и для удовлетворения широких трудящихся масс, которые из чтения этого сборника убедились бы, что их жертвенный подвиг заставил преклониться перед великой правдой социальной революции даже людей из противоположного лагеря. В начале 1922 года отношение большевиков к сменовеховцам изменилось. Когда редакция «Смены вех» поставила перед советским представителем за границей во второй раз вопрос об издании сборника с участием советской интеллигенции, ей был дан отказ. Большевистские лидеры увидели в сменовеховстве проявление идеологии «буржуазного реставраторства», связывая ее с проведением новой экономической политики и усилением опасности для советского строя. Большевистская партия хотела использовать сменовеховство лишь «с целью идеологического разложения эмигрантской интеллигенции»¹.

Тем не менее, сменовеховцы приветствовали усилия коммунистической партии по возрождению России, объединению распавшейся Российской империи в единое государство и повышению его авторитета на международной арене. Находясь за пределами России, сменовеховцы оставались истинными патриотами своей родины и вполне искренне хотели помочь ей в условиях мирового хозяйственного и культурного строительства.

Евразийство как идейно-политическое течение сформировалось в начале 20-х годов XX столетия в русском зарубежье. Среди современных исследований последнего десятилетия, рассматривающих евразийское течение, можно отметить, главным образом, две тенденции в определении даты возникновения этого течения. Ряд авторов (В.Я. Пашенко, С.М. Половинкин, Л.В. Пономарева, А.И. Соболев и др.) связывает эту дату с опубликованием в 1920 году в Софии книги князя Н.С. Трубецкого под названием «Европа и человечество». В этой книге еще не упоминается термин «евразийство», отсутствует специфически евразийский анализ социально-политических процессов в России, не сообщается о способах преобразования российского общества, нет ничего конкретного относительно стран и народов. Тем не менее, книга закладывает методологию новой концепции, формулируются принципы и модели социально-исторического исследования, применимые не к отдельным странам, а к отношениям культур и цивилизаций. Другую точку зрения разделяет большинство современных исследователей (среди них М.Г. Вандалковская, И.В. Вилента, Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская, Н.И. Толстой, Р.А. Урханова и др.). По их мнению, дату возникновения евразийства сле-

¹ *Квакин А. В.* «Смена вех»: парижский этап деятельности // Русская эмиграция во Франции (1850—1950-е гг.). СПб., 1995. С. 71.

дует сдвинуть на год позже, связывая ее, таким образом, с появлением в августе 1921 года в Софии коллективного труда основоположников нового идейного течения общественно-политической мысли под общим названием «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев». И сам термин «евразийство», и основы нетрадиционного акцента в анализе исторического развития России, выразившегося в самом названии сборника, новые проекты преобразования России — все это заключалось в этом сборнике, поэтому и эта точка зрения представляется вполне аргументированной.

Само название было предложено П.Н. Савицким и связано со стремлением евразийцев объяснить историческое и культурное своеобразие, особый путь России из особенностей ее «местоположения» и «месторазвития». «Россия занимает основное пространство земель „Евразия“, — тот вывод, что земли ее не распадаются между двумя материками, но составляют скорее некоторый третий и самостоятельный материк — имеет не только географическое значение. Поскольку мы приписываем понятиям „Европы“ и „Азии“ также некоторое культурно-историческое содержание, мыслим, как нечто конкретное круг „европейских“ и „азиатско-азиатских“ культур, обозначение „Евразии“ приобретает значение сжатой культурно-исторической характеристики»¹.

Среди основоположников евразийства современные авторы, прежде всего, выделяют филолога Н.С. Трубецкого (1890—1938) как основателя и духовного лидера евразийского движения, «евразийского Маркса». В качестве второй фигуры основоположников течения, «евразийским Энгельсом»², А.Г. Дугин называет П.Н. Савицкого (1895—1968). Это был блестящий экономист, географ, историк, культуролог, дипломат, свободно владевший шестью европейскими языками. В число создателей евразийской концепции также входит выдающийся искусствовед, теоретик музыки, эстетик, публицист П.П. Сувчинский (1892—1985) и видный религиозный мыслитель, философ, ученый Г.В. Флоровский (1893—1979). Имя священника А.А. Ливена (отца Андрея) не значится среди авторов первого евразийского сборника «Исход к Востоку...», между тем, как отмечает Р.А. Урханова, он принимал активное участие в его организации³.

В евразийское движение входили философы и публицисты Л.П. Карсавин, которого В.В. Ванчугов называет «Сократом» евразийского движения⁴, В.Н. Ильин, Б.Н. Ширяев, А.В. Карташев, историки и литературоведы Г.В. Вернадский, Д.П. Святополк-Мирский, В.П. Никитин, писатели В.Н. Иванов, Э. Хара-Даван, правовед Н.Н. Алексеев, востоковеды Я.Л. Бломберг, Н.П. Толь и многие другие исследователи. Некоторое

¹ Савицкий П.Н. Евразийство // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925. С. 6.

² Дугин А.Г. Преодоление Запада // Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М., 1999. С. 5.

³ Урханова Р.А. К критике западной культуры в творчестве евразийцев // Философия России XIX — начала XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. М, 1991. С. 120.

⁴ Ванчугов В.В. Статус философии в евразийском движении // Евразийская идея и современность. М., 2002. С. 107.

время движение поддерживали известный культуролог П.М. Бицилли, один из крупнейших русских философов С.Л. Франк и др.

Основные взгляды евразийцев на общественно-политическое и социально-экономическое развитие России были изложены в их программе 1927 года¹. В соответствии с этой программой России отводилось особое место и роль в мировом развитии. Исходя из исторически сложившегося Российского государства в пределах Евразии, они предсказывали ему особый, самобытный путь развития, отличный и от Европы, и от Азии. Для них был неприемлем ни западный капитализм, ни ортодоксальный социализм большевиков. Они отрицали капитализм из-за того, что он душит «духовное начало жизни», приводит к дифференциации и нравственному перерождению общества. В основу будущего социально-экономического строя в России идеологи евразийства выдвигали «лично-хозяйственное начало». «В этом строе, — записано в их программе, — государственная власть своей политикой должна неуклонно обеспечивать каждому трудящемуся достаточное участие в потреблении общественного продукта и достойные человека условия существования»².

Возможности особого развития России евразийцы связывали с новой экономической политикой советской власти. Они видели противоречивый характер политики НЭПа, выразившейся, с одной стороны, в узкоклассовой большевистской идеологии, а, с другой стороны, — в отходе в практической хозяйственной деятельности к «общечеловеческим интересам». В этих условиях, по их мнению, задача государства состоит в том, чтобы, опираясь на возрожденную «антибуржуазность» русской нации, гарантировать общество от капиталистического перерождения³.

В программе евразийцев было предусмотрено развитие крупной промышленности как материальной основы всех преобразований. Они считали, что советские экономисты правильно наметили экономическую стратегию, рассчитанную на индустриализацию страны. Единственное, что следовало бы сделать для совершенствования советской экономики в области промышленного производства, — так это устранить засилие государственной монополии, сковывающей лично-хозяйственное начало⁴.

В программу деятельности евразийцев были включены меры и по развитию сельского хозяйства. Они считали, что коммунисты верно определили магистральный путь в аграрной политике — интенсификация сельского хозяйства, но на практике ограничивали хозяйственную самостоятельность крестьянства. В целях преодоления этого противоречия евразийцы требовали предоставления крестьянам свободы хозяйственного самоопределения. Они не отрицали коллективно-кооперативных форм хозяйственной жизни крестьянства. В их программе было четко записано: «Крестьянские хозяйства, самоопреде-

¹ Евразийство (формулировка 1927 г.) // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн [Антология]. М., 1993. С. 217—229.

² Там же. С. 219.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 227.

ляющиеся в пользу общинного порядка, остаются при существующем способе землепользования»¹.

В отличие от ряда общественно-политических течений в русской эмиграции, евразийцы выступали за сохранение и развитие советской системы в качестве политической основы евразийской государственности. В их программе указывается, что советский строй является «единственным возможным строем России-Евразии» и «необходимое условие устойчивого и организованного общества»². Евразийцы были близки к большевикам в вопросе государственно-административного устройства. Не унитарный, а федеративный строй государства — так было сформулировано положение о государственном строе будущей многонациональной Евразии. Что касается высшей законодательной и исполнительной власти, то она должна принадлежать Всесоюзному съезду Советов, состоящему из Союзного Совета и Совета Национальностей, а в периоды между съездами — Центральному Исполнительному Комитету³.

Идеологическую основу партии евразийцев, как и всего евразийского общества, должна составить вера в Бога. «Власть, не признающая религии, как основы культуры и быта, не может быть и не будет демократической властью России-Евразии». «Россия, — записано в программе, — представляет собой особый мир... Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии»⁴.

В программе евразийцев нашли отражение вопросы национальной культуры. Они выдвинули идею создания наднациональной (евразийской) культуры. Ее базу должна составлять культура русского народа, дополняемая элементами культур других народов Евразии без каких-либо ограничений культуры нерусской национальности⁵.

Такова была идейно-политическая платформа евразийства. Она принципиально отличалась от взглядов и позиций белой эмиграции, поскольку по своей социальной природе отражала настроения той части интеллигенции, которая, покинув Россию, была выбита из обычных социальных условий жизни и обречена в эмиграции на материальные лишения и постоянную ностальгию по Родине. Относясь к категории трудовой интеллигенции и находясь в тяжелом экономическом положении в буржуазном обществе, она критически относилась к капитализму и склонялась к признанию тех образований в Советской России, которые выражали интересы трудящихся масс. Евразийцы понимали, что к прошлому возврата нет и что Октябрьская революция 1917 года — знак не только конца старой, но и рождение новой России. Именно такое понимание исторических процессов в России определило их совершенно иное, чем у белой эмиграции, отношение к Родине.

¹ Там же. С. 229.

² Там же. С. 222.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 217.

⁵ Там же. С. 224.

Со своеобразной идейно-политической платформой выступил *Союз младороссов (Молодая Россия)*. Его лидерами были А.Л. Казем-Бек, В.И. Лихачев, Н.Н. Лазаревский, В.И. Монигетти. Младороссы имели более 20 печатных изданий. Наиболее крупным из них был журнал «Оповещение Союза младороссов». В нем публиковались статьи по актуальным проблемам общественно-политической жизни эмиграции.

С самого начала формирования Союз младороссов придерживался монархических взглядов и сам великий князь Кирилл Владимирович, провозгласивший себя Российским императором, оказывал младороссам внимание и поддержку. Однако, в отличие от сторонников Романовской династии, они не верили в возможность ее восстановления и высказывались за такую монархию, которая учитывала бы новые исторические условия, сложившиеся в Советской России. Младороссы утверждали, что будущая монархия, если она хочет быть действительно прочной, должна связать себя с новым творческим процессом новой национальной культуры, иначе она не избежит участи Бурбонов¹. Во главе такой монархии, по их мнению, мог бы быть Кирилл Владимирович, не исключавший при взождении на российский престол возможности сохранения Советов в качестве политической основы будущей России.

Союз младороссов выступал за создание новой, так называемой «Молодой России». «Русское будущее, — говорил А.Л. Казем-Бек, — в новой России, которую мы и называем *молодой* Россией... Мы не убожаем себя вымученной фикцией зарубежной России. Мы знаем, что никакой зарубежной России нет. Нет и двух России. Есть одна живая Россия. Та Россия, единственная, которая теперь перерождается в мучительных схватках, и есть молодая Россия². Поэтому в качестве главной своей задачи младороссы выдвигали «объединение русской эмиграции со всей Россией». Эта задача была поставлена в октябре 1929 года на их собрании в докладе В.И. Монигетти «Путь в Россию». Аргументируя свою позицию, он говорил: «Такое объединение необходимо в глазах всей Европы, чтобы придать значение нашим действиям, заставить считаться с ними, признать их и уже тогда только, если понадобится, и поддержать³. При этом В.И. Монигетти подчеркивал, что такой путь является самым верным, прямым и безболезненным способом достижения цели — освобождение и восстановление России.

Для объединения эмиграции и внутренних сил России, стоявших на разных позициях, младороссы выдвинули идею создания в России новой социально-экономической системы, которая должна быть противопоставлена большевистской теории и практике государственного социализма. Они понимали, что идеи социализма «слишком прочно» вошли в сознание широких масс трудящихся и их нельзя побороть одной лишь критикой недостатков. К тому же, считали младороссы, «цели социализма сами по себе глубоко гуманны и заслуживают всякого уважения⁴. Единственное, что их не устраивало в советской социально-экономической

¹ Оповещение Союза младороссов. Париж, 1929. № 5/6. С. 40.

² Цит. по: *Назаров М.В.* Миссия русской эмиграции. Ставрополь, 1992. С. 221.

³ Оповещение Союза младороссов. Париж, 1929. № 7/8. С. 44.

⁴ Там же. С. 46.

системе, — отрицание частной собственности и способы достижения социализма, которые, по их мнению, «в корне противоречат самой природе человека, никогда не будут приняты ею добровольно и неизбежно приведут к регрессу»¹. Разрабатывая новую модель социально-экономической системы, младороссы не отказывались от социалистической идеи, но стремились к созданию такого способа производства, который давал бы трудящимся «неизмеримо больше и ранее», чем советская система социализма. Главный недостаток ее состоял в том, что при государственной собственности на средства производства заработная плата рабочих не всегда соответствовала их трудовым усилиям, что, естественно, сдерживало заинтересованность в общественном труде.

Младороссы отрицали и капиталистическое производство, видя в нем противоречия между трудом и капиталом. При капитализме, утверждали они, рабочие не являются собственниками своих предприятий, трудятся только за зарплату независимо от их эффективности и поэтому не заинтересованы в развитии производства. С целью преодоления противоречий в социалистическом и капиталистическом способах производства младороссы предлагали передать предприятия трудовым коллективам на основе «кооперативно-акционерной собственности». Лишь при такой производственной системе трудящиеся освободятся от эксплуатации и станут подлинными хозяевами производства. Такая экономическая система стала бы реальной почвой для объединения эмиграции с советским обществом и рождения новой России.

Младороссы отвергали экстремистские формы борьбы с большевизмом. Для них были неприемлемы ни интервенция, ни восстания, ни какие-либо террористические акты против советской власти. Относительно интервенции младороссы считали, что она не будет поддержана европейскими государствами и самой эмиграцией. К тому же, разговоры об интервенции вызывали яростные противодействия большинства населения России. Что касается восстания и террористических актов, то в принципе их младороссы не отрицали. Они полагали, что восстания «могут иметь окончательный успех лишь в том случае, если бы они были строго согласованы и одушевлены одной общей идеей»². Но поскольку ни в России, ни в эмиграции этого нет, то восстания неизбежно приведут к напрасному пролитию крови и дадут повод к жестоким репрессиям. Разъясняя позицию Союза младороссов по вопросам возрождения России, А.Л. Казем-Бек говорил: «Для нас, зарубежных националистов, вопрос стоит не о борьбе со сталинской верхушкой, ради возглавления той России, которую Ленин и Сталин против своей воли вывели из многолетнего сна. Мы заодно с теми, кто в России, хотя бы пока под коммунистическим флагом, делают национальное дело»³.

Казалось бы, отношение младороссов к советской власти и большевизму в некоторой степени тождественно позиции сменовеховцев. Однако

¹ Там же. С. 44.

² Там же.

³ Цит. по: *Назаров М.В.* Миссия русской эмиграции. Ставрополь, 1992. С. 46—47, 224.

это не так. Сменовеховцы видели в большевиках творцов новой независимой и великой России и не помышляли о борьбе с большевистским режимом. Они готовы были признать его власть и положить свои силы, знания и опыт на алтарь Отечества. Младороссы же не отказывались от противостояния большевистской партии. Они рассматривали свой Союз как будущую политическую организацию в России, оппозиционно настроенную против партии большевиков. В 1934 году в газете «Младоросская искра» была опубликована статья, в которой была провозглашена их политическая цель — превращение Союза «во вторую советскую партию, занимающую положение революционной оппозиции в отношении к партии правящей»¹. Не отказались младороссы и от монархических настроений, между тем как сменовеховцы были лишены каких-либо симпатий к монархии.

В 1931 году в Париже видные русские общественеды Г.П. Федотов (1886—1951), Ф.А. Степун (1884—1965) и И.И. Бунаков-Фондаминский (1881—1942) начали издавать журнал «Новый град». Организаторы этого журнала, а также публиковавшие в нем свои статьи авторы, среди которых были такие именитые, как Н.А. Бердяев (1874—1948), Б.П. Вышеславцев (1877—1954), П.Н. Милоков (1859—1943) и др. — излагали свои представления о будущем социал-экономическом строе страны, о Новом Граде, который, как писал Г.П. Федотов, «должен быть построен нашими руками, из старых камней, но по новым зодческим планам»². Воспринимаемая историю России как живую действительность, новгородцы искали продуктивного синтеза идей западничества и славянофильства, гармонии и взаимодействия общечеловеческих и национальных начал.

По мнению новгородцев, большевистская власть падет, и завтрашний день поставит перед Россией ясные и четкие задачи, для решения которых потребуются организованные усилия целой нации. «Уже сейчас, — отмечал Г.П. Федотов, — мы можем и должны воспитывать себя и молодое поколение для этого национального дела»³.

Подобную убежденность проявлял и Ф.А. Степун, веривший, что в России рано или поздно «ополчатся» против марксизма, так как людям неизбежно станет ясно: «марксизм вовсе не последнее слово культуры, а давно превзойденная развитием науки и жизни социологически-экономическая доктрина», и «все периоды хотя бы временного улучшения советской жизни... связаны с отступлением власти от марксистской доктрины, периоды же ее омрачения вплоть до осатанения — с возвратом к Марксу»⁴.

Обосновывая необходимость футуристических гипотез и концепций, вытекающую из посылки о неизбежном падении большевистского социализма, этого «хаоса государственно-капиталистической фабрики, усовершенствованнейшей казармы и противобожеской церкви», Ф.А. Степун предостерегает, что нельзя «отдаваться бесконтрольному прожектерству

¹ Назаров М.В. Миссия русской эмиграции. Ставрополь, 1992. С. 46—47, 224.

² Федотов Г. П. Новый град // Новый град. 1931. № 1. С. 5.

³ Федотов Г.П. Проблемы будущей России // Современные записки. 1930. С. 408—409.

⁴ Степун Ф. Чаемая Россия // Новый град. 1936. К» 11. С. 22.

о грядущей России», основанному на эмигрантских воспоминаниях и предчувствиях¹. «Все высказывания о том, куда пойдет Россия, — продолжает автор, — должны исходить, во-первых, из анализа того, куда она пришла за годы революции, а, во-вторых, из рассмотрения вопроса, куда идет весь мир и, в частности, Европа, к которой, даже в качестве Евразии, бесспорно, принадлежит Россия»².

После того как распятая большевиками Россия «сойдет с креста», перед ней встанут, по мнению новгородцев, две важнейшие проблемы: хозяйственная и национальная. При всей равновеликой важности и сложности обеих проблем, нашедших отражение в публикациях новгородцев, следует остановиться на первой из них, так как «единственное, о чем томится вся Россия, — это экономическое освобождение»³.

Новгородцы уверены, что стоит восстановить частную собственность, капитал, рыночные отношения, как «сама хозяйственная стихия, бурно освобожденная от оков, залечит раны коммунизма, быстро повышая уровень благосостояния»⁴. Подтверждение своей гипотезы они видят в недолгом опыте новой экономической политики. Эффективное хозяйствование может осуществляться только на принципе экономической свободы, поэтому «нет мучительнее вопроса, чем вопрос о свободе в России». Государство не может быть единственным субъектом хозяйствования, как это сделали большевики.

Особый интерес в этой связи представляют исключительно поучительные и актуальные в настоящее время рассуждения выдающегося русского мыслителя Н.А. Бердяева. Приняв участие в обсуждении вопроса о путях переустройства будущей России, Бердяев высказал убеждение, что без восстановления принципа хозяйственной и духовной свободы возрождение страны невозможно. Однако при этом он предостерег от излишнего увлечения этим принципом, который ни в коем случае не следует фетишизировать. «Нельзя кричать «да здравствует свобода» перед человеком, лишенным хлеба насущного. Мало отвлеченно и формально утверждать свободу и права других людей, всех людей, надо дать людям материальную возможность быть максимально свободными»⁵.

И Н.А. Бердяев, и Г.П. Федотов, и Ф.А. Степун ищут «третий принцип», «третью силу», которая, по их мнению, кроется в религии, в христианстве, поскольку только в нём «утверждаются одновременно абсолютная ценность личности и абсолютная ценность соборного соединения личностей»⁶. Только внутренний процесс религиозного покаяния и духовного возрождения русского народа приведет к возрождению великой страны.

¹ Там же. С. 17—18.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Бердяев Н.А. Парадоксы свободы в социальной жизни // Новый град. 1931. III 1. С. 64.

⁶ Федотов Г. П. Социальный вопрос и свобода // Современные записки. 1931. Т. 47. С. 437.

Близкую точку зрения формулировал и Б.П. Вышеславцев. С его точки зрения, самым главным и недостающим звеном общественно-экономического устройства является правильный принцип распределения. Хозяйственная практика, как отмечает Вышеславцев, знает лишь две формы распределения: частнохозяйственная автономия («такая система распределения есть буржуазно-капиталистическая система демократии»¹) и плано-централизованная («государственный капитализм»²). Обе формы распределения получили практическую апробацию. Невероятные усилия русского большевизма по навязыванию России и всему миру второй — коммунистической — системы не увенчались успехом, и он сам был вынужден отступить на позиции свободного обмена, т.е. на позиции первой системы. Но есть третья система, еще не испытанная в больших размерах. Именно ей, по убеждению мыслителя, принадлежит будущее. Б.П. Вышеславцев называет её социальной и хозяйственной демократией. Для неё характерно сохранение частного предпринимательства (в его терминологии «патроната») в весьма широких масштабах и допущение лишь в крайних случаях частичной национализации, защита свободной конкуренции, а также разъяснение рабочим смысла и назначения тех «винтиков», на массовое производство которых уходит их время; создание таких условий, в которых они стали бы чувствовать себя предметом заботы и внимания.

Принцип демократии, вопреки словесному смыслу, по мнению Вышеславцева, — это не власть народа и власть большинства. Это, прежде всего, правовое государство и автономия личности. Он есть отрицание простого приказа, пассивного повиновения, какой бы то ни было диктатуры. Ценность свободы бесспорна; она прямо выросла из христианства. Свобода личности есть ценность, лежащая в основе духовного единства, а следовательно, в основе соборности и любви³.

С христианских позиций подходил к проблеме будущего и Ф.А. Степун. «На знамени борьбы за будущую Россию, — писал он, — должна быть начертана русская идея — идея православной христианской культуры и политики. Иной, по его мнению, нет и быть не может»⁴. Главная задача всего посткоммунистического строительства в России, утверждал мыслитель, «должна заключаться в том, чтобы в муках рожденную трудовую жизнь, в очень большой степени поравнявшую бедных и богатых, знатных и простых, духовно угонченных и малограмотных, не просто отринуть, но, до неузнаваемости повысив ее бытовую и хозяйственный уровень, как-то удержать, как основу новой соборной и универсальной христианской культуры»⁵.

Относительно второй задачи следует отметить, что её решение должно лечь на плечи русской интеллигенции как свободно организованной

¹ *Вышеславцев Б.П.* Социальный вопрос и ценность демократии // Новый град. 1932. № 3. С. 42.

² Там же. С. 43.

³ Там же. С. 46.

⁴ *Степун Ф.А.* Чаемая Россия // Новый град. 1936. № И. С. 24—25.

⁵ Там же. С. 35.

культурной силы нации. Ей предстоит большая работа не только по ликвидации духовного наследия большевизма, но в позитивном смысле — по изучению России, воспитанию национальных традиций.

Работу интеллигенции государство будет обязано оплачивать, выполняя роль технического организатора культуры, но не вмешиваясь в нее по существу, т.е. не посягая на свободу культуры. «Если удастся сохранить свободу, то будущее русской культуры нам не представляется мрачным. Можно верить в природную талантливость, в нерастраченность сил великого народа... В организации культуры национальная задача параллельна задаче хозяйственной: там воссоздание и воспитание класса предпринимателей, здесь воссоздание, на новых духовных началах, русской интеллигенции»¹.

Такова в общих чертах «новоградская» концепция культурного и хозяйственного возрождения постбольшевистской России. Конечно, далеко не по всем обсуждаемым вопросам обнаруживалось единомыслие, по отдельным проблемам мнения иногда существенно расходились. В частности, интересная научная дискуссия между новоградцами развернулась по вопросу о том, как именовать будущий русский хозяйственный строй. Наиболее лояльный к либерализму Г.П. Федотов считал, что вещи нужно называть своими именами: строй, который возникает в России после падения социализма, будет не чем иным, как самым обычным капитализмом, скорректированным, правда, серьезным государственным участием в хозяйственной и культурной жизни страны. На возражения своих коллег, согласно которым поздно говорить о возможности реставрации капитализма в России, поскольку даже на Западе он уже духовно обескровлен и заметно социализирован, Федотов отвечал: что касается Запада — это верно. Но духовно обескровленный на Западе, капитализм еще далеко не изжил своих творческих возможностей у нас в России. Этот тезис, продолжает мыслитель, не должен удивлять, т.к. «разве это не общий, печальный закон новейшей русской жизни, что ей приходится дважды проходить основные фазы европейской истории: первый раз отраженно, синхронистически, второй — внутренне и органически — столетием позже?... Если нашему поколению выпало дело Дантонов и братьев Гримм одновременно, то почему бы не дать и нового издания Адама Смита?»²

Иначе обозначали будущее социально-экономическое устройство России коллеги и соратники Г.П. Федотова. Так, Ф.А. Степун полагал, что «превращение России в типично капиталистическую страну было бы величайшим преступлением перед всеми пережитыми Россией муками»³. С позицией Г.П. Федотова не был согласен И.И. Бунаков-Фондаминский. Фазы развития Запада не являются законами мировой истории. Восток, например, понятия не имел об этих «законах», он выработал свой, совсем иной тип культуры и «поднимал этот тип на большую высоту совершенства или ронял его низко», но другого развития, «хотя в малой мере напоминающего

¹ Там же. С. 387—388.

² Там же. С. \2Б—\2\.

³ Там же. С. 35.

западное, у него не было»¹. Классического капитализма времен А. Смита уже нет. Западный капиталистический хозяйственный строй перерождается из свободного в связанный, меняя тем самым всю механику хозяйствования: свобода рынка, игра спроса и предложения исчезают, уступая место новым тенденциям, связанным с углубленным государственным регулированием и планированием экономических процессов. Учитывая все эти новые обстоятельства, заключает оппонент Федотова, постбольшевистская Россия вряд ли вернется к формам хозяйствования XIX века. Если такая попытка будет все же сделана, «об этом пожалеют лучшие искренние патриоты», поскольку мечтать в этих новых обстоятельствах о лечении России одним только духом либерализма, — «значит не чувствовать исторического момента, не слышать ритма мировой истории»².

Бунаков-Фондаминский считает, что не следует вообще спорить о названии. Не подлежит сомнению тот факт, что постбольшевистская Россия, как и Запад, будет стремиться к идеалу, которым является строй хозяйственной демократии. Конечно, продолжает мыслитель, не следует обманываться — посткоммунистический русский строй окажется далеким от этого идеала, поскольку последний не так уж легко достигим даже для Европы. Только медленно, с трудом она будет приближаться к нему. Естественнo, с еще большим трудом и потрясениями к нему пойдет после крепостного большевистского хозяйства отсталая Россия.

Сменовеховцы, евразийцы, младороссы и новоградцы расходились с программными целями и тактическими установками традиционных политических партий. В отличие от них, оставшихся в понимании происшедших и происходящих процессов в России на старых позициях, представители новых идейно-политических течений стремились открыть иные пути ее исторического развития и возрождения, с учетом изменившихся социально-экономических условий, национально-культурных особенностей. Найти для России третий, альтернативный путь исторического развития — в этом заключается основной смысл их научных исканий. Но в решении этих вопросов они придерживались различных платформ. Для сменовеховцев главным было покаяние, признание и поддержка «нэповского» социально-экономического курса большевиков и сильной государственной власти во имя укрепления России. В идеологии евразийства была воплощена «русская идея», признававшая самобытность исторического и культурного развития России и ее особое место в мировой истории. Евразийцы выступали за сохранение геополитического пространства России в рамках Евразии с ее многонациональным миром. Они отдавали должное большевикам, сумевшим восстановить и укрепить «Евразию» в форме Союза советских социалистических республик. Отличительной особенностью мировоззрения младоросов было признание идей социализма гуманными, справедливыми, но не в советской государственной форме их реализации, а в форме социализма кооперативного, акционерного. Концепция новоградцев отстаивала новый строй хозяйственной демократии, наступление которого зависит от встречи воли и разума людей.

¹ Бунаков-Фондаминский И.И. Хозяйственный строй будущей России // Новый град. 1931. № 1. С. 23.

² Там же. С. 32—33.

*Н.С. Моисеева,
кафедра философии естественных факультетов*

Национальная идентификация как продукт творчества националистических элит

В настоящей работе предложена авторская концепция конструктивистской теории национальной идентификации, которую можно назвать *историческим конструктивистским неомодернизмом*. Она представляет собой обоснованную версию модернизма, учитывающую исторический контекст, который зачастую создает контекст культурный в эпохи как до, так и после эры активного создания наций (XVIII—XX века). Существенным отличием данной концепции от классического модернизма является не столь узкая трактовка понятия «национализм». Национализм интерпретируется как явление, связанное с модернизацией той или иной страны лишь опосредованно и присутствующее в общественном сознании *большинства* исторических эпох, т.е. более широко, чем просто национализм «во имя нации», появившийся лишь в XVIII веке. Тогда многие социальные сообщества, существовавшие в донациональные времена и относящиеся к принципиальной идентификации — народности, разрозненные этнические группы, централизованные этносы — могут быть представлены как конструкции, имеющие квазиисторический фундамент или нет, «реалистичные» или изобретенные, но обязательно *сконструированные*, а не существующие изначально.

Не только нации, но и все упомянутые сообщества *воображаемы* — такова одна из фундаментальных посылок данной работы. Таким образом, на вопрос, сформулированный индийским исследователем Партой Чаттерджи в названии своей работы «*Воображаемые сообщества: кто их воображает?*», единственным уместным ответом будет: «националистические элиты». Хотя Мануэль Кастельс, например, полагает, что нации или этносы — это исторически сложившиеся культурные сообщества, которые вовсе не «воображены», а термин «воображение» можно применять только к небольшому количеству наций, искусственно созданных государствами, например, к индонезийской нации, я постараюсь по-

казать, что, интегрируясь с культурой, национализм становится социальным феноменом, основанным именно на *воображении* его создателей, сторонников и последователей. Это воображение богато и практически неисчерпаемо.

Разумеется, не все формы принципиальной идентификации, такие, как, например: общины, роды, кланы, племена и т.п. — являются продуктами деятельности националистических элит и совершенно искусственно сконструированными сообществами. Например, как отмечает один из классиков западной антропологии Джордж Мердок, большинство кровнородственных групп органично и естественно по своему происхождению¹. Дальше этот исследователь пишет, что основной социальный нарратив в этих группах строится на мысли о существовании кровных связей между всеми представителями сообщества. Эти связи могут быть реальными или мифическими, близкими или далекими, но они обязательно должны присутствовать². Если индивид не связан кровным родством с сообществом, он не сможет в него вступить, пока не пройдет обряда «кровосмешения», бытующего в традициях огромного числа первобытных народностей³. При этом даже супружество рассматривается как вступление в связь, основанную на кровном родстве. Церемония посвящения через кровосмешение — лакмусовая бумажка для определения того, является ли некая социальная группа органичным образованием. К примеру, народ цыган, будучи рассмотренным в данном контексте, не может быть представлен ни как этническая группа, ни тем более как нация: даже в XXI веке цыгане воспринимают себя через призму кровного родства и единства происхождения. Вообще говоря, все кровнородственные группы, будучи не сконструированными, а естественными социальными образованиями, автоматически не попадают под определение ни этноса, ни нации, а иногда даже народности.

Многие *народности*, даже древние, например: евреи, персы, арабы, македоняне, римляне, китайцы и некоторые другие — формировались под действием этноцентризма — «преднационального» национализма, а не существовали *sui generis*. Очень часто националисты-этноцентристы этих народностей использовали для своих целей искусственные приемы формирования, «воображения» этнических групп. В этом моя позиция принципиально не совпадает с этно-символизмом, в рамках которого утверждается примордиальность и естественность существования донациональных общностей.

Примеров тому, что уже многие народности были изобретены или воображены социальными элитами и правящими кругами, достаточно много. Некоторые наиболее поучительные примеры разбираются современным американским этнологом С. Эйзенштадтом, который до некоторой степени предвосхищает исторический конструктивизм. Он утверждает, что при создании этнических групп «трансформация религиозных и культурных верований в «законы» или «нормы» социального порядка

¹ Мердок Дж. Социальная структура. М.: ОГИ, 2003. С. 67—69.

² Там же. С. 119—126.

³ Там же. С. 79.

осуществляется через деятельность создателей проектов социального переустройства, которые группируются в конкурирующие или сотрудничающие друг с другом элиты. Деятельность последних не ограничивается лишь сферой власти¹. Сходные мысли отстаивает и отечественный этнолог С. Лурье².

Как досовременные этноцентристы, так и современные националисты интерпретируют этнос как самодостаточную данность, которая играет роль субъекта истории и самостоятельного агента социального действия³. Но это всего лишь еще одна националистическая интерпретация действительности, не отражающая реальности, маскировка социальной конструкции под объективную извечную данность. Изобретение народностей и этносов этноцентристскими элитами, которые тогда были представлены в основном религиозными кругами и правящей аристократией, было не редкостью даже в Древнем мире. Когда пророк Исайя пишет в своей книге: «Вот земля Халдеев. Этого народа прежде не было; Ассур положил ему начало из обитателей пустынь» (Ис. XXIII, 13), говоря о почти искусственном создании вавилонской народности в VII веке до н.э. правителями Ассирии, такая ли уж это, в сущности, гипербола? В Средневековье, Новом времени и современности подобное изобретение этносов стало постоянным явлением, а не исключением.

В то же время, описываемый мной подход — это исторический конструктивизм, в основном, не признающий *объективно* существующих корней этничности и явных связей «этнос — нация», о которых говорят современные националисты. По этому пункту моя концепция также расходится с этно-символизмом. Ведущий этно-символист современности Энтони Смит считает, что любая попытка связать национализм с донациональным этноцентризмом с необходимостью приводит к представлению о нации как о видоизмененной этнической общности, «происходящей из древнего социального образования»⁴. Однако, даже если допустить, что это действительно так для наиболее «старых» европейских наций — английской, французской и голландской — все же остается непонятным, почему тогда при создании, например, северо- или латиноамериканских наций, не имеющих никаких исторических корней, непременно использовались явно вымышленные этноцентристские мифосимволические комплексы, рассказывающие об основных эпохах в истории национального сообщества и напоминающие об уникальности «этнической» культуры данного сообщества. Именно этнической, а не национальной. Эти нации не имели в истории своей этнической группы величественных фигур, создававших сплоченный народ, вроде короля Артура или Верцингеторикса (поскольку самих этнических групп не существовало), и поэтому в

¹ Eisenstadt S.N. Frameworks of the great revolutions: culture, social science, history and human agency // International Social Science Journal. 1992,44, 133 (August). P. 207—208.

² Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Гаудеамус, 2004.

³ Малахов В.С. Преодолимо ли этноцентристское мышление? // Расизм в языке социальных наук / под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. СПб.: Алетейя, 2002.

⁴ Смит Э. Национализм и модернизм. М.: Праксис, 2004. С. 343.

процессе формирования национальных сообществ Нового света их роль играли Бенджамен Франклин и Франсиско де Миранда. Этно-символисты обычно упускают подобные факты из своего рассмотрения, и остается непонятным, зачем современным националистам, не имеющим предшественников в виде этноцентризмов, вовлекать в свои программы описание подобных полуполюгендарных личностей, якобы создававших народы и этносы.

Этно-символизм зачастую не достаточно убедительно объясняет также наличие сложных комплексов воспоминаний-полувымыслов, связанных с *мифическими* переселениями, пленениями, освобождениями народов, взлетами и падениями «национальной» истории, проявлениями героического «патриотизма», «золотым веком» и общей судьбой современных наций *без этнического фундамента* (некоторые из них даже в XXI веке находятся в состоянии становления). Эти квазиэтнические легенды зачастую играют такую же важную роль в конструировании национальной идентичности, как и настоящие воспоминания из общего этнического прошлого, что заставляет считать этноцентризм не таким радикально отличающимся от национализма феноменом, как это иногда делают этно-символисты¹. Например, один из самых выдающихся националистов Латинской Америки диктатор Парагвая Хосе де Франсиа придавал огромное значение написанию некоей явно изобретенной донациональной истории парагвайской нации со своими святыми и героями, государями и философами, что имело непосредственной целью успешное и быстрое создание чувства национального единства. Де Франсиа до неузнаваемости искажил реальную историю Парагвая, превратив ее в историю им же воображенной *парагвайской нации*. Вожди племени гуарани под мифологическим пером этого блестящего националиста-мифотворца превращались в этнических королей — друзей «нации», а испанские и португальские иезуиты — во врагов этой же «нации».

Есть и третье соображение, оставляемое в стороне этно-символистами, — замена национального территориальным и последующая националистическая ловкая инверсия этих понятий. Например, американский историк Даниель Бурстен вынужден отметить, что «как минимум пятьдесят лет после принятия Декларации независимости история Соединенных Штатов выглядела искусственной, вторичной»². Националисты очень часто использовали или сочиняли биографии «территориальных» героев и выдавали их за героев национальных, ибо без национальной истории вряд ли можно создать эффективные националистические программы. В связи с этим показательна постепенная трансформация смысла героической обороны техасцами форта Аламо в 1836 году. После присоединения Техаса к Соединенным Штатам фигуры Дэви Крокетта, Джима Боуи, Уильяма Тревиса, возглавлявших оборону форта, а также генерала Сэма Хьюстона, разбившего Санта Анну, стали изображаться в Вашингтоне в качестве столпов *американской нации*, героев, проливших свою

¹ Smith A.D. National Identity. Harmondsworth: Penguin, 1991.

² Boorstin D.J. The Americans: The National Experience. N.Y.: Random House, 1966. P. 362.

кровь за нее¹. Несколькими годами раньше в Республике Техас в изображении местных националистов-техасцев они представляли лишь как герои *техасской* нации. При этом не стоит забывать, что сами они сражались, за исключением Хьюстона, не за американскую нацию и даже не за нацию техасцев, а за свободу *мексиканской* нации от диктатуры Санта Анны. Во время тринадцатидневной осады над Аламо развевался зелено-бело-красный мексиканский флаг, а около трех четвертей защищавших форт были коренными мексиканцами. Это не помешало американским националистам впоследствии изобразить смельчаков Аламо мучениками во имя американской нации. Легендарного Дэви Крокетта в 1834 году американский националистически настроенный президент Эндрю Джексон объявил «врагом нации», но уже через пятнадцать лет Крокетт посмертно был торжественно зачислен в «герои нации»². Интерпретация представителями националистических элит реальной истории иногда бывает удивительно противоречивой!

В каждом американском штате (особенно этим отличались южные штаты) в первой половине XIX века одной из наиболее популярных и общественно уважаемых профессий после адвоката и военного стала профессия историка. Многочисленные «историки» создавали «исторические» общества, задачей которых было изучать историю нации в русле «от Авалона до текущего президента». Однако эти попытки приводили лишь к тому, что эти общества в своих бюллетенях пропагандировали и воспевали историю, быт, нравы, а также общественные достижения своего штата, но никак не американской нации. При попытке выдать образ штата за образ нации происходил серьезный конфликт интересов штатов. Псевдо-национализм одного штата входил в противоречие с таким же, ничуть не лучшим псевдо-национализмом, а лучше сказать — с национальной мистификацией — другого. Это порождало что угодно, но никак не укрепление настоящего национального единства, о чем упоминает Сэмюэль Хантингтон³. Национальные мифы, плодясь и множась в уголках каждого штата, создавали лишь видимость американской национальной истории, в то время как на самом деле вели нацию к Гражданской войне.

Это всего лишь несколько из многих примеров того, как националисты-историки могли продолжать историю нации вглубь веков или складывать ее из региональных кусочков, подобно детскому конструктору *Puzzle*, создавая этнические и национальные мифы и, тем самым, — ощущение преемственности этноса и нации. Если процесс конструирования наций (и этносов) рассмотреть еще более детально, то окажется, что иногда, хотя и нечасто, не только воображенная преемственность «этнос — нация» используется националистическими лиде-

¹ В качестве американских национальных героев они вошли во все энциклопедии и справочники, вышедшие с 1850 г. по настоящее время (См.: *Chariton W.O. Exploring the Alamo Legends*. Plano TX: Wordware Publishing, 1992).

² *Shackford J.A. David Crockett: The Man and the Legend*. Lincoln NE: University of Nebraska Press, 1956.

³ *Хантингтон С. Кто мы? М.: АСТ, 2004. С. 185—190.*

рами при создании современных национальных сообществ, но и многие другие типы преемственностей, например, «народность — этнос», «племя (род) — народность», «семья — род» и т.п. При этом использование подобных символических пар использовалось гораздо шире в досовременные эпохи при формировании, соответственно, этносов, народностей и т.д., что само по себе наводит на мысль о конструктивистском характере многих донациональных общностей. Таким образом, оказывается, что национализм, будучи представляемым усилиями националистов вечным и неизменным процессом «пробуждения, воплощения и действия народного духа», на самом деле оказывается до некоторой степени «вечным», хотя это слово нужно использовать с большой осторожностью, далеко не всегда и во вполне определенном условном значении: он вечен настолько, насколько вечны этнические общности и народности, созданные после распада родоплеменных отношений. Исторический конструктивизм большей частью основывается как раз на данном положении о немодернистском характере национализма и при этом модернистском характере наций.

При исторически-конструктивистском подходе к объяснению национализма легко показать, что национализм сам по себе не статичная, застывшая конструкция, но динамичная и непрестанно развивающаяся. Развитие национализма рассматривается как квазиэволюционный процесс последовательного обновления стадий. «Квази», поскольку здесь нет ничего от настоящей эволюции в дарвинистском понимании этого слова (подразумевающим мутацию и селекцию), и эта квазиэволюция представляет собой не смену периодов национализма («естественный отбор»), а скорее, дополнение уже существующей конструкции новыми элементами, при которой слаженно функционируют все составные части системы. Исторический конструктивизм — не вторжение истории на вполне современную территорию конструктивистских нарративов, а скорее, осторожное распространение методов конструктивистского анализа на исторические факты.

Исторический конструктивизм проявляет свой историцизм не только в том, что рассматривает этнические и национальные сообщества с большой исторической перспективой, но также распространяет свою логику вплоть до сегодняшнего дня, устранив постмодернистские заверения в давнем окончании (после 1945 года) эпохи национального мира. Национализм, понятый не просто как следствие модернизации и перехода к современному порядку вещей (так его понимает большинство классических модернистов), а как феномен, отражающий постоянную настоятельную потребность социума в наличии упорядоченной и делинеированной структуры, доказывает свою неуничтожимость и неисчезновение в будущем. При сменах направлений модернизации, сопровождающих современные общества после промышленной революции, национализм, по-видимому, все равно будет существовать, отстаивая принципы великого национального нарратива. Это вполне созвучно утверждению Смита, что «до сих пор мы не можем найти серьезного конкурента нации в том, что касается эмоциональной привязанности и преданности большинства людей».

Такое историко-модернистское представление о национализме, в действительности, совсем не противоречит определению национализма, предложенному чуть выше, как может показаться с первого взгляда. Национализм действительно направлен именно на воображение *наций*, но не всегда напрямую, а иногда — косвенно. Существует множество наций, которые были сконструированы национализмом практически «на пустом месте», где не было никаких донациональных общностей, и это пример «прямого» создания наций. Но также можно найти не меньшее число социальных сообществ, которые в своем историческом развитии в донациональные эпохи прошли некоторые или все стадии преднационального развития, и это пример косвенного, опосредованного формирования национальных идентичностей, в котором участвовали и некоторые перенняльные моменты, например, культура и традиции. Однако я ни в коей мере не предлагаю считать процесс образования народностей или этнификацию необходимыми предшественниками национальной идентификации *по смыслу*, просто иногда они предшествовали ей *по времени*, будучи, тем не менее, никак с ней не связанными напрямую. Подобным образом нельзя связывать долгие и зачастую заходящие в тупик процессы образования и развития этнических идентичностей с современным национализмом «во имя нации». Для меня, как и для Бройи или Геллнера, представляется неоспоримым то соображение, что досовременные типы общностей практически никак не связаны с концепцией современной нации. Нации не являются продуктами модернизации этносов, а история развития и функционирования национализма — не прямая линия, а череда из многих разрывов и «скачков». Поэтому национализм по характеру отношения к национальной идее следует разделять на преднационализм (этноцентризм) и современный национализм, т.е. национализм «во имя нации».

Но тогда национализм, как могут посчитать некоторые, предстает в каком-то гиперреальном и чуть ли не мистическом свете, превращаясь в «одушевленный» и «разумный» феномен: он не только изобретает сообщества, где они не существуют, но и устанавливает обратную связь с обществом, по мере надобности изобретая дальнейшие формы принципиальной социальной идентификации. Причины таких заблуждений вполне понятны. Они проистекают из несомненного желания националистов онтологизировать и овеществить национализм и нацию. Но национализм, интерпретированный на онтологическом уровне (согласно такой интерпретации, национализм, который тождествен некоторому «народному духу», мыслит и чувствует, живет своей собственной жизнью, а нация изображается в качестве вечно существующего живого организма), нисколько не проясняет своей сущности, а служит лишь источником заблуждений. В действительности, досовременные националисты, конечно, не предугадывали еще в древности или средневековье образования национального мира, уподобляясь пифиям в Дельфийском храме. Точно так же на протяжении большей части истории они не стремились к нации как к своей мечте, а создавали наиболее приемлемые и прогрессивные для того времени общественные конструкции. Среди

таких конструкций можно назвать небольшие этнические группы или централизованные (единые) этносы. Националисты-этноцентристы, конечно, не просто использовали для своих целей конструктивистский аппарат управления социальным сознанием и социальных трансформаций. В их распоряжении были исторические и культурные традиции, легенды, воспоминания — неисчерпаемый источник строительного материала для формирования нации.

Однако тогда критика со стороны классического модернизма может предъявить свои претензии по поводу правомочности использования термина «национализм» для описания досовременных общественных настроений и движений. Если нации вполне современны и воображены национализмом, а не родились медленно путем трансформации из этнических сообществ, то к чему называть действия людей предшествующих эпох, пусть даже и вполне конструктивистские, словом «национализм», имеющим прямое отношение к современности? В защиту своей концепции приведу соображения, никак или почти никак не учитываемые в рамках этно-символизма, о которых кратко было упомянуто чуть выше.

Ни одно национальное сообщество (как имеющее этнические корни в истории, так и не имеющее таковых) не избежало написания националистами своей *пред-истории*, в которой его представителям преподносился и даже навязывался нарратив последовательной трансформации форм принципиальной идентификации от древнейших общностей (семей, родов, племен) до современных национальных групп. Если даже один из самых «реалистичных» национализмов — американский национализм — представляет историю своей нации как трансформацию «от семей колонистов до чувств этнической солидарности... от них до национальной идеи, порожденной Революцией... и до единой нации, образованной Гражданской войной»¹, то это само по себе заставляет задуматься о том, насколько любой национализм вообще свободен от подобной интерпретации истории. Я склоняюсь к мысли, что такая мифологическая логика национализма внутренне присуща ему и не может быть другой, поскольку основа национализма — миф, что будет обсуждаться ниже. Националисты не могут не создавать подобных пред-историй нации не потому, что для них это *полезно и выгодно*, но потому, что они *вынуждены* это делать. Национализм без этнической пред-истории — это не национализм, а некоторый внутренне несогласованный и неэффективный социальный артефакт. Объясняется это тем, что, как уже было упомянуто, нация без этнической пред-истории, воскрешающей и освящающей в социальных и даже индивидуальных воспоминаниях великие события прошлого, войны и поражения, образы героев и предателей, воспринимается как нечто несерьезное и явно искусственное, становится мишенью нападок враждебных национализмов. Нации *должны иметь* досовременную историю, даже если они ее *не имеют*. Поэтому, если нация имеет этническое прошлое, националисты берут его за основу и деформируют, если же нет — то сочиняют.

¹ Ahlstrom S.E. A Religious History of the American People. New Haven: Yale University Press, 2004. P. 360—385.

Так ли важна для националистов реальность: отделяют ли родоплеменное сообщество от нации тысячелетия или считанные годы --- какое это имеет значение? Такая же логика была свойственна *всем* этноцентристским конструктивистским движениями и идеологиям, как бы их ни называли классические модернисты, на протяжении большей части истории. Значит, не только усилия Елизаветы Тюдор и кардинала Ришелье, но и действия короля Артура и императора Шарлеманя не так уж далеки от национализма, если они были *ipso facto* включены в английскую и французскую националистические программы? К тому же, есть еще одно немаловажное соображение в защиту моей позиции относительно датировки национализма. Если конструкции националистов (как современных, так и досовременных) не будут вызывать отклика у их соотечественников, то вряд ли эти соотечественники за ними пойдут вообще. Поэтому, чтобы мобилизовать большую часть представителей этноса (народности) на создание новой социальной конструкции, на протяжении всей истории развития национализма его апологеты и теоретики были вынуждены прибегать к исторической памяти сообщества, отыскивая в ней примордиальные моменты его существования.

Исторический опыт — по Гегелю, сова Минервы — показывает, что нация — это конструкция, не имеющая себе равных по соответствию потребностям социума в принципиальной идентификации начиная с эпохи революций XVIII столетия. Это утверждает большинство националистов. Справедливость многих положений националистов подтверждается тем фактом, что после нации явно не будет более существовать никакой последующей формы сообщества, которая могла бы заменить глобальную национальную идею.

В связи с этим основные положения постмодернистов, будучи рассмотренными в рамках исторического конструктивизма, фактически закладываются в следующем. Постмодернисты не только допускают, но и постулируют существование некоторых эфемерных идентичностей в будущем, служащих «протезом» нации и «противоядием» против нее. Тем не менее, история послевоенного времени и постмодернизма доказывает как раз обратное. Значит, нация и есть наилучший продукт национализма. Однако она должна так пониматься только в смысле уместного исторического анализа, а не в смысле «предугадывания» или «предзнания» ее национализмом в донациональные периоды развития общества.

Рассуждения, основанные на эмпирических фактах и ряде исторических иллюстраций, призваны показать, что существование донациональных идентичностей правильнее считать объясненными логикой национализма, а не просто принципами народной или этнической идентификации, предоставленными по факту рождения. *По содержанию* между этнификацией и современными вариантами национализма, т.е. национализма «во имя нации», нет ничего общего, зато эта общность несомненно прорастает *в форме*.

Существует множество классификаций национализма, из которых одна из наиболее обоснованных предложена Смитом в его первом исследовании

довании «*Национализм*». Для проведения различия между существующими употреблениями термина «национализм» Смит выделяет следующие его разновидности, основываясь на различии между теоретическими и практическими аспектами деятельности националистов:

- 1) доктрина и идеология;
- 2) движение;
- 3) чувство;
- 4) процесс строительства нации;
- 5) символ и язык¹.

Трудно понять, что Смит вкладывает в понимание национализма как символа и языка (5). Скорее, многообразие символов и языков следует считать одним из инструментов национализма. Различая националистические доктрины, идеологии (1) и национализм как движение (2), Смит не приводит убедительного описания механизмов функционирования национализма в том и другом случаях. И, наконец, выделяя в отдельный пункт национальное чувство (3), исследователь, по-видимому, не задается вопросом, возможна ли успешная мобилизация националистами основной части населения на создание нации (2) без наличия у масс устойчивого национального чувства (3). Пункты (2) и (3), таким образом, едва ли возможно разделить.

В рамках предлагаемой концепции исторического неомодернизма я обосновываю несколько иной подход, который в качестве основополагающего принципа разграничения имеет различие уровней восприятия национализма представителями той или иной социальной группы:

- 1) миф и мифология;
- 2) теория и идеология;
- 3) политическая (государственная) доктрина и практика;
- 4) причина формирования наций;
- 5) защитный барьер наций.

Любой современный вариант национализма очень часто включает все пять составных частей, в то время как преднациональные национализмы иногда были редуцированы до одной или нескольких форм.

¹ *Smith A.D. Nationalism, a trend report and annotated bibliography // Current Sociology. The Hague: Mouton, 1973. V. 21. P. 3.*

*А.Л. Никольская,
кафедра философии и методологии науки*

Коммуникативный подход в изучении иностранных языков: опыт методологического анализа

Советская система образования была идеологически основана на том «старом принципе, по которому получение знания неотделимо от формирования (Bildung) разума и даже самой личности» [1, с. 18]. Индустриализация, Вторая мировая война и послевоенная гонка вооружений отчасти задавали рамки такого формирования: целью «работы» системы образования было формирование ученых; школьная система была нацелена, прежде всего, на подготовку индивида к дальнейшему обучению в высшей школе, а не на адаптацию его в простейших жизненных ситуациях. В результате значительно увеличивалась вероятность получения искомого технического устройства, от водородной бомбы до нового комбайна, и регулярно появлялось некоторое число индивидов, мыслящих в соответствии с критериями научности. При этом, несмотря на идеологические рамки марксизма, научное творчество понималось прежде всего как поиск Истины рационально мыслящими субъектами — не случайно поэтому, в частности, «Структура научных революций» Т. Куна, оперирующая такими понятиями, как «головоломка», «аномалия» или «нормальная наука», была написана именно на Западе.

Напротив, формирование личности в рамках, например, американской образовательной системы XX века (несмотря на неоднократную смену американских образовательных идеологий [2]) было направлено на адаптацию индивида к «обычной» жизни, требующей не столько систематического овладения основами всех (!) наук и навыков строгого научного поиска, сколько принятия самостоятельных решений в ситуациях с жесткими временными рамками и с неопределенными и/или меняющимися параметрами. Поэтому задачей образования не в последнюю очередь являлось развитие ряда личностных качеств (например, инициативности или уверенности в собственных силах), чему, в частности, отвечали такие учебные дисциплины, как speech-making («практическая» риторика), или

такие формы обучения, как projects (проекты), требующие индивидуальной или совместной работы над задачей, по определению не имеющей заданного заранее/единственно правильного решения. Разумеется, и эта система требует освоения определенного массива научной информации и ряда навыков научной работы, однако не предъявляет завышенных интеллектуальных требований, которые под силу не такому уж большому числу обучающихся.

У каждого подхода были свои плюсы и минусы. В настоящее время на постсоветском пространстве мы наблюдаем попытку интенсивного приспособления к западным образовательным стандартам. Причем речь идет, в первую очередь, о новых принципах обучения уже взрослых людей — о т.н. «корпоративном обучении».

Сложность современной западной рыночной системы требует постоянной адаптации индивида к меняющимся условиям; одной из форм оптимизации такой адаптации стали разнообразные тренинги, или «корпоративное обучение». Обучение, перенесенное со школьной и университетской скамьи в более четко определенные рыночные условия, приобрело ряд дополнительных особенностей. После смены идеологий в бывшем «социалистическом лагере» корпоративное обучение приняло массовый характер, что не в последнюю очередь связано с приходом на постсоветское пространство западных компаний.

В этой связи, в рамках настоящей работы предполагается, во-первых, выделить и объяснить ряд особенностей новой организации рабочего и учебного пространства; и, во-вторых, проследить принципы функционирования одной из областей корпоративного обучения, а именно, преподавания английского языка в рамках западных языковых школ.

Итак, в конце XX столетия на постсоветское пространство пришли западные корпорации. Они принесли с собой новый способ организации рабочих и учебных процессов. В настоящее время подобный способ организации, несколько модифицированный, можно наблюдать прежде всего в областях, связанных с управлением бизнес-процессами (с их диктатом прибыли), и СМИ (с их техниками манипуляции общественным сознанием). Требуя от индивида определенного образования и профессионализма, но не предъявляя повышенных интеллектуальных требований, этот уровень обладает свойствами как бытового, так и научного концептирования мира, хотя и не сводим ни к одному из них.

Представляется возможным выделить следующие особенности указанного «промежуточного» концептуального уровня.

Прежде всего, общности подобного рода, организованные для извлечения прибыли, интересуются реальностью только с определенной точки зрения, что практически исключает исследовательскую позицию. То есть любое познание — это прежде всего познание-для-действия с критерием истинности как результативности: приемлемым полагается абсолютно все, что ведет к поставленной цели, с этой точки зрения идеи Конфуция равны идеям Генри Форда.

Во-вторых, организация определенных процессов деятельности (например, выполнение плана по продажам) предполагает обновление пара-

метров: те же продажи подразумевают как минимум наличие цепи взаимодействий, от производителей и покупателей до конкурентов, с их не всегда предсказуемыми действиями. Иначе говоря, поскольку в выделенную систему постоянно поступает новая информация, можно говорить о ее незамкнутости, или открытости.

Далее, поскольку бизнес-процесс всегда направлен на определенный результат, например, увеличение объема продаж или переизбрание президента, то оценка конкретной ситуации с необходимостью должна соответствовать реальному положению вещей — разумеется, в рамках продиктованных конкретными задачами и неэксплицируемыми идеологическими погрешностями, политически или культурно обусловленными. Например, считается, что военное и торговое присутствие США за границей служит американским интересам, следовательно, является благом для Америки, следовательно, является благом для всего мира, так как Америка призвана нести миру подлинную демократию. Таким образом, например, торговая политика американской компании может быть отчасти обусловлена подобной идеологической установкой. При этом реальность бизнес-процессов — это прежде всего реальность так называемого «наивного реализма»: мир познаваем, в нем есть некоторая системность; мир требует определенных техник для своего овладения. В этом заключается отличие от бытового сознания с его склонностью к неосознанному использованию механизмов психологической защиты, а значит, к постоянному перевоссозданию реальности; здесь нередко усматривается и частичное сходство с классической корреспондентской концепцией истины, в основу которой положен принцип соответствия знания действительности, несмотря на различные интерпретации как знания, так и действительности.

В силу того, что процесс принятия решений осуществляется в жестких временных рамках, он раскладывается на составляющие таким образом, чтобы на каждом этапе решение было достаточно простым — перегруженность ведет к потере времени и убыткам. В условиях решения задач с постоянно меняющимися параметрами и в жестко оговоренные сроки особую важность приобретает фактор *времени*. Время здесь рассматривается как *необратимое* (яркий пример — игра на бирже), так как конкретная ситуация может оказаться неповторимой, и ценность полученной информации во многом определяется скоростью ее использования, что, в отличие от идеального научного процесса, исключает тщательную проверку данных или постановку эксперимента. С другой стороны, оценка информации подразумевает уровень компетенции участников, приспособленный к решению определенных задач и выходящий за рамки бытового, требует некоторого предварительного обучения.

Еще одной важной особенностью указанного уровня концептуализации является связанная с необратимостью и открытостью *ситуативность*: существует определенный набор концептуальных фрагментов, от популяризованного психоанализа до кривой распределения Гаусса, и существует ситуация принятия решения, каждый раз несколько иная. И хотя некоторые элементы прошлых ситуаций уже абстрагированы и введены в

опыт, новизна предполагает возможность иного выделения элементов и их последующего синтеза. Разумеется, для живого организма сенсорная ситуация не равна эффекторной (в терминах нейронауки, если находиться в рамках функционалистского варианта принципа психонервного тождества [3] (identity theory of mind)), уже в силу различия функциональных систем, отвечающих за восприятие и действие, так как, даже если не учитывать время, требуемое для обработки информации, избирательность восприятия исключает абсолютную точность воспроизведения. Однако в указанных целостностях может проблематизироваться не столько исчерпывающее описание ситуации (во всех его субъективно-объективных различиях), а творчество как создание нового через выход за границы существующих (неэксплицируемых) концептуальных рамок.

Из этого следует *электичность* объединения разнообразных элементов (свойственная бытовому сознанию), а значит, *отказ от логической непротиворечивости* (как одного из критериев научности). При этом, в силу экономии усилий, полученная целостность (которую можно, в частности, описать как совокупность предписаний), нередко противоречивых и основанных на обобщении эмпирических данных, обладает определенной *ригидностью*. Следовательно, изменение такой совокупности предписаний можно отчасти сравнить с описанной Томасом Куном сменой парадигм, для которой, в том числе, необходимо накопление определенного количества аномалий. При этом, в силу динамизма рыночных процессов, скорость накопления аномалий будет превышать скорость накопления аномалий в науке. В силу вышеуказанных ригидности и противоречивости, в целостностях подобного рода всегда необходимо присутствует некий концептуальный «остаток», оптимизирующий поиск альтернативного решения в случае неудачи. (См., например, высказывание Линуса Полинга о том, что «the best way to have a good idea is to have a lot of ideas»¹ [4], или стандартную практику brain-storming'oB). При этом, в отличие от афункциональной «ризомы» Делеза и Гваттари, в которой «des chatons semiotiques de toute nature y sont connectes a des modes d'encodage tres divers, chalnons biologiques, politiques, economiques, etc.»² [5], здесь речь идет прежде всего о поиске решения. Решение предполагает четкую постановку задачи и оценку полученного результата, что исключает абсолютную произвольность устанавливаемых связей.

То есть, о некоторой произвольности связей между элементами можно говорить только в рамках результативности (достаточно, впрочем, широких), и следующих из нее ситуативности и противоречивости. Так, например, в современном издательском бизнесе наблюдается использование одних и тех же характеристик для описания печатной продукции, принадлежащей к различным литературным видам и жанрам. Критерий оценки качества издания колеблется между мнением экспертов и объемом продаж, а значит, одни и те же эпитеты оказываются применимыми к описанию творчества большинства издаваемых авторов, от Орхана Памука

¹ Лучший способ найти хорошую идею — это иметь много идей.

² «семиотические звенья любой природы связаны с самыми разными способами кодировки, биологическими, политическими, экономическими звеньями и т.д.»

до Дэна Брауна. Следовательно, оценка качества издания на основе аннотации/отзывов прессы становится проблематичной.

Ср., например, следующие отзывы западной прессы на «Код да Винчи» Дэна Брауна и «Мое имя красный» Орхана Памука:

«Dan Brown has to be one of the best, smartest, and most accomplished writers in the country. THE DA VINCI CODE is many notches above the intelligent thriller; this is pure genius»¹;

NELSON DeMILLE, #1 New York Times bestselling author

«My Name is Red» is a fabulously rich novel, highly compelling. This pivotal book, which absorbed Pamuk through the 1990s, could conclusively establish him as one of the world's finest living writers"².

Guy Mannes-Abbott, The Independent, UK

Все это также свидетельствует о возможности и высокой вероятности (неэсплицируемого) *метафорического переноса* (как недостаточного обоснованного переноса свойств из одной области на другую) в рамках подобных целостностей, что по различным причинам характерно как для научного творчества, так и для бытового сознания.

В силу многообразия стоящих перед современными корпорациями задач, зафиксированных в разнообразии их функциональных областей (см. например, название отделов современных западных корпораций, от R&D (research and development — исследование и развитие) и HR (human resources — персонал) до Sales (продажи) и Finances (финансы), каждая такая область обладает своими особенностями и требует отдельного изучения. В данной статье предлагается ограничиться рассмотрением одной конкретной области, а именно — организации обучения английскому языку для взрослых в рамках западных языковых школ (например, English First или IPT).

Оговоримся сразу, что в задачу настоящей работы не входит анализ структуры учебного процесса в рамках ее деления, например, на методичку, методическую систему с ее разнообразными компонентами, как-то: целями обучения, содержанием учебного предмета, средствами обучения и т.д. Здесь также не предпринимается попытка осмысления ни отечественной методической традиции в целом, ни ее лингвистических и психологических предпосылок в частности. Отметим только, что деятельностный подход (например, работы А.Н. Леонтьева, С.Л. Рубинштейна), во многом повлиявший на становление интенсивного метода в нашей стране, западным языковым школам не известен.

Предполагается рассмотреть ряд особенностей функционирования выбранной целостности, вытекающих из указанных ранее тенденций. А такие особенности можно проследить на любом уровне организации учебного процесса, как он *de facto* функционирует в классе. Отметим так-

¹ «Дэн Браун — несомненно, один из самых лучших, умных, профессиональных американских писателей. „Код да Винчи“ — намного больше, чем интеллектуальный триллер; это работа истинного гения».

- «Мое имя красный» — сказочно насыщенный роман, исключительно увлекательный. Эта книга, необходимая для понимания творчества Памука 90-х, ставит его в один ряд с наиболее выдающимися из ныне живущих авторов».

же, что использованная литература претендует не на полноту, а на репрезентативность.

Для начала необходимо учесть, что английский язык в сегодняшних условиях глобализации — прежде всего средство общения с иноязычными деловыми партнерами для решения бизнес-задач. То есть язык (для данной работы не является существенным введенное Соссюром различие между *langue* (языком как «совокупностью впечатков, имеющихся в каждом мозгу» [6]), *language* (речевой деятельностью вообще) и *parole* (речью как индивидуальными комбинациями и актами говорения)) не рассматривается в своей целостности, сводясь к набору навыков, которыми необходимо овладеть в определенные сроки.

Оптимизирующие процесс обучения языковые школы работают на коммерческой основе, а значит, обязаны гарантировать заявленный в начале обучения результат: отсутствие результата ведет к прекращению обучения, т.е. к финансовым потерям. Из этого следует необходимость такой организации процесса овладения материалом, при которой осознанный, но непредсказуемый вклад самих обучаемых сводился бы к минимуму. Иначе говоря, требуется построить учебный процесс таким образом, чтобы исключить возможные индивидуальные различия, связанные с языковыми способностями, развитием абстрактного мышления и самостоятельной работой.

Решение было подсказано аналогией с родным языком: поскольку для обучения родному языку достаточно специфически человеческих познавательных механизмов (что в данном случае концептуально можно возвести, например, к Хомскому), то обучение иностранному языку принципиально можно сделать общедоступным. Основное требование — создание условий, сопоставимых с условиями овладения родным языком (интерференция родного языка на изучение языка иностранного осознается, но не проблематизируется), то есть организации определенного числа ситуаций, с их дивергентностью и противоречивостью. Теперь от студента больше не требуется быть умным (Лиотар [1]) — взрослый приравнивается к ребенку до финальной стадии формирования абстрактного мышления. Разумеется, при этом необходимо учесть, что если неспособность ребенка (до 8-летнего возраста) избежать противоречий связана с эгоцентризмом детской мысли и неумением производить операции логического умножения и сложения, то взрослый упрощает сложную реальность, в которой принятие решений заключено в жесткие временные рамки.

Следующее из ситуативное™ упрощение также ведет к отказу от стандартной организации учебного процесса на основе лекций и семинаров — «it is unclear how much learning is taking place»¹ [8], — так как изложение преподавателем нового материала не обязательно подразумевает активной вовлеченности студента в процесс научения: даже в рамках семинарских занятий индивидуальное участие студента в усвоении материала может быть достаточно ограниченным.

Было также отмечено, что овладение грамматической структурой языка не гарантирует продуцирования правильной и беглой речи. Эта

¹ Непонятно, насколько успешно идет процесс усвоения материала.

проблема формулируется в терминах *accuracy* (точность) vs *fluency* (беглость) (см., например, [9]) или *acquisition* (естественное овладение) vs *learning* (осознанное изучение) (например, S. Krashen [10]). Согласно Крэшену, *acquisition* — это естественное овладение языком, сходное с овладением языком родным, не проблематизирующее формальную правильность. *Learning* предполагает изучение грамматических правил и акцентирование точного воспроизведения грамматических форм. За *acquisition* и *learning* отвечают разные функциональные системы, причем переход от *learning* к *acquisition* невозможен.

Действительно, учитывая хронологическую разницу между возникновением языка и его письменной фиксацией (подразумевающей более высокий уровень абстракции), гипотеза о различии функциональных систем представляется заслуживающей внимания. В этой связи (в рамках функционалистской версии принципа психонервного тождества) можно сослаться на португальское исследование [11], в котором была предпринята попытка использовать позитронно-эмиссионную томографию для определения участков мозга, отвечающих за обработку вербальной информации. Перед двумя группами испытуемых — грамотными и неграмотными — стояла задача повторения слов и псевдослов. Результаты показали, что при повторении обычных слов у грамотных и неграмотных испытуемых были задействованы одни и те же участки мозга, при повторении псевдослов участки оказались разными. Если грамотные испытуемые подвергали слова анализу, то неграмотные имитировали, заменяя незнакомые фонемы на знакомые.

Но, если переход от *learning* к *acquisition* невозможен, каким образом осуществляется усвоение нового? Один из возможных ответов — так называемая *input hypothesis* (гипотеза оптимального представления материала), в соответствии с которой считается, что «a necessary (but not sufficient) condition to move from stage / to stage /+ / is that the acquirer understand input that contains /+/, when «understand» means that the acquirer is focussed on the meaning and not on the form of the message»¹ [10, p. 21].

То есть обучаемый дополнительно привлекает контекст и общие знания о мире. Из всего вышеперечисленного следует, что форма подачи нового материала должна быть устной.

Очевидно, что указанным требованиям не удовлетворяет грамматико-переводной метод, с его акцентом на письменный способ подачи материала; ни *cognitive code* (когнитивный код), добавляющий к чтению и переводу определенную устную практику. Оба метода подразумевали, что *acquisition* превращается в *learning* и учитывали стадии интеллектуального развития индивида: взрослый обучаемый должен был использовать абстрактное мышление для понимания или выявления определенных языковых закономерностей. Именно поэтому в обычных советских школах обучение иностранному языку начиналось с десятилетнего возраста.

¹ Необходимым (но недостаточным) условием перехода с уровня / на уровень *i+1* является понимание сообщения уровня *i+1*, где под «пониманием» подразумевается овладение содержанием, но не формой сообщения.

Не подходит для этих целей и аудиолингвальный метод (концептуально восходящий к бихевиоризму), в рамках которого учебный процесс строился на основе слушания и повторения ряда диалогов. В силу ограниченности совокупности своих приемов, такой метод не гарантировал белости использования в условиях меняющихся ситуаций, так как роль обучаемого оставалась в основном пассивной.

Требовалось каким-то образом объединить acquisition с активным овладением рядом ситуаций, так как предполагалось также, что студенты лучше всего усваивают материал «by doing things themselves rather than being told about them»¹ [8, p. 8]. То есть учебная обстановка оказывалась максимально приближенной к принципам оперирования бытового сознания в реальной жизни, то есть посредством деятельности в рамках ряда однотипных ситуаций. Под «деятельностью» в данном случае понимается активное овладение определенным набором навыков в рамках особым образом организованного преподавателем учебного процесса. Причем эффективность такого процесса только отчасти зависит от осознания обучаемым индивидуальных целей и мотивов.

Подход, по-видимому, отвечающий всем указанным требованиям, получил название «коммуникативного» — в силу утверждения, что наибольшее значение в процессе обучения несет коммуникация как передача информации в определенном временном режиме.

Коммуникативный подход определяется, например, как «a way of teaching which is based on the principle that learning a language successfully involves communication rather than just memorising a series of rules. Teachers try to focus on meaningful communication, rather than focusing on accuracy and correcting mistakes all the time»² [12].

Подчеркнем, что речь идет именно о подходе, а не о методе, так как в данном случае не исключается объединение различных концептуальных фрагментов (в том числе ряда черт более ранних грамматико-переводного и аудиолингвального методов).

Коммуникативный подход использует 5 основных гипотез [10]: 1) гипотезу различия между acquisition и learning (acquisition-learning distinction); 2) гипотезу естественного порядка овладения языком (the natural order hypothesis). Подразумевается, что существует особый «естественный порядок» овладения языком, который может не совпадать с порядком подачи материала: так, например, при изучении английского языка формы на -ing усваиваются раньше окончания 3 лица единственного числа -s; 3) гипотезу внутреннего цензора (the monitor hypothesis); «внутренний цензор» — независимый механизм контроля за правильностью, который активируется до, во время или после высказывания; 4) гипотезу оптимального представления материала (the input hypothesis); и 5) гипотезу аффективного фильтра (the affective

¹ Посредством действий, а не рассказов о действиях.

² Способ преподавания, основанный на принципе, что успешное овладение языком основано скорее на коммуникации, чем на запоминании набора правил. Преподавателю следует уделять больше внимания осмысленной коммуникации, а не формальной правильности и постоянному исправлению ошибок.

filter hypothesis). Если способ представления материала не соответствует требованиям обучаемого, тот неосознанно оказывает эмоциональное сопротивление.

Процесс обучения как минимум подразумевает наличие преподавателя, студентов и учебного материала; добавим еще несколько особенностей выделенных элементов при работе в рамках указанного подхода.

Преподаватель.

Исправлению подлежат в основном коммуникативные ошибки, так как главным критерием «хорошего» высказывания считается легкость его дешифровки остальными участниками.

Процесс обучения должен быть максимально простым — отсюда многочисленное использование прайминг (priming) эффектов, когда студенту незаметно «подсказывают» дальнейший материал.

Главная задача — организация ряда приближенных к реальной жизни ситуаций, имеющих личностную значимость (аналогия с ребенком). Например, студент не просто заучивает лексику, связанную с организацией художественного текста, но пишет аннотацию на книгу; или, при представлении лексики, связанной с карьерным ростом, выбирает определенное количество индивидуально значимых рекомендаций и т.д. (коммуникативная задача).

Студент.

Так как исправлению подлежат в основном коммуникативные ошибки, а индивидуальные различия не проблематизируются, то все участники обучения имеют равное право на самовыражение. Вот стандартный вопрос из американского учебника английского языка English@EFB для закрепления грамматической категории unreal condition I (условного наклонения): If a film was to be made about your life, what actor would you choose to play you?¹ [13]

Считается, что студент эмоционально реагирует на обучение (affective filter hypothesis); в случае подачи материала, не соответствующего его индивидуальным потребностям, сопротивление обучению может быть достаточно сильным.

Материал.

Все тексты в культуре имеют одинаковую образовательную ценность; роман Л. Толстого может быть рядоположен колонке журнала *Cosmopolitan* или инструкции по эксплуатации стиральной машины.

Любой текст обладает статусом материала, преобразуемого в соответствии с целями и задачами участников обучения. При чтении текста основная идея может вообще не выделяться. Отсюда появление таких терминов, как, например, skimming (беглый просмотр), scanning (беглый просмотр с целью поиска определенной информации) или extensive reading (чтение с переменной скоростью — обычно используется для длинных текстов). Так как запоминание оптимизируется посредством смещения фокуса внимания на другие задачи (осуществляется косвенно), то понимание первоисточника или его точное воспроизведение не проблематизируются.

¹ Если бы про Вашу жизнь снимался фильм, какой актер смог бы Вас сыграть?

По-видимому, наиболее очевидный когнитивный недостаток подобной организации учебного процесса заключается в том, что, в силу возможной дивергентности абстрагирования элементов ситуаций (всегда несколько различных), ставится под вопрос возможность формирования соответствующих нейронных ансамблей. Напомним, что под «нейронным ансамблем» подразумевается предполагаемое объединение нейронов, которые выполняют свои функции не в одиночку, а всегда в совместной деятельности. Реальность существования нейронных ансамблей считается доказанной. Нейронные ансамбли формируются при повторении одинаковых элементов, но повторение по определению уменьшает новизну ситуации и, следовательно, требует от учащегося определенных индивидуальных усилий воли и произвольного внимания, что противоречит постулируемой легкости и общедоступности. В результате под вопросом оказывается запоминание (и/или понимание) материала.

Гипотеза «natural order» (естественного порядка усвоения) также требует более детальной проработки из-за различия естественного порядка у детей и взрослых [10]. Например, взрослые начинают активно использовать в речи связку *to be* значительно раньше, чем дети, что, очевидно, свидетельствует о роли абстрактного мышления в процессе овладения вторым языком.

«Monitor hypothesis» (гипотеза внутреннего цензора) не объясняет наличие так называемых *super monitor users* [10] — индивидов, одновременно и легко оперирующих обеими системами. Поскольку к индивидам подобного рода относятся прежде всего профессиональные лингвисты, то объяснение может быть найдено в рамках формирования нейронных ансамблей и установления связей между двумя системами. Но поскольку установлению связей способствует (в силу дивергентности абстрагирования элементов неидентичных ситуаций) самостоятельная работа учащегося, в рамках коммуникативного подхода такое развитие событий проблематично.

Можно также предположить, что обучаемый способен осознанно контролировать только ограниченное количество ментальных операций в единицу времени. Отсюда необходимость выработки соответствующих автоматизмов, за что в рамках грамматико-переводного метода и метода когнитивного кода, в частности, отвечало выполнение домашних заданий.

Объяснение в рамках формирования нейронных ансамблей также ставит под вопрос принцип устного опережения: /+ / может быть предствлено и в форме письменного текста.

Таким образом, подводя краткие итоги, можно утверждать, что у современного коммуникативного подхода в изучении иностранных языков имеются как идеологические, так и когнитивные предпосылки. При этом, выбор когнитивных гипотез во многом определен именно социальным заказом: результат корпоративного обучения должен быть гарантирован любому клиенту, а значит, не может опираться на высоко развитые психические функции, как-то: абстрактное мышление или волю, и требует максимально возможного использования имплицитного

обучения. Следующие из этого, в частности, ситуативность и связанная с ней простота обеспечивают коммуникативному подходу относительный успех.

На этом фоне особенно ярко высвечивается идеологический характер обучения советского: в частности, знание-товар смещает понимание текста в область мировоззренческих проблем. Однако вопрос можно перевести и в иную плоскость: достаточно ли наша система устойчива, чтобы успешно функционировать при уменьшении числа индивидов, мыслящих научно? Или насколько (несмотря на частичное когнитивное сближение взрослого и ребенка) подобного рода организация учебного и рабочего пространства удовлетворяет запросы базовых эмоциональных систем — например, системы поиска?

Литература:

1. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 18.
2. *Fiedler E, Jansen R, Norman-Risch M.* America in close-up. Longman Group Limited, UK, 1990.
3. *Dennett D.C.* Current issues in the philosophy of mind//Philosophy, mind, and cognitive inquiry / Ed. by D.J. Cole, J.H. Fetzer and T.L. Rankin. Netherlands, 1990.
4. Market Leader, pre-intermediate by D.Cotton, D. Falvey, S.Kent. Pearson Education Limited, 2002.
5. *Deleuze G, Guattari F* Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux. Paris, 1980.
6. *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. М., 1933. С. 42—43.
7. *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. М. — Л., 1932.
8. *Scrivener J.* Learning Teaching. Oxford, 1994.
9. *Lightbown P., Spada N.* How languages are learned. Oxford, 1999.
10. *Krashen S.* Principles and practice of second language acquisition. Oxford, 1982.
11. *Castro-Caldes A., Petersson K. M., Reis A, Stone E., Ingvar M.* (1998). The illiterate brain: Learning to read and write during childhood influences the functional organisation of the adult brain. *Brain*, 121, 1053—1063.
12. *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. М., 1998.
13. *Богоявленская Д.Б.* Психология творческих способностей. М., 2002.
14. *Боно Э. де.* Латеральное мышление. М., 2005.
15. *Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л.* Мозг, разум и поведение. М., 1988.

*О.В. Попова,
кафедра этики*

Толерантность и онтологическая стигматизация

Значение понятия толерантности в современных словарях, как правило, пересекается со значением слова «терпимость». Терпимость, несмотря на широкий контекст употребления, в основном воспроизводит ассоциативный ряд, связанный со спецификой исторического сознания российского народа, которое проявляло себя скачкообразно: то пассивно-созерцательно, выражая терпимость по отношению к существующей власти, то крайне нетерпимо, бунтообразно.

Понятие же толерантности несет в себе другие коннотации, которые в идеале должны способствовать формированию гражданского общества и отлаженному функционированию общественной системы.

Необходимо выделить два аспекта толерантности: моральный (этический) и правовой. Моральная сторона толерантности подразумевает создание универсума таких этических норм, где каждый член земного универсума мог бы чувствовать безопасность своей уникальности (религиозной, этнической, физической). Правовая сторона толерантности должна гарантировать каждому эту безопасность и в то же время требовать от участника этого этического универсума подобного же поведения, направленного на сохранение безопасности других членов универсума.

Как эти рассуждения соотносятся с утверждением о культурной детерминации явления толерантности?

Современность, на которую зачастую навешивают ярлыки «пост-модернизма», «постиндустриализма», «кибер-культуры» и «общества потребления», при всех своих многочисленных образах характеризуется особым способом социального бытия человека. Человек современный, как это справедливо подметил А. Макинтайр, проживает свою жизнь в различных социальных сегментах, обладающих своими нормами и видами поведения. Речь идет о различных локальных эти-

ках, развиваемых в микросоциумах. Кроме того, важно подчеркнуть и тот момент, что в этом пространстве этических и социальных норм существует своего рода нормализация, под которой подразумевается, что они могут быть приложимы лишь к субъекту¹, достигшему определенной степени зрелости. То есть вопрос касается необходимости отчетливой возрастной дифференции моральных и правовых норм, их специализации по возрастным критериям. Макинтайр пишет: «...Работа отделена от отдыха, частная жизнь от публичной, корпорация от личности. Поэтому детство и старость отделены от остальной человеческой жизни. И все эти разделения привели к тому, что предметом наших мыслей и чувств стала отличительность каждого периода жизни, а не единство жизни индивида, проходящего все эти стадии»¹. Утрата Целостности человеческой жизни, несвязанности ее различных этапов и направлений развития характеризует утрату представления о едином Благе, которому могли бы быть подчинены развиваемые периферийно в пространствах семьи, работы и других социальных институтах добродетели. В нашей культуре не существует рациональной гарантии морального согласия, она характеризуется различными «концептуально несоизмеримыми послышками в конкурирующих аргументах», отсылающими к определенному историческому и социальному окружению, из которого они выросли.

Постмодернизм, с которым многие исследователи связывают развитие представлений об относительности Истины, часто рассматривается как источник культурного нигилизма, распространившегося в поствоенном пространстве. В лице таких представителей, как: Ж. Лиотар, М. Фуко и Ж. Делез — постмодернизм настаивал на свержении представлений о единой истине и отмене доминанты рациональности над чувствами, упиравшейся в картезианские размышления. В отношении политики речь шла о контроле над легитимацией различных групп власти, а также научного сообщества, способных выдвинуть единственно истинную с их точки зрения Истину.

Как отмечал один из идеологов постмодерна Ж. Лиотар, «легитимация — это процесс, по которому законодателю оказывается позволенным провозглашать данный закон нормой. Либо научное высказывание, а оно подчиняется правилу: высказывание должно удовлетворять такой-то совокупности условий, чтобы восприниматься как научное». Итак, в пространстве легитимации, с точки зрения постмодернистов, происходило присвоение истины, а также право на творение ценностей. Например, если опираться на точку зрения М. Фуко, психиатры присваивали себе право определять, что есть норма, а что патология; институт образования создавал учебные стандарты, власть тщательно следила за демографической политикой, контролируя сексуальную жизнь общества и т.д.

В качестве альтернативы легитимации многими философами был предложен иной способ совместного существования — диалог, сущ-

¹ *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 276.

ность которого как раз и состояла в толерантном отношении ко всем его участникам, в отказе на монопольное владение информацией, Истиной. Уважительность к иным мнениям должна была основываться на компетентности, достоверности фактов и информации, в то время как информационное неравенство выступало своеобразной разновидностью социального неравенства.

Итак, толерантность в контексте этих рассуждений означала терпимость к мнению не-специалистов — некомпетентных, но обладающих способностью здраво мыслить, которые при всесторонней поддержке СМИ становились участниками диалога планетарного масштаба о глобальных проблемах человечества. Однако сама идея толерантности при ее кажущейся оправданности была изначально спроецирована на тех участников диалога (или в масштабах земного универсума, или в профессиональных сообществах), лишь обладающих определенными характеристиками автономного человека и вообще характеристиками полноценного человека, который может войти в моральное сообщество. Если обратиться к истории, то необходимо выделить следующую деталь: постепенный акцент на правах человека изменял само представление о том, кого же считать человеком, что вызывало потребность в осмыслении специфических критериев человеческого. Одним из антропологических нормативов Нового времени, особенно в эпоху Просвещения, являлся человеческий разум. Впрочем, картезианское идейное наследие вполне коррелировало с кантовскими представлениями о человеке как существе, прежде всего, разумном.

В то же время статус ребенка, в таком случае оставался проблематичным. Ребенок по критерию разумности не вполне соответствовал представлению об идеальной модели человека.

Фихте в «Основах естественного права» подвергает критике кантовский категорический императив, пытаясь понять, к кому можно применить понятие разумности: «Кант говорит: поступай так, чтобы максима твоей воли могла бы быть принципом всеобщего законодательства. Да, но кто же все-таки должен относиться к царству, управляемому этим законодательством, и находиться под его защитой? ...Тогда мне говорят: само собою разумеется, что речь идет только о существах, способных иметь представление о законах, то есть о разумных существах; тут мне предлагают вместо одного неопределенного понятия другое, столь же неопределенное, но никак не ответ на мой вопрос. Ведь откуда же я знаю, какой именно объект есть разумное существо: то ли только белый европеец, или также и черный негр, то ли только взрослый, или же и ребенок тоже подлежат защите со стороны этого законодательства, и не лучше ли было бы отнести сюда также и преданных домашних животных?»

Заострим внимание на этом вопросе и попытаемся показать, что те или иные варианты ответа на него в современную эпоху интенсивного развития биотехнологий становятся мощнейшей социокультурной детерминантой онтологической стигматизации и онтологической толерантности, запрещающей манипуляции с телесностью на любом уровне развития ин-

дивиды и ограничивающих их для любого живого существа, способного испытывать страдания.

Наше рассуждение о толерантности будет в основном опираться на специфический корпус проблем, связанный с поиском критериев человеческого, который порождается в биотехнологическую эпоху биоэтическим способом мышления.

Моральная проблематика биоэтики завязана на решении коллизий, прежде всего, затрагивающих телесность человека. Человеческая телесность становится центром притяжения не только медиков, но и политиков, философов, других социальных групп. Круг биоэтических ситуаций формируется зачастую за счет истории болезни групп больных, которых обывательское сознание рассматривает как маргиналов: это категории психически больных, носители СПИДа, суррогатные матери, рожденные в пробирках или с пороками дети. Их телесное существование противоречит некоей абстрактной норме, определяемой профессиональным сообществом медиков, и противоречит норме физического здорового человека. Кроме того, на них может накладываться стигмат противоположности, несущий в себе коннотации поправки общественных моральных норм.

Экстраполяция проблематики толерантности в область биоэтической практики указывает на ограниченность наших представлений о природе человека и о размытости наших представлений об этапах развития субъективности человека, его личности. В этой связи будет уместным введение понятия онтологической толерантности, которое будет по смыслу чем-то напоминать попперовское смирение перед еще непознанным или швейцеровское благоговение перед жизнью. Рассмотрим некоторые ситуации, где термин онтологической толерантности мог бы оказаться уместным.

Во многих странах, в том числе и в России, детерминантой, обеспечивающей человеку право на жизнь, становится решение профессионального сообщества, конвенциональная договоренность относительно степени бытия тела и его онтологического статуса. Именно здесь требуется очень высокая степень толерантности. Например, существует конвенционально принятые критерии смерти мозга и существует конвенционально принятый срок в 6 часов (раньше он составлял 12 часов), в течение которого констатируется смерть мозга и органы человека могут быть переданы трансплантологам, которые лоббируют сокращение этого срока с целью получения более качественной (не разложившейся) материи. Таким образом, относительно проблематики жизни и смерти нет ясно выраженного понимания их критериев. Толерантность же здесь будет состоять в возможно более широком учете многих параметров: права на жизнь возможного донора, осознание возможности профессиональной ошибки. Нетолерантным здесь может быть названа редукция такого многомерного явления, как человеческая жизнь, к различным основаниям, определяемым исключительно профессиональным сообществом медиков. Например, в ситуациях со смертью мозга (при бьющемся сердце) у человека изымается право на жизнь. Возможность

врачебных ошибок и превалирование коммерческого интереса здесь могут усугубить ситуацию.

По Поттеру, основателю современной биоэтики, базовые биоэтические постулаты — это смирение, ответственность и мудрость. В условиях современного научно-технического прогресса «смирение» должно постоянно напоминать нам, что человек может ошибаться. Смирение зовет нас к ответственности при ясном сознании того, что рост знаний еще не говорит о приобретении мудрости.

Рассмотрение ситуации «смерти мозга» в более широком историко-медицинском масштабе выявляет и такие факты: до 1984 года в Советском союзе пациенты с диагнозом «смерть мозга» считались живыми, а с 1984 года все такие пациенты считаются мертвыми, но на детей данный подход не распространяется. Хотя, как справедливо замечает один из основоположников отечественной биоэтики А.Я. Иванушкин, несовершеннолетний в 17 лет в плане физиологии, клинических проявлений имеющейся у него патологии, многих параметров социального статуса и т.д. ближе к взрослому, чем к ребенку в обыденном понимании.

Ведущий отечественный специалист в области биоэтики П.Д. Тищенко, рассматривая онтологические основания биоэтики, обращает внимание, что медицина — это не только специализированное научное знание о человеке, но это и власть: в одних случаях «присваивать имя человека», а в других случаях — «отнимать имя человека»¹. Человеческое тело, рассматриваемое в ракурсе ситуации смерти мозга, оказывается магнитом для трансплантологов, которые могут фактически навязывать, требовать постановки именно диагноза «смерть мозга», и объектом притяжения для философов, для которых подобная ситуация будет равносильна смещению в ценностной иерархии, где зачастую имеет место спасение жизни другого при жертвовании чужой жизнью. Введение понятия онтологической толерантности позволит рассматривать человеческое в качестве человеческого на всех стадиях развития субъективности, начиная от протоэмбрионального уровня и до смерти, которая может в том числе принять формы и смерти мозга, и впадения в вегетативное состояние. Речь идет об уничтожении онтологической дискриминации в пределах одной онтологии — онтологии человека. Онтологическая нетолерантность в отношении многообразия человеческого в будущем может способствовать формированию человека с заранее заданными свойствами. При этом онтологическая нетолерантность со стороны определенных властных кругов может способствовать созданию политически толерантных людей.

Как отмечает Л.Н. Панкова, современному глобализованному человечеству нужны только такие люди, которые совместимы со всей системой инфраструктур и обладают вполне предсказуемым набором стандартных вариантов поведения. От них требуется не задумываясь действовать как человек потребляющий, человек коммуницирующий, человек экономический, человек, играющий в демократию и т.д.²

¹ Тищенко П.Д. Биовласть в эпоху биотехнологий М.: ИФ РАН, 2000. С. 7.

² Панкова Л.Н. Технологии власти в эпоху постмодерна // Ломоносовские чтения 2004, ИППК МГУ, М.: Теис, 2005.

Дискриминация по онтологическому признаку¹ прослеживается также относительно следующей ситуации: в российской медицинско-правовой реальности только тело родившегося ребенка может рассматриваться как полноценное тело, как человеческое тело. В отношении проблемы аборта его сторонники «констатируют фактов возникновения сердцебиения у плода или появления биоэлектрических импульсов его мозга» подчеркивают «лишь наличие у него отдельных качеств человека. Никакой из объективных фактов, отражающих непрерывный процесс эмбриогенеза, нельзя считать свидетельством появления «человека как такового».¹ Таким образом, человек считается до своего рождения фактически телом, наделенным лишь природным статусом.

Технический прогресс медицины позволяет в странах с высоким уровнем развития технологий по вынашиванию детей спасать младенцев, родившихся на 5-м — 6-м месяцах беременности и выхаживать их до полноценного состояния. В то же время в аналогичные сроки беременности (а по медицинским показаниям — вообще в любые сроки) в России могут быть в рамках закона совершены аборты. Это стало следствием странной аксиомы, что человек, еще не родившийся, не является человеком в полном смысле этого слова. Противоречия в российской правовой системе выявляются, например, на таком случае: родившийся с глубокими уродствами ребенок занимает онтологическую нишу человека, в то время как 8-ми месячное, возможно, здоровое существо, убитое в процессе аборта по медицинским показаниям, — таковым не считается.

Благодаря объективирующему дискурсу результат изъятия имени «человек» у некоего существа превращает его в «тело-вещь». Диагноз смерти обосновывает прекращение медицинской помощи и дает право врачу поступать с бывшим человеком как с вещью — например, изымать из его тела органы для пересадки людям, нуждающимся в них. В том числе и изымать еще бьющееся сердце после постановки диагноза «смерти мозга»².

Как отмечает А.Я. Иванюшкин, «большинство биоэтических дилемм уже потому преисполнены драматизма, присущих им моральных, эмоциональных напряжений, что человеческая цивилизация столкнулась с ними впервые (допустимость «суррогатного материнства», опытов по клонированию и т.д.), т.е. ни врачи, ни общество в целом не имели морального опыта для их разрешения». В течение нескольких десятилетий современное общество вырабатывает терпимое отношение к такому разряду проблем. Дети из пробирки, суррогатные матери вызывают все меньший общественный резонанс, перестав быть сугубо маргинальным явлением. Толерантность выработало время. Можно терпимо относиться ко всему, даже ко злу. Западное общество, действуя в рамках парадигмы либеральной автономии, все терпимее относится к уничтожению и самоуничтожению (как это показывает проблема эвтаназии).

¹ Иванюшкин А.Я. Аборт. // Этика. Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апреяна и АА. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 8.

² Тищенко П.Д. Биовласть в эпоху биотехнологий. М.: ИФ РАН. 2000. С. 12.

В либеральной иерархии ценностей (или в плюрализме ценностей) наиболее важной ценностью выступает свобода самого индивида, которая на практике выливается в право как на жизнь, так и на смерть. Детерминантами эвтаназии может рассматриваться как тело, претерпевающее страдание, так и разум. А. Камю в произведении «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» отмечал, что тело, принимая участие в решении ничуть не меньше ума, отступает перед небытием. Мы привыкаем жить задолго до того, как привыкаем мыслить. Стремление к самосохранению заложено в нас уже на физическом уровне. Предательство против жизни зачастую совершает не тело, а нагруженный идеологией и культурными смыслами разум.

При анализе биоэтических ситуаций морального выбора, связанных с совершением эвтаназии, субъект в западных странах, например, в той же Голландии, где эвтаназия давно легализована, зачастую действует не от своего имени, а реализует культурную парадигму либеральной автономии. Как справедливо отмечал М.М. Бахтин, в незавершенном произведении «К философии поступка», «мы уверенно поступаем тогда, когда поступаем не от себя, а как одержимые имманентной необходимостью смысла той или другой культурной области, путь отсылки к выводу совершается свято и безгрешно, ибо на этом пути меня самого нет»¹. Экстраполяция понятия самоубийства в область биоэтической практики, в частности в круг ситуаций, которые могут вызвать совершение эвтаназии, показывает, что в либеральном понимании культурного стандарта автономного субъекта, хотя при совершении эвтаназии и обрывается жизнь субъекта на витальном уровне, но одновременно обеспечивается постулируемое либеральной идеологией интенсивное исполнение его человеческого предназначения, то есть самореализация, предполагающая, что рациональный субъект должен осуществлять контроль как над своей жизнью, так и над своим телом. Если же ты продолжаешь жить, теряя контроль над своим «Я» (которое отождествляется с телом), обрекая других на расходы, то тем самым ты не только физически, но и морально неполноценен. Сострадательность современного типа (к дефективным новорожденным, к тяжелобольным, к неродившимся, к тем, кто обрекает своей телесностью, отклонениями от нормы телесности) — это зачастую хорошо завуалированное равнодушие, следствие экономии мышления и неразвитости нравственного чувства, а культурный стандарт либеральной автономии в западных странах, как правило, лоббированный страховыми компаниями, — это хорошо завуалированное насилие, которое «от собственно природной агрессивности... отличается тем, что апеллирует к праву, справедливости, человеческим целям и ценностям»².

Подводя итог рассмотрению толерантности на основе анализа некоторых биоэтических ситуаций следует сделать несколько замечаний.

¹ Бахтин М.М. К философии поступка. Режим доступа: http://www.PHILOSOPHY.ru/library/katr/mxm_

² Гусейнов А.А. Мораль и насилие // Этика. М.: Гардарики. 1999. С. 399.

Проблематика толерантности вводит исследователя в контекст рассуждений о взаимоотношении бизнеса и ценностей. Экономический фактор, как подчеркивал Ж. Бодрийяр, способствует распространению тотального рационального контроля над всеми сферами жизни, в том числе и жизни, заключенной в смертном теле человека. Терпимое, толерантное отношение к некоторым категориям больных часто прекращается, когда речь идет о колоссальных суммах, необходимых для их лечения или поддержки их жизни. В этом случае происходит соответствующая подгонка идеологии, теневой стороной которой становятся сэкономленные средства страховых компаний. И тогда особенно актуальной становится мысль М. Шелера: «Теперь сама жизнь... должна быть оправдана пользой, приносимой более широкой общности. Уже недостаточно чистого наличного бытия жизни как носителя более высоких ценностей, чем те, что представлены пользой, — само это наличное бытие должно быть сначала заслужено. Право на существование и жизнь, которое старая мораль принимала в числе естественных прав, теперь отвергается как теоретически, так и практически»¹.

*Е.С. Соколов,
кафедра социальной философии*

Осмысление войны в русской религиозной философии и богословии начала XX века

Задачей настоящей работы является выяснение специфики богословского подхода к осмыслению войны (на материале статей профессора МДА, доктора богословия Алексея Ивановича Введенского «Дальневосточная война с философской точки зрения в связи с вопросом о войне вообще» (1904) и профессора МДА, доктора богословия Сергея Сергеевича Глаголева «Мечты о прекращении войн» (1915), опубликованных в «Богословском вестнике»). Но поскольку православное богословие и религиозная философия находятся в неразрывной связи, порой становясь едва различимыми, мы вынуждены были включить в круг нашего рассмотрения работы таких авторов, как: Л.Н. Толстой, Вл.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн.

В раннехристианской апологетике и патристике отношение христиан к военной службе и войне было расплывчатым и неоднозначным. Жизненная необходимость лояльного отношения к империи, нравственно оправданного в посланиях апостола Павла, сталкивалась с несовместимостью служения Христу со службой в армии, означавшей идолопоклонство (присяга, отправление культа императора, участие в жертвоприношениях). Необходимость сформулировать систематическое учение о войне возникает, когда христианство становится государственной религией, а крест — знаком легионов. Эту задачу решает Августин в книге «О граде Божием». То, что проблема нравственной ответственности человека ставится им как социально-духовная связано, очевидно, с исторической ситуацией (военной угрозой нависшей равно над империей и Церковью), но также и с античной интеллектуальной традицией (Цицерон). Идеи Августина, развитые схоластами, становятся фундаментом концепции о «праве войны и мира» Г. Гроция, а через последнего — секуляризованных марксистской и либеральной (с позиции «защиты прав человека») концепций справедливой войны.

Рассмотрение войны в православном богословии своими истоками также восходит к учению Августина. Проблема войны ставится как социально-духовная, а насилие оправдывается как исторически необходимое средство защиты православного государства. «В настоящее время, — отмечает А.И. Введенский, — когда одни из обитателей земного шара *еще не поднялись* над ступенью дикости первобытной, а другие уже *спустились* на ступень дикости культурной, лицо земли смотрит на нас с такою смущающею угрозою миру, что было бы в высокой степени несвоевременно серьезно говорить о войне, как подлежащей будто бы немедленному и полному упразднению»¹. Введенский характеризует русско-японскую войну, как «начало окончательного обострения той всемирной антитезы, — антитезы между культурною материальною и духовною, — которая всегда и самым существенным образом, разделяла народы и которой суждено, кажется, подготовить их последнюю коллизию»², исходя из идеи Вл. Соловьёва о грядущей угрозе христианскому Западу со стороны «монгольской расы».

Однако ближайшим контекстом богословского осмысления войны является развернувшаяся в 80-х годах XIX столетия дискуссия вокруг идей «непротивления злу силой» Л.Н. Толстого. Толстой, в отличие от Вл. Соловьёва, рассматривал войну как проблему личной нравственной ответственности: она есть нарушение заповедей Христовых «не убивай» (Мф. 19, 18), «не противься злему» (Мф. 5, 39), «любите врагов ваших...» (Мф. 5, 44). Поэтому «человек вообще, и в особенности христианин, обязан не участвовать в войне и в приготовлениях к ней ни лично, ни деньгами, ни рассуждениями о ней»³. Проповедь ненасилия сопровождалась у Толстого критикой православной церкви («учение церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающее совершенно весь смысл христианского учения»⁴) и основывалось на собственном рационалистическом богословии («Христос учит людей не делать глупостей. В этом состоит самый простой, всем доступный смысл учения Христа»⁵). «Непротивление злему» Толстой называет «основой учения Христа»⁶, «положением, связывающим его в одно целое»⁷, оно же является центральным моментом критики Церкви и общества, так как в нем *прежде всего* обнаруживается «исповедание Христа на словах и отрицание его на деле»⁸. Зазор между словом и делом, между этикой и метафизикой является для Толстого

¹ *Введенский А.И.* Дальневосточная война с философской точки зрения в связи с вопросом о войне вообще [Чтение студентам I курса] // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 11. С. 449.

² Там же. № 12. С. 679.

³ *Толстой Л.Н.* Круг чтения. Т. I. М., 1991. С. 52.

⁴ *Толстой Л.Н.* Ответ на определение Синода от 20—22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма // *Толстой Л.Н.* Не могу молчать. М., 1985. С. 435.

⁵ *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* В поисках веры. М., 2006. С. 297.

⁶ Там же. С. 122.

⁷ Там же. С. 123.

⁸ Там же.

принципиальным, так как истинность учения оценивается по его практической реализации: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7, 16). Прагматизм Толстого (см., например, начало XI главы «Исповеди»), обуславливающий его опрошенство, одновременно делал его в значительной степени неуязвимым к односторонней рациональной критике. В то же время сам Толстой был последовательным рационалистом, иногда наивно доверявший здравому смыслу¹; его ригоризм — есть отчасти следствие невозможности понять диалектическую противоречивость войны.

Отношение светской отечественной философии к идеям непротivления злу было сложным и неоднозначным; более терпимым до Первой мировой войны и революции, менее терпимым — после. Напротив, церковные учёные реагировали раньше и резко отрицательно. Известные выступления и статьи митрополита Антония (Храповицкого) против толстовского учения появились в 80-х годах, а в 1901 году Л.Н. Толстой был отлучен от церкви. И Введенский, и Глаголев также выступают с критикой Толстого¹. Богословскую аргументацию в полемике с идеями непротivления злу используют потом С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин и др. Совершенно свободно от нее в рассматриваемый период, по-видимому, только марксистское неприятие пацифизма.

С теоретической точки зрения одним из самых последовательных ответов толстовству стало итоговое произведение Вл. Соловьёва «Три разговора...» (1899—1900). Соловьёвская диалектика становится общим источником как богословского², религиозно-философского, так и светского рассмотрения войны. Собственно, диалектический метод характеризует философию войны со времен Гераклита и Сунь-цзы; Вл. Соловьёв развивает этот взгляд, видя в нём единственный путь примирения христианского мировоззрения с вызовами времени. Позже Ильин будет писать о «нравственном противоречии войны», Бердяев назовет ее в «Философии неравенства» «осуществленным противоречием». Введенский, формулируя православную диалектику, обращается непосредственно к Гераклиту: «Над миром противоборства, вражды, и раздора, ... над печальной действительностью войны, как сказала опять-таки уже и древняя философия, стоит иной мир, мир зиждительно организующей Любви и всем управляющего Разума, Мир Идеала. И только лишь благодаря этому из проявлений взаимно-противоположного напряжения как бы объятых борьбою элементов действительности возникает гармония Мира, подобная гармонии лука и лиры»³.

События начала XX века (Русско-японская, Первая мировая войны, революция) сделали вопрос о войне одним из самых актуальных. Но

¹ *Введенский А.И.* Дальневосточная война с философской точки зрения в связи с вопросом о войне вообще [Чтение студентам 1 курса] // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 11. С. 447—448; *Глаголев С.С.* Мечты о прекращении войн // Богословский вестник. 1915. Т. 1. № 3. С. 488—490.

² *Введенский А.И.* Дальневосточная война с философской точки зрения в связи с вопросом о войне вообще [Чтение студентам 1 курса] // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 11. С. 470.

³ Там же. С. 453.

если С.Л. Франк, В.Ф. Эрн, пытаясь понять источники «почти невероятной» мощи противника, анализируют «духовную сущность Германии» и приходят к осознанию того факта, что «чудовищная техника немецкого милитаризма есть *сама* плод напряженной мечты и мысли целого народа»¹, то С.С. Глаголев, Дмитрий Иванович Введенский (брат Алексея Ивановича) пишут в «Богословском вестнике» о слабости и неправоте немцев. В их рассуждениях хорошо видна зависимость богословской мысли от монархической идеологии, апологетика власти (см., например, «Дальневосточную войну...» А.И. Введенского). Она объясняется, очевидно, тем политическим значением, которое имело отношение государственной религии к войне и воинской службе. Специфика богословского осмысления войны заключалась в его связи со сложившимся вокруг армии своеобразным комплексом религиозных представлений (во-первых, постоянное использование военной метафоры, начиная с «Послания к Ефесеянам» (6, 14—17); во-вторых, специально почитаемые святые, иконы, особые молитвы, идеология «христолюбивого воинства» и др.), а также в практике использования православия как средства морально-психологического воздействия на вооруженные силы (что отражено в государственных документах, начиная с устава «Учение и хитрость ратного строения пехотных людей» (1647)). В целом, лояльность к политической власти, «охранительство» были свойственны богословской мысли более, нежели светской (хотя, может быть, этот вывод связан с официальным характером использованных нами источников: статей «Богословского вестника» и проповедей).

Война, с богословской точки зрения, есть зло (хотя она может быть и меньшим злом), как таковая она «есть закон нашей, долней,... эмпирической действительности»², однако «смысл войны» раскрывается в ее «исторической необходимости», в том, что она используется как средство Провидения в движении к Царству Божию. Идея Соловьева о том, что «война была прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества»³ была воспринята и развита Введенским и Глаголевым. С их точки зрения, вопрос о смысле войны должен ставиться в эсхатологической перспективе и в необходимой связи с вопросом о мире. А это значит, с одной стороны, что войнам «надлежит быть» (Мф. 24, 6), а с другой, — что отрицательное (политическое) понимание мира как лишь отсутствия войны недостаточно. Мир, если он возможен, является большой ценностью, но, кроме того, он должен быть определен положительно, как Царство Божие. «Но Царство Божие, — пишет Глаголев, — не есть географическая территория <...> : человек находит его в самом себе; «Царствие Божие внутри вас есть» (Лук. 17, 21). При другом случае Христос сказал: «Царство небесное силой берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12)... Оказывается, что нужна энергичная самодеятельность, нужно

¹ Франк С.Л. О духовной сущности Германии // Русские философы о войне. М., 2005. С. 419.

² Введенский А.И. Дальневосточная война с философской точки зрения в связи с вопросом о войне вообще [Чтение студентам 1 курса] // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 11. С. 453.

³ Соловьев В.С. Смысл войны // Русские философы о войне. М., 2005. С. 57.

употребление силы и усилий, чтобы стать членом царствия Божия»¹. Таким образом, мир описывается как внутреннее, прежде всего, состояние (хотя, конечно, проявляющееся вовне), дарованное по Благодати (Ин. 16, 33), но предуготовленное самим человеком («война более зависит от нас, чем от Бога»²). Впоследствии эти идеи будут развиваться Бердяевым («Эсхатология и война»). Они же определяют сегодня отношение Церкви к войне («Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»).

Итак, с точки зрения православного богослова, война не есть изначальное и естественное явление, а есть бедствие и зло, вызванное грехопадением. Войнам «надлежит быть» до тех пор, пока человеческая природа остается греховной. Следовательно, и философские проекты вечного мира, и оправдание войны с позиций распространяемого в начале XX века социал-дарвинизма (признание ее проявлением объективного закона борьбы за существование) с духом православного богословия не согласуются. Введенский, к примеру, хотя и использует философские аргументы, оправдывает войну иначе: «Вождь этого мира и Первоначальник нашей веры в него, Который, как Бог-Слово и в космосе зиждительно направляет все враждебное и противоборствующее к целям сохранения и совершенствования, Сам, Своим пришествием на землю, Своими страданиями и смертью, так сказать, организовал всемирно-историческую войну человечества с исконным врагом добра, отцом лжи и всяческого зла, дьяволом»³. Введенский основывается далее на традицию уподобления священнического служения воинскому (2 Тим, 2, 3), традицию, вошедшую и в русскую военную культуру (отразившуюся, например, в знаменитом суворовском: «Молись Богу! От него победа!... Бог нас водит, Он нам генерал!»), и в богословии. «Наши воины, — говорит он, — не только опора, но и наши учителя, подвигающиеся за „друзья своя“» (Ин.' 15, 3), делом преподающие уроки самопожертвования и любви. В этих словах, конечно, есть и политическая заинтересованность в возвышении патриотизма до уровня религиозного долга, однако есть и глубокая идея о том, что война, прежде всего, не убийство, а готовность быть убитым, самопожертвование и, как таковое, требует сверхразумной санкции (об этом же напишет Бердяев, а в наше время, конечно, в совершенно светском тоне, М. ван Кревельд). Это замечание Введенского свидетельствует о скрытой полемике с рационалистическими, инструментальными трактовками войны (что подтверждается выпадами против «критиканов»⁴). Для русской философии вообще характерно оправдание войны как самопожертвования. Этот аргумент в религиозной или этической форме используют И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, Н.А. Бердяев, и другие⁵. Самопожертвование

¹ *Глаголев С.С.* Мечты о прекращении войн // Богословский вестник. 1915. Т. 1. № 3. С. 457.

² Там же. С. 468.

³ *Введенский А.И.* Дальневосточная война с философской точки зрения в связи с вопросом о войне вообще [Чтение студентам 1 курса] // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 11. С. 455.

⁴ Там же. С. 670.

⁵ *Скворцов А.А.* Русская религиозная этика войны XX века. М., 2002. С. 56.

означает, во-первых, мученичество, во-вторых, отказ от себя, единение с другими (этот момент подчеркивают и Введенский, и Глаголев). Война, таким образом, способствует осуществлению идеалов соборности, общей правды в общественной жизни.

Отсутствие гражданского единства в этом контексте понимается как симптом греха. «Дальне-Восточная война оказалась исторической необходимостью не только потому, что на нас напали, и мы вынуждены защищаться, но также, и, может быть, еще более потому, что мы пали, — идейно, нравственно и политически, — и нам необходимо подняться», — пишет Введенский¹. Как искупление войну понимают уже ветхозаветные пророки. Это традиционное православное воззрение почему-то не артикулируется напрямую рассматриваемыми авторами — Введенский предпочитает выразиться в том духе, что она была необходима «как хирургическая операция тяжело больному»². Во всяком случае, народу такой взгляд на войну был понятен. В своих проповедях Иоанн Кронштадтский называл ее наказанием Божиим и призывал к покаянию: «Мы поем церковную песнь: спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое. Но истинно ли мы Божий люди?.. Не чужими ли стали многие Богу и Его Церкви? За что же ожидать таковым милости и помощи Божией?.. Осмотримся, вдумаемся, оценим по суду Божию жизнь нашу, поступки наши, покаемся искренно, исправимся, сотворим дела, достойные покаяния, и тогда Господь проженет всех врагов наших»³.

Осмысление войны в русской мысли конца XIX — начала XX века связано с политическими событиями эпохи, что не могло не повлиять на них. С другой стороны, оно находится в связи как с богословской, так и философской европейской интеллектуальной традицией, а непосредственным истоком имеет дискуссию вокруг идей ненасилия. Война рассматривается диалектически и, прежде всего, в этических категориях. Идеи социал-дарвинизма, популярные в Европе, не находят среди русских философов широкого распространения — война рассматривается ими как всемирно-историческая проблема. Для русской религиозной философии и православного богословия, находящихся в тесной связи, а порою и неразличимых, принципиальное значение имеет проблема «смысла войны», означающая ее оправдание в нравственном и эсхатологическом контекстах. В результате полемики вокруг идей Л.Н. Толстого война была осмыслена как антропологическая проблема, что дополнило ее рационалистическое и инструментальное понимание. Таким образом, в диалоге отечественной богословской и философской мысли в начале XX века были поставлены вопросы, имеющие принципиальное значение для постижения войны. Критическое изучение этого диалога, особенно в связи с нынешней геополитической обстановкой, является актуальной задачей отечественной гуманитаристики.

¹ Введенский А.И. Дальневосточная война с философской точки зрения в связи с вопросом о войне вообще [Чтение студентам 1 курса] // Богословский вестник. 1904. Т. 3. №12. С. 672.

² Там же. С. 673.

³ Тихомиров Л.А. Справедлива ли наша война? // Богословский вестник. 1904. Т. 3. №10. С. 344.

*КС. Шаров,
кафедра философии естественных факультетов*

Тендер и власть: постмодернистский взгляд

Тело и власть — одна из главных тем всей социологии постмодернизма. Пионером в этой области можно назвать М. Фуко. Изменяя классическую традицию выстраивания властных отношений, где предметом манипуляции чаще всего оказывалось сознание, Фуко акцентирует внимание на технологиях воздействия власти на тело, обнаруживая их фундаментальную природу.

В постмодернизме Ж. Бодрийяра¹, Ж.Ф. Лиотара² и Ж. Делеза³ также именно тело оказывается базовым полем борьбы за доминирование различных властных структур и различных социальных сил. Понятие власти эти мыслители рассматривают не в классическом смысле, как деятельность конкретных политических институтов, а в смысле «вездесущего» феномена, поскольку она исходит откуда угодно.

Противопоставляя свое понимание власти классическим теориям, Фуко пишет следующее: «Власть — этого просто не существует. Я хочу сказать, что идея, будто где-то в определенном месте или иммануруя из какой-то определенной точки существует нечто, что и есть власть, — мне кажется, что эта идея жиждется на каком-то ложном анализе и уж во всяком случае не учитывает значительного числа феноменов»⁴. Фуко пытается доказать, что власть — это отношение, это пучок отношений, более или менее организованный, более или менее пирамидальный, более или менее согласованный.

По Фуко, существует два исторических типа власти, но оба они имеют телесную природу. Первый тип — это прямое физическое воздействие на

¹ См., напр.: *Бодрийяр Ж.* Политический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.

² *Lyotard J.F.* The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984; *Lyotard J.F.* The Differend: Phrases in Dispute. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988.

³ *Deleuze G.* Logique du Sens. P.: Les Editors de Minuit, 1969.

⁴ *Фуко М.* Воля к знанию. М.: Прогресс, 1996. С. 365.

тело, второе — опосредованное символическое воздействие на него. Фуко полагает, что с XVII века объект манипулирования меняется: им становится не физическое тело, а его «психический» эквивалент — тело как особое поле приоритетов и желаний, что переводит проявление власти на микроуровень, на уровень, который находится ниже порога сознания.

Развивая мысли Фуко, можно сказать, что на этом микроуровне восприятия власти индивид не только контролируется, но и перестает принадлежать себе, теряя свою субъективность в смысле своей универсальной психической формы субъекта. В системе такой власти индивид становится артефактом настоящего субъекта власти, контролирующего властную паутину в социуме. Этот артефакт — реципиент властных отношений — уже неидентичен себе, ведь его сознание через механизмы желания определяется теми ориентирами, которые сконструированы властью на микропсихологическом уровне. Иными словами, человек перестает быть тем, кем он хотел бы быть. Трудно в этом контексте не вспомнить апостола Павла, сказавшего: «Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15). Так и реципиент власти: он не просто уже делает совсем не то, что хочет, но и переидентифицируется за счет распространения щупалец направленных на него властных отношений.

Если распространить концепцию «паутиной власти» Фуко на тендерное поле, то немедленно следует вывод, прямо противоположный феминистскому. Не женщина, а наоборот, мужчина становится реципиентом, поведение которого перекодируется и идентичность которого переизобретается женщинами. Для переконструирования на психологическом микроуровне самосознания мужчины женщина использует механизмы желания, и мужчина начинает желать именно того, что женщине нужно, чтобы он желал. При такой логике мужчина из «господина», каким его изображают феминистки, трансформируется в «человека желающего»; он предстает уже не доминирующим фактором в распространении власти в социуме, а всего лишь объектом знания и подчинения, одновременно диссоциируя как субъект.

Этот долгий исторический, но лучше сказать — вневременной и принципиально атемпоральный — процесс все время проводится женщинами с использованием тендерных дискурсов. Эти вербальные и невербальные женские дискурсы не сконструированы, а сами конструируют мужчин как социальных существ. Означающее и означаемое меняются местами и функциями: распространение женской власти как сетевой ячеистой структуры предстает как игра знаков в тендерном поле, упорядоченная не только своим означаемым содержанием, но и самой природой означающего.

В рамках постмодернистского подхода к власти логично предположить, что сексуальность как культурная категория западного общества, о которой феминистки свидетельствуют, что она — не более чем кнут для женщины, механизм ее вечного подчинения мужчине, была сконструирована самими женщинами как инструмент подчинения мужчин своей власти. Такое переконструирование биологического в чисто социальный

феномен достигло своего апогея, по-видимому, именно в XVII веке, о котором писал Фуко — в то время, когда она превратилась из юридической категории, связанной с формированием фамилий и передачей прав наследования, в категорию онтологическую.

Женщины репрезентируют себя как объекты желания мужчины, и мужчина не просто этому верит — у него не появляется намерений в этом сомневаться, поскольку его психика во время социализации умело конструируется женским элементом нашей культуры с помощью механизмов желания.

Женщина всегда воспринимает себя как женщина, вне зависимости от того, участвует ли она в дискурсе с мужчинами или нет, женщина в культуре *абсолютно* феминна. Вместе с тем мужчина репрезентирует себя как мужчина и одновременно осознает свою мужественность лишь тогда, когда он участвует в сложном диалоге с женщиной или женщинами, лишь тогда, когда он любит или, по крайней мере, играет в любовную игру.

Только женщина может открыть мужчине, что он мужчина с его мужским благородством, гордостью, силой духа, выдержкой, фундаментальностью, основательностью и массой других типично мужских позитивно окрашенных качеств. Таким образом, мужчина как социальное и культурное существо только *относительно* маскулинен. Эта относительность диктуется и объясняется центростремительной силой притяжения мужчины к женщине. Социальная власть женщины, ее доминирующее положение в паутине власти основываются на главном гендерном законе нашего бытия: женщина существует без мужчины, но мужчина существует только при наличии женщины. Вопреки всем расхожим фразам, а также теоретически оформленным мыслям о том, что женщина без мужчины — какой-то культурный нонсенс (здесь стоит вспомнить и Руссо, и Фрейда), ситуация оказывается прямо противоположной. Как раз женщина — существо самодостаточное, а мужчина зависит от женщины, нуждается в ней, стремится к ней. Женщина — в центре Вселенной, мужчина — только на орбите.

Принимая фукианское разделение властных отношений на прямые и опосредованные, символические, остановимся более подробно на последних для выявления механизмов распространения женщинами властных отношений в обществе.

Символическая власть — предмет исследований не только Фуко, но и даже в большей степени — М. Кастельса и П. Бурдьё. Кастельс, например, считает, что поддержка и распространение символической власти основываются на символическом насилии — процессе вытеснения одного символического кода в сознании человека другим, отличным от него, кодом¹. Символическое насилие определяется и тем, что исследователь называет «игровой социальной практикой тотальной символизации»². Бурдьё считает символическую власть главным социальным конструктором, с помощью которого осуществляются процессы программирова-

¹ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура. М.: РОС-СПЭН, 2000.

² Там же. С. 38.

ния и перепрограммирования (в том числе и нейролингвистического), которые совсем не обязательно должны быть отрефлексованными и инспирированными таким институтом власти, как государство¹. Размывание властных прерогатив государства расширяет спектр способов и механизмов манипулирования общественным сознанием в рамках отношений власти. При этом социальная коммуницируемость превращает процесс управления общественным сознанием в субъект-субъектный процесс без объектов, на которые власть распространялась бы *напрямую*. Говоря метафорически, все субъекты властных отношений оказываются во власти одной силы.

Тендерная символическая власть как раз и выстраивается подобным образом. Мужчина все время пытался вырваться из-под власти женского, и вполне можно предположить, что большая часть нашей культуры, многие произведения искусства и литературы были созданы мужчинами не из-за мифической фрейдовской сублимации, а именно в попытке — иногда успешной, но чаще всего тщетной — вырваться из-под власти женщины. Если справедлива теория сублимации, то как объяснить, что мужчины создавали прекрасные произведения искусства и будучи счастливыми со своими женщинами, безо всяких драм и трагедий разрыва с женским полом, безо всякой физиологической неудовлетворенности, на что обращал внимание еще Ж. Бодрийяр²? Но в рамках концепции тендерной символической власти все становится на свои места: злость и ярость, которые охватывают мужчину, если женщина издевается над ним, используя свою власть неумеренно, дает ему возможность порождать культуру как таковую. Таким образом, неверна точка зрения, что мужчина якобы существо культурное, а женщина — биологическое³. В конечном итоге культура формируется обоими тендерами, но женщины являются непосредственной причиной и отправной точкой этого процесса, а мужчинам выпадает на долю ее реализация. Как ни парадоксально, культура формируется властью, имеющей абсолютный примат в социуме.

Символическая власть женского реализуется в условиях многоликого социально-политического пространства, обладающего свойством коммуницируемости, отсюда и политические импликации тотальной женской власти. Мужчина пытается разрушить перманентный диктат женской власти, и для этого он выстраивает другое пространство власти — власти, развивающейся по субъект-объектному сценарию, а если придерживаться фукианской точки зрения — прямой физической власти. По-видимому, вся история человеческого общества являет нам примеры того, что мужчина способен на формирование лишь такой властной системы в тендерном поле. То, что дано ему природой, — большая по сравнению с женщиной физическая сила и выносливость — является для него единственным базисом конструирования антиженских властных отношений, предпринимаемого для того, чтобы если не вырваться, то хотя бы ослабить ин-

¹ Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть //Thesis. М., 1993

² Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000.

³ Которая присутствует даже у многих феминисток, например, у Симоны де Бовуар. (См.: *Beauvoir Sde. Le Deuxieme Sexe.*)

версию собственного Я, постоянно осуществляемого в рамках женской системы социальной власти.

На протяжении всей истории мужчина пытается вырваться из-под власти женского, но чаще всего ему приходится применять настолько обманные стратегические шаги, что их нельзя расценивать никак по-другому, как только ловкими социальными антиженскими трюками. На церковных соборах предметом жарких диспутов был вопрос о том, есть ли у женщины душа; более того, после завершения заседаний соборов писались целые метафизические трактаты по проблеме: является ли женщина человеком вообще. Охота на ведьм, их казнь через аутодафе длились с начала XVI практически до конца XVIII века, и это является бесспорным свидетельством перманентной неуверенности мужчины в собственном социальном статусе по отношению к женскому, которое все время его аннулировало или переконструировало так, как это было угодно женщине.

Культура для мужчины также представляет собой поле для разработки и внедрения в социальное сознание антиженских стереотипов. Женщину часто представляют причиной всех зол на свете: первым мифом из этой серии является история о Елене Прекрасной из Трои (впрочем, *этот* миф даже трудно назвать мифом, поскольку он отображает совершенно реальные события и достаточно объективный взгляд на вещи). Во многих легендах и сказках, былинах и эпосах ряда народов показывается нравственная несостоятельность женщин, их греховность, злобность, лживость, непостоянство и неверность — от таких культурных артефактов так и веет гипертрофированной маскулинностью и борьбой с женщиной. В подтверждение незыблемости своих законов древние римляне в качестве семантической антитезы употребляли выражение «женская легкомысленность»¹. Подобным образом многие мужчины склонны умалить в женщинах их компетентность и представительность. В каламбурах, шутках, поговорках и анекдотах всех сообществ мы можем найти уничижительную критику в адрес женщин, которых мужчины обвиняют в склочности, стервозности, непунктуальности, ограниченности и глупости.

Как бы мужчина ни силился переписать культуру, он все равно понимал, что этого для завоевания символической власти недостаточно. Отсюда появились социально-нагруженные аргументы в пользу идеи о женской несостоятельности в трудовых отношениях. Мифологический характер таких аргументов можно подтвердить хотя бы тем соображением, что имеется огромное число мужчин, которые не только не блещут какими-либо достижениями, но и проявляют высокую степень некомпетентности в профессиональной сфере. Это могло бы служить основанием для мифа о трудовой несостоятельности мужчин, что в конечном счете также будет несправедливо.

Социальное мифотворчество мужчин направлено на идентификацию мужского со значимостью, силой и непобедимостью, в то время как женской части человечества отводится покорность, раболепство и второсортность. Многие культурные традиции, связанные с проявлением власти

¹ Федорова Е.В. Императорский Рим в лицах. Ростов н/Д: Феникс, 1998.

женского, мужчина, если не может элиминировать из культуры, — пытается всячески переосмыслить и придать им новое патриархальное объяснение. Так, традиция пропускать женщину вперед при входе в помещение мужчина все время старается «логично» обосновать в свою пользу: в эпоху первобытной дикости (существование которой само по себе проблематично) мужчина пропускал вперед женщину при входе в пещеру, поскольку за время отсутствия в пещере людей туда мог зайти какой-нибудь хищный зверь, например, лев, засесть там и подкарауливать, когда вернется его потенциальная добыча. Желая избежать риска, мужчина пропускал свою даму вперед. Все очень логично: как советовали просветители, учись пользоваться собственным умом!

Объем социально-властного пространства при его формировании заполняется женщинами действующими социальными акторами, институциональными формами, социально-культурными традициями, маргинальными фрагментами и т.п., при этом весь этот объем пронизан социальными коммуникациями. Именно коммуникация дает возможность женщинам — своего рода гениям коммуникации, — оставаясь в тени, конструировать паутину власти таким образом, что сами они практически не воспринимаются в качестве акторов-доминант.

Тендерная коммуникация в рамках властных отношений диктуется женщиной и навязывается ей мужчине не в последнюю очередь благодаря символизации социального пространства. Символ, как отмечал Эрнст Кассирер, глубоко архетипичен и тождествен структурам сознания¹. Символическое бытие, если посмотреть исторически, неотделимо от человеческого бытия. Женщины, экспроприруя культурные символы, постепенно с их помощью воздвигали стройную систему тендерных властных отношений, при этом поле тендерной коммуникации становилось четко очерченным заданными символами. Это было свойственно для всей культуры: женщины символизировали все, начиная с языка и кончая модой. Символы мужского и мужественности при внимательном рассмотрении оказываются изобретенными женщинами и таким образом теряют всякую феноменологическую независимость и самостоятельность. В рамках личных отношений эти женские артефакты постепенно начинали играть роль референтов на кару и награду, преступление и подвиг, жизнь и смерть, и даже бытие и небытие мужского «самого по себе». Женщин зря считают существами, все запутывающими в отличие от «прозрачных» мужчин. С помощью тотальной символизации социального происходило конструирование символической власти — власти самой сильной и самой действенной, что отмечал и Фуко². Исторически женщины не допускали никакой неясности при формировании такой власти — для чего же нужна власть, если она не будет работать «как надо»? Социальные символы как раз помогали женщинам избежать неясности, неопределенности, двусмысленности, сомнения в годности, критики и обсуждения. В этом

¹ Cassirer E. *Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press, 1944; Кассирер Э. Опыт о человеке // Хрестоматия по истории философии: от Шопенгауэра до Дерриды. М.: Гуман. Изд. центр ВЛАДОС, 2001.

² Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

смысле тендерные символы власти адекватны ментальному коду участников властных отношений в социуме. Женщины вполне добились своего через тотальную власть символического. Сейчас благодаря их неустанной деятельности, переозначения и переобозначения социальных феноменов, в обществе не осталось ничего, что не может быть принципиально символизировано.

А мужчина? Неужели он не мог просто не принимать навязанных ему отношений без противопоставления женской системе власти своей собственной властной системы, в которой единственным средством убеждения и принуждения оставалась грубая физическая расправа? Для того, чтобы понять мужскую пассивность, следует подчеркнуть, что, несмотря на то, что нормы, задаваемые и диктуемые в рамках властных отношений, абсолютные и жесткие, формы применения закона столь же относительные и формальные. Как указывал Питирим Сорокин, «социальные связи никогда не являются объектом свободного выбора заинтересованных сторон. Они ограничены многими условиями и подчинены требованиям сверхчувственных ценностей...»¹ Эта двойственность социальных связей, с точки зрения отечественного социолога, выражается, во-первых, посредством негативного ограничения связей, противоречащих легальным законам, а во-вторых, посредством позитивной стимуляции долга, жертвенности, любви, альтруизма и доброй воли². При этом соображения выгоды, полезности, удовольствия и счастья в сознании мужчин ненавязчиво выстраиваются женщинами, в основном, с помощью второго способа репрезентации социальных связей, о которых пишет Сорокин.

Женскую систему власти можно определить как социально суммирующую практику с господством игры. Никлас Луман называет такую систему власти «практикой множественной символичности»³. У Сорокина такой практике множественной символичности соответствует идеалистическая культурная система, основной посылкой которой является то, что «объективная реальность частично сверхчувственна и частично чувственна»⁴. Практика воспроизводства тендерных властных отношений охватывает сверхчувственный, рациональный и сверхрациональный аспекты, не оставляя в стороне и прямую чувственность, понимаемую Фуко как сексуальность. Практика женской множественной символичности в сфере властных отношений предполагает динамическое перераспределение символических кодов, а также их отмену и воскрешение.

Сорокин полагал, что культура, выстраиваемая при помощи множественной символизации, зародилась в западном обществе не ранее XVI века, т.е. Реформации и секуляризации. Мы с необходимостью должны признать, что эта культура не зародилась бы никогда без воплощения в социуме женских властных стратегий.

Современная ситуация в системе властных отношений, несмотря на кажущееся отличие, вполне сходна с ситуацией, имевшей место во вре-

¹ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 497.

² Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М.: Наука, 1989.

³ Луман Н. Власть. М.: Праксис, 2001.

⁴ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1989. С. 431.

мя Реформации в том смысле, что тендерная власть, формируемая женщинами — это не совокупность формальных априоризмов, а структура историко-культурной ситуации, в которой мы живем и познаем. Фуко отмечает, что «архив» нашего исторического знания представляет собой не мертвые буквы, но язык, формирующий наше современное бытие¹. Все, что было достигнуто женщинами на протяжении всей истории человеческого существования в сфере формирования и поддержки властных отношений, замечательно работает и ныне.

Мы видим, что начиная с института семьи и сферы личных отношений, которые сами символизируются женщинами как «святая святых» всего нашего бытия, паутина тендерной власти раскинута «слабым полом» практически на все социальные отношения. Отечественная исследовательница И.А. Мальковская отмечает, что символическое насилие, осуществляемое в горизонтали социального программирования и самопрограммирования в процессе интерактивного взаимодействия с дискурсами различного типа плавно переходит в вертикаль социального контроля и насилия². Действительно, тендерная символическая коммуникация, осуществляемая на уровне межличностного общения, трансформируется в политическую и иные формы социальной власти. Мужское сопротивление социальной власти женщины также исторически формировалось в недрах мужской оппозиции на уровне семьи и брака в виде угроз, побоев, расправы, попыток полного подчинения женщин. Более того, чтобы легитимировать свои «неблаговидные» поступки, мужчина попытался переписать историю и переделать культуру таким образом, чтобы изобразить женщину слабой, «забитой», ни на что, кроме материнства, не годной, глупой, нерациональной, склонной к многим порокам и т.п.

Существующие маскулинные стереотипы женского, столь критикуемые феминистками, таким образом, не имеют никакой реальной социальной субстанциональности. Они представляют собой не более чем мужское переконструирование истории, которое в современности вырождается в переконструирование системы социальных связей и, в частности, системы власти — переконструирование, по-видимому, столь же тщетное, как и сто, и тысячу лет назад. Несмотря на то, что многие мужчины *желали бы*, чтобы женщины были действительно «никуда не годными», реальность зачастую отражает не маскулинное, а феминное доминирование в некоторых разрезах власти: горизонтальном, вертикальном или объемном — доминирование, сложившееся на институциональном уровне при помощи всеобщей символизации социального.

Символизации, которое, как мы убедились, часто является гарантией достижения женщиной своих целей в социуме. С помощью символов женщина кодифицирует мужское в культуре и обществе, но вместе с тем символизирует и женское как некий человеческий идеал, к которому мужчина может стремиться, но достичь не сможет никогда. Женская символизация переконструирует мужское Я и одновременно с изменением

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: Наука. 1994.

² Мальковская И.А. Знак коммуникации: дискурсивные матрицы. М.: УРСС, 2005.

субъектности мужчины вовлекает его во властные отношения, в которых доминанта всегда сдвинута в сторону женского.

Тем не менее, остается не до конца выясненным вопрос, насколько мужчина готов самостоятельно входить в эти отношения власти. Даже если он делает это против своей воли, у него должна быть определенная мотивация своего поведения как реципиента власти. Без такой личностной мотивации подобные символические отношения просто не могли бы быть выстроены, поскольку не следует забывать, что власть, тем более женская власть, — это совокупность отношений, но не объектноориентированный вектор.

Луи Альтюссер в своей работе «Идеология и идеологические аппараты государства» говорит о том, что подчинение субъекта происходит через язык как эффект властного голоса, окликающего индивидуума¹. В известном метафорическом примере, предлагаемом Альтюссером, полицейский окликает прохожего на улице, и прохожий оборачивается и признает в себе того, кого окликнули. Каким считать этот жест прохожего: добровольным или вынужденным? По-видимому, ни тем, ни другим. В этом обмене, в котором предлагается и принимается признание, происходит *интерпелляция* (термин, предложенный Альтюссером) — дискурсивное производство социального субъекта системой власти. Примечательно, что автор не дает и намека на то, почему этот прохожий оборачивается, принимая голос как обращенный именно к нему и принимая субординацию и нормализацию, этим голосом вызванные. Почему этот субъект обращивается? Виновен ли он на самом деле, и, если да, то как он стал (или его сделали) виновным? Необходимо ли в рамках теории интерпелляции рассматривать соображения человеческой совести?

С первого взгляда кажется, что вопросы Альтюссера не имеют отношения к рассматриваемой нами теме. Но при более детальном изучении становится очевидной аналогия. Несмотря на то, что женщина — не полицейский на улице, а ее мужчина — не случайный прохожий, я постараюсь показать, что именно женский символический призыв к сознанию мужчины является тем спусковым механизмом, который запускает всю систему раскручивания пружины институционализации тендерной власти в социуме.

Для того, чтобы понять, как самосознание становится тем базисом, на котором мужчина сам дает женщине возможность выстроить властные отношения, наиболее уместным будет рассмотреть теорию субординации Джудит Батлер. Эта исследовательница полагает, что в психологии власти ключевым моментом является понятие *пассионарной привязанности*², которое характеризуется как чувство привязанности к подчинению. Например, пассионарной привязанностью будет чувство привязанности к родителям у ребенка. Батлер, дополняя фукианскую теорию власти, рассматривающую власть как действие, направленное не только на подчинение, но и на формирование субъекта, использует для обозначения под-

¹ Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation). N.Y.: Monthly Review Press, 1971.

² Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетейя, 2002.

чинения специальный термин «субъекция», позволяющий, по ее словам, понять власть в ее двойной валентности субординирования и производства личности субъекта.

Следя логике Батлер, несложно прийти к выводу, что мужчина пассивно (страстно) привязан к его субординации по отношению к женщине. Конечная ответственность за субъекцию мужчин лежит в обществе на женщинах, что бы ни говорили феминистки и как бы ни старались отстоять противоположную точку зрения. Привязанность мужчин к подчинению производится работой власти, сконструированной женщинами, причем эта часть действия власти проявляется в психическом эффекте, наиболее коварном из ее продуктов. Мужчины в тендерной системе власти, в основном, являются ее модальностями, эффектами власти, но не ее объектами. Женская власть в социуме, как мы убедились, вообще необъектна и репрезентирует субъект-субъектные отношения.

Власть, рассматриваемая в смысле Фуко как одновременная субординация и формирование субъекта, в тендерном поле в конечном итоге воплощается через пассивную привязанность мужчины к женщине, к той, от кого он фундаментально зависим в психоаналитическом контексте. Даже если эта страсть негативна по своей этической окраске, без нее мужчина не может мыслить самого себя, поскольку процесс субъекции будет незавершен, и его психика будет не до конца сформирована. Хотя пассивная привязанность не является политической субординацией ни в каком обычном смысле, формирование первичной страсти мужчины по отношению к женщине делает мужчину потенциально уязвимым при выстраивании всей дальнейшей системы власти. Более того, ситуация первичной зависимости косвенно обуславливает и политическую власть, а регулирование субъектов власти становится одним из инструментов их субъекции. Итак, если мужская психика не формируется вне пассивной привязанности к женщине, то его субординация оказывается центральным моментом во всем становлении мужского и в социализации мужчины.

Субординация предполагает повиновение, добровольное или принудительное. Женщина не принуждает ни к чему мужчину, она всего лишь играет на его желании *выжить* в плане индивидуальности, реализовавшись в взаимной любви, и в плане рода, реализовавшись в совместных детях. Если задуматься над теоретической стороной властного механизма пассивной привязанности, то шопенгауэровская концепция дитяти не покажется таким уж безумием. С точки зрения этого мыслителя, мужчина стремится к женщине неосознанно и даже вопреки своей воле, поскольку его подталкивает к этому всеобщая Воля к продолжению своего рода¹. Тем не менее, мы не можем сказать, что Шопенгауэр приблизился или предвосхитил идеи конструирования тендерных отношений власти, поскольку его Воля не имеет ничего общего с пассивной привязанностью: последняя дает мужчине ощущение свободы (пусть даже иллюзорное), но Воля, с точки зрения немецкого мыслителя, дает только чувство рабской зависимости.

¹ Шопенгауэр А. Метафизика половой любви // Шопенгауэр А. Избранные произведения. Ростов на/Д: Феникс, 2000.

Для мужчины иногда бывает лучше существовать в условиях субъекции женщины, чем не существовать вообще. Не отсюда ли все страстные слова мужчины женщине: «Я не могу жить без тебя»? И дело вовсе не в том, что мужчины сплошь лжецы или крайне склонны к витиеватым выражениям соблазнительей. Я думаю, что в большинстве случаев они вполне искренни; если женщина не уступит мольбам мужчины, то он, пусть и не умрет, но получит значительно более серьезную душевную травму, чем женщина, будучи проигнорированной мужчиной. Когда женщина скажет мужчине слова: «Я не могу жить без тебя»? Если она и скажет такое, то ее посчитают ненормальной, и в первую очередь ее же возлюбленный, но когда мужчина произносит эти символические слова, он решает свою судьбу и имеет все шансы добиться своей женщины. Пассионарная привязанность — рискну высказаться слишком нестандартно — для мужчины является завершающей стадией его социализации и необходимым условием осознания им своего Я.

Таким образом, получается, что мужчина социализируется под влиянием символической власти женщины, и его психика достигает полного развития, только когда он влюбляется и начинает воспринимать себя не по отношению к самому себе, а по отношению к любимой женщине. Для женщины все оказывается не так: ее социализация протекает вне всякой связи с любовью к мужчине. Мужчина не социализируется вне пассионарной привязанности, он окончательно формируется как личность в зависимости по отношению к женщине, но в ходе своего формирования как субъекта власти он не осознает этой зависимости.

РАЗДЕЛ II

АСПЕКТЫ
ПОЛИТОЛОГИИ

*В. Т. Бабакишвили,
кафедра мировой и российской политики*

Война и мир: традиционная исламская философия и современный подход

Хотя философы и историки философии оперируют многочисленными терминами типа «арабская философия», «исламская философия», «арабо-мусульманская философия», «философия Арабского Востока» и т.п., эти словосочетания вряд ли могут претендовать на большее, нежели служить своеобразными ярлыками, маркирующими определенный историко-культурный феномен. Трудно говорить об однозначно выраженных предпочтениях, и все же в арабских странах и европейском востоковедении скорее ведут речь об «арабской философии», тогда как в американской науке и исламском мире за пределами собственно арабских стран предпочитают термин «исламская философия». Проблема значимо не меняется, поскольку в любом случае имеется в виду традиция философской рефлексии, возникшая и получившая развитие в период господства исламского мировоззрения в условиях, главным образом, арабоязычной цивилизации и претерпевшая в наши дни значительное видоизменение в силу новых исторических условий и под воздействием западной цивилизации и философии. Именно так будем понимать термин «арабская философия» и мы. Вместе с тем, ни о какой однозначности даже столь малоинформативной дефиниции говорить не приходится. Для развития арабской философии немалое значение имело усвоение античного наследия, а в этом процессе существенная роль принадлежала и не арабам, и арабам-немусульманам. Точно так же арабскую философию невозможно представить без того вклада, который внесли в нее неарабские мусульманские народы, равно как и их культурного наследия доисламских времен. Термин «арабская философия» поэтому указывает на языковую, но не этническую характеристику феномена, о котором здесь идет речь.

Мусульманский мир с его богатейшей историей и культурой есть сложная, не всегда сбалансированная система взаимодействия множества

факторов — социальных, политических, этнических и духовных. Исламизация различных сфер социальной и политической жизни проявилась как в предыдущие периоды истории ислама, так и в наши дни. Выявленные роли ислама в культурно-цивилизационном развитии мусульманских стран — обширная самостоятельная проблема, не утратившая своего значения в современных условиях. Анализ теологии и практики ислама показал, что эволюция религиозно-политических приоритетов стран исламского мира связана с концептами в *европейском мире*, но это не означает особую воинственность ислама как религиозной системы.

Как важный компонент духовного мира, ислам оказывает влияние на социально-политическую жизнь регионов его традиционного распространения, затрагивая все сферы жизнедеятельности человека. Вопросы войны и мира являются ключевыми как в политике, так и в духовной сфере. Как важнейший компонент духовной сферы, ислам естественно оказывает влияние на социально-политическую жизнь регионов его традиционного распространения, затрагивая все сферы жизнедеятельности человека, характер осознания им сложных проблем настоящего. В странах Ближнего и Среднего Востока, где распространён ислам, он сохранил свою роль официальной идеологии и имеет решающее влияние на все сферы общественной жизни и решение проблем человеческого бытия. Между тем, ислам — это нечто большее, чем просто идеология: в глазах верующих он выступает, прежде всего, как образ жизни.

История свидетельствует, что регион традиционного распространения ислама, а особенно соседство его со странами, где доминируют другие конфессии: христианство, иудаизм, индуизм — имеет латентные факторы локальных войн. Они, по сути, здесь никогда не прекращаются. Последняя треть ушедшего столетия была ознаменована широкомасштабным оживлением религиозных течений в зоне распространения ислама. Разнообразие социальных условий бытия различных мусульманских течений и идеологических институтов обуславливает особенности истолкования ими вопросов войны и мира. Всё это актуализирует научное исследование как современных модификаций исламского фундаментализма, так и сохранения исламского вероучения в основных его течениях.

У доисламских арабов, в особенности, у бедуинов, такая черта характера человека, как воинская доблесть, считалась представляющей наибольшую нравственную ценность. Ислам сохранил это представление, но трансформировал его в религиозном направлении — доблесть должна проявляться в борьбе за торжество веры, в войнах с неверными. Высоко ценилось у всех арабов такое свойство человека, как верность близким, готовность заступиться за любого из них в любых обстоятельствах. Речь при этом шла о племенных и родовых общностях, и защищать надо было своего родича. В новой религии такая солидарность приняла вероисповедный характер и составила один из элементов её этической системы. Вообще вопрос об отношении человека с другим людям, составляющий по существу основу всего нравственного поведения, не получил в исламе однозначной разработки. То, что сказано по этому вопросу в Коране,

противоречиво. Не обходится, в частности, без призывов к гуманности и милосердию.

Вопросы войны и мира рассматриваются в общем числе юридических распоряжений Корана. Давно установлено, что переоценка Корана укрепились частыми случаями конфликтов и столкновений. Сам Коран снова и снова обращается к врагам ислама: это то ли идолопоклонники-арабы, которые противостоят пророку Мухаммеду, то ли евреи, которые пытались переиначить учение Мухаммеда, препятствуя установлению его власти.

Неудивительно, что такой большой и сложный документ, как Коран, который имеет много ссылок на войну, не абсолютно строгий и последовательный. То есть многие из аятов противоречат друг другу, ссылаясь на нормы и ограничения в пределах разрешенного богословами или призывов к борьбе. Теологический и политический резонанс, связанный с возможностью священного противостояния, спровоцировал ученых-мусульман к решению этих противоречий, возможно, в намного более ранний период. Впоследствии они решили проблему видимого противостояния, доказывая, что неочевидные концепции и предписания, описанные в Коране, относятся к особым случаям в пределах религиозной миссии пророка Мухаммеда. В большинстве случаев взаимно противоречивые высказывания по рассматриваемому вопросу относятся к разным периодам истории раннего ислама, но в логическом плане они, будучи собранные вместе, являют собой незаурядную разногласию.

Очевидно, было бы неправильно оставлять вину за войны, не прекращающиеся в истории между мусульманами и христианами, исключительно на первых; история свидетельствует, что обе стороны равной мерой виновны в этом. А причины возникновения войн никоим образом не связаны со спецификой исповеданий, свойственных тем или другим народам: в их основе лежат социально-экономические, культурные и политические причины, которые в условиях господства религии нередко добывали соответствующую расцветку.

Такой сценарий допускает плавный переход целого общества из миролюбивой стадии в воинственную, что было названо в западном исламоведении «революционной теорией» войны в Коране. Коран, однако, представляет противоречивое доказательство этому сценарию. И в нем, и в другой исламской литературе содержатся материалы о том, что общество не было единым в своем мнении.

В отличие от других мировых религий, ислам всегда был идеологической основой арабского социального строя, а затем мусульманского государства. Государственно-правовые и гражданские отношения определялись и регулировались нормами ислама. Естественно, что и вопросы мира и войны решались, исходя из их трактовки в исламском вероучении; так же формулировались и законы. Знаменательно, что в исламе фактически не разработана проблема возможного вооруженного конфликта между мусульманскими государствами. Исламское право квалифицирует войну, в первую очередь, как борьбу за сохранение мусульманского единства пе-

ред лицом иноверцев, которые посягают на него. Верующие объявлялись носителями мира на земле. Нужно отметить, что распространения ислама сопровождали многочисленные войны. Тем не менее, многие мусульманские богословы отрицают его воинственность. Египетский богослов Абд Ал-аль аш-Шаиб указывает на ошибочность мысли тех, кто считает, что пророк Мухаммед явился флагом войны. При этом он ссылается на хадис — высказывание Мухаммеда: «Покорил с помощью сабли лишь после покорения словом» — и обосновывает это тем, что пророк, прежде чем покорить страну, предлагал народам покаяться добровольно.

Само понятие «ислам» сводится к слову «силм», означающее «мир». В соответствии с Шариатом, во время войны мусульманская армия должна придерживаться следующего правила: запрещается убивать детей, женщин, стариков, уничтожать посевы и пастбища, на которых находится общественное и личное благо. Согласно Корану и Шариату, между мусульманами не должно быть войн, а все противоречивые вопросы должны решаться мирным путем. Коран настаивает, что «не нужно верующему убивать верующего, разве только ошибочно... А если кто убьёт верующего умышленно, то воздаяние ему — геенна, для вечного пребывания там. И разгневался Аллах на него, и проклял его. И подготовил ему большое наказание!» (4:94/95).

Значение понятия джихада как священной войны за веру, в защиту и за распространение ислама пережило серьезную трансформацию еще при жизни Пророка, в процессе развития им основных коренных представлений. Относительно джихада Коран содержит далеко неоднозначные указания. Коран являет собой запись проповедей в форме «пророческих откровений», вымолвленных Мухаммедом главным образом в Мекке и Медине между 610 и 632 годами. Текст Корана по большей части являет собой или полемичный диалог между Аллахом (озвучивал устами Мухаммеда) и противниками Пророка, или обращение Аллаха к последователям Мухаммеда с предписаниями и уговорами. Длительность создания Священной Книги, в содержании которой осмысливался широкий спектр идей и социальных реалий времен пророческой деятельности Мухаммеда, развитие в ходе полемики его проповедей обусловили серьезную эволюцию коранических представлений, а также привели к непоследовательной — в ряде случаев противоречивой — трактовке ряда важных элементов вероучения. По мнению исследователей, в Коране порядка 225 несоответствий и противоречий, во многих сурах (более 40) содержатся так называемые «отменные» аяты. Здесь находятся следующие, отличные один от другого, указания о джихаде, что, на наш взгляд, объясняет разницу между условиями деятельности Мухаммеда в разные периоды его жизни: не входить с «богатобожниками» в вооруженную конфронтацию, склонять их к искренней вере «мудростью и красивым уговариванием»; вести с врагами ислама оборонную войну; нападать на неверных, но не в священные месяцы; воевать с неверными всегда и всюду.

В общей классификации предписаний Корана установления, касающиеся мира и джихада, военнопленных, трофеев и отношений с немусульманами относятся к разделу кратких предписаний в сочетании с

детальными. Всего Коран включает в себя, согласно имаму Аль-Суйути, 500 аятов, касающихся юридических вопросов («аят аль-акхам» — предписания), которые образуют источник Шариата. В отличие от других законов, составленных людьми, Коран не может быть исправлен. Вопросы войны и мира, в частности, рассматриваются в общем числе юридических предписаний, среди которых можно назвать Аль-Бакара (2:217), Аль-Ниса (4:71), Аль-Анфал (8:41/61). При этом многие аяты противоречат друг другу, ссылаясь на нормы и ограничения в пределах дозволенного богословием или призывов к борьбе.

Термины «война», «джихад» и «завоевания» в арабском языке имеют одинаковый смысл: все обозначают сражение с врагом. «Джихад» также обозначает «приложение усилий», «усердие»; впоследствии именно это значение стало преобладающим по отношению к первоначальному смыслу. С точки зрения Шариата, термин означает борьбу с неверными после того, как они, вначале приняв ислам, затем отступили от него и объявили ему войну. Слово «война» употребляется в Коране в значении «битва», «сражение». Враги, с точки зрения мусульманских улемов, могут быть трёх типов: дьявол, душа и открытый враг. Термин «джихад» предпочтительнее термину «война», поскольку в слове «война» имеется агрессивный оттенок, тогда как ислам отвергает агрессию. «Война», с точки зрения шариата, есть лишь незначительная часть более широкого понятия «джихад» («малый джихад», тогда как «большой джихад» подразумевает деятельность, направленную на совершенствование общества и человека).

Пророк говорит, возвращаясь из джихада: «От малого джихада мы переходим к большому джихаду. Войну Пророк Мухаммед назвал «малым джихадом», тогда как «большой джихад» направлен на совершенствование общества и человека для того, чтобы они руководствовались такими моральными ценностями как истина, справедливость, верность и уважение, к человеку, чтобы он защищал их, поскольку они противостоят притеснениям и пороку и способствуют построению счастливого человеческого общества. Изначально джихад есть не орудие угнетения, а средство защиты истинной веры, направленное на объединение народов мира под знаменем любви и справедливости. Классический ислам считает войну чрезвычайным средством, ущерб от которого не должен превышать ущерб от вызвавших его причин.

Враги, как уже было сказано выше, с точки зрения мусульманских улемов (ученых-богословов), могут быть трех типов: дьявол, душа и открытый враг. Все эти три типа врагов объединены одним высказыванием Всевышнего Аллаха: «И старайтесь об Аллахе тщательностью, он которой достоин!» (23:77/78); «Боритесь своим имуществом и душами на пути Аллаха!» (9:41). Из содержания этих аятов мы видим, что джихад был дан мусульманам с целью помочь им защитить свою религию.

Мусульмане имеют право сражаться только с теми, кто сражается против них, и сеять разрушения, если только того потребует необходимость. Мусульманские правоведы разделяют мир на два лагеря.

1. Страны, где действуют положения исламского шариата, называемые «дар аль-ислам» и являющиеся родиной мусульман. Даже если му-

сультанин и не проживает в них, он должен защищать их в случае возникновения такой необходимости. Защита «дар аль-ислама» представляет собой коллективную обязанность мусульман. Если «дар аль-исламу» не угрожают агрессия и насилие, то его защита превращается в индивидуальную обязанность мусульманина. Невыполнение индивидуальной обязанности может навлечь на мусульманина грех, если его родина вследствие этого окажется в опасности, а какая-то часть её территории будет оккупирована врагом.

2. Страны, где не применяются положения исламского шариата вне зависимости от существующих в нём политических и правовых систем.

Признаются следующие типы войн:

- 1) с немусульманами;
- 2) между двумя группами мусульман;
- 3) против вероотступников;
- 4) с притеснителями;
- 5) против бандитов.

Три последних регламентируются государственными законами, будучи внутренними войнами, происходящими в результате столкновения властей с народом. Вероотступники и притеснители в современном понимании — это революционеры, взаимоотношения которых с властями регулируются внутренними законами. Что касается второго типа войны, она не соответствует установкам ислама, призывающего к единству мусульман. Если же война всё-таки возникла, необходимо вмешательство властей для прекращения конфликта и восстановления мира и дружбы между мусульманами средствами, о которых говорит Коран: «И если бы два отряда из верующих сражались, то примирите их. Если же один будет несправедлив против другого, то сражайтесь с тем, который несправедлив, пока он не обратится к велению Аллаха. А если он обратится, то примирите их по справедливости и будьте беспристрастны...» (49:9/9). Поскольку Коран запрещает кровопролитие между мусульманами, то при возникновении войн между мусульманскими странами, как правило, одна сторона обвиняет другую в отходе от ортодоксального ислама или в ересь.

Движущей силой справедливой войны является противодействие агрессии и утверждение религиозной свободы для всех народов земли, а также поддержка угнетённых людей или групп.

1. Защита личности и отражение агрессии: «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте, — поистине, Аллах не любит преступающих!» (2:186/190).

2. Обеспечение свободы вероисповедания и запрещения соращения от веры: «Дозволено тем, с которыми сражались, за то, что они обижены... Поистине, Аллах может помочь им» (22:40/39).

3. «И почему вы не сражаетесь на пути Аллаха и за слабых из мужчин и женщин и детей, которые говорят: «Господи наш! Выведи нас из этого селения, жители которого тираны» (4:77/75).

При вышесказанном, мусульмане не отвергают необходимость проявления соответствующих мер по укреплению обороны, таких как подго-

товка армии и её обеспечение необходимым снаряжением с тем, чтобы она могла защищать мир и мусульманскую умму, если та подвергнется нападению. Джихад, с точки зрения ислама, — законная и справедливая война, направленная на достижение блага для всего человечества. Эта война преследует цель сохранить мусульманскую общину и защитить её суверенитет, а вовсе не добычу материальных приобретений, оккупацию чужих территорий или их колонизацию.

Существуют определенные законодательные нормы, регламентирующие порядок ведения войны: основные принципы, которые Коран требует соблюдать.

1. Верность договорам и уставам, а также запрещение предательства и вероломства. Даже в условиях войны, которая неизбежно сопряжена с убийствами и разрушениями, первый халиф после Мухаммеда Абу Бекр ас-Сиддик наставлял командующих мусульманскими войсками таким образом: «Не предавайте, не поступайте вероломно, не наносите увечий, не убивайте детей, стариков и женщин, не делайте бесплодной и не сжигайте ни одной пальмы, не рубите ни одного плодоносящего дерева, а если и убиваете овцу, корову или верблюда, то делайте только для того, чтобы обеспечить себе пропитание».

2. Уважение человека и призыв к братству между людьми.

3. Превращение благочестия (богобоязненности) в основу международных отношений в условиях как мира, так и войны.

4. Милосердие в войне.

5. Справедливость.

6. Отношения на основе взаимности.

Мусульманские факихи считают, что причина войны в исламе — это не нарушение религии и не то, что в мусульманском государстве живут христиане и иудеи, а необходимость отпора прямой или косвенной агрессии против «людей Писания». Джихад является законным и необходимым, ибо указанная причина продолжает действовать даже в смысле необходимости предотвращения пробной агрессии, то есть джихад выступает в качестве гаранта свободы веры, помощи угнетённым и самозащиты мусульман. Поэтому джихад — средство защиты движения по распределению мусульманского участия, а не средство собственно его распоряжения. Поскольку война — чрезвычайное состояние, общей основой его прекращения служат мирные договоры.

Очень трудно полностью втиснуть систему воззрений ислама, в том числе и по мировым проблемам, в современную демократическую или консолидационную модель международных отношений. Традиционный ислам придерживается положения о том, что войны должны быть превентивными и оборонительными. Однако это только один из подходов к этой проблеме. Различные толкования священных текстов находят выражение в практике вооружённых конфликтов, последствия которых в зоне распространения ислама имеют конкретное трагическое содержание. Современные теологи рассматривают джихад как философию и всеобъемлющее боевое мировоззрение, так как мусульмане не могут жить в век идеологической борьбы без оборонительного мировоззрения.

Исламский мир не является единым в характере отношений с внешним миром. Характер этих отношений определяет борьба четырёх основных проектов: традиционалистского, либерального (модернизаторского), джихадистского (антиглобалистского) и террористического (сектантского).

Современные *традиционалисты* уже не так строго придерживаются ультраконсервативного традиционализма и подчас сближаются с модернизаторами в толковании священных текстов. Сегодня неотрадиционалисты, как правило, не ставят перед собой политических задач, они готовы жить в мире и согласии со всеми и сотрудничать с властями, представляющими самые разнообразные политические системы и режимы. Характерным является и восприятие неотрадиционалистами одного из главных предписаний ислама — ведение джихада.

Либеральный (модернизаторский) проект предполагает перенос на почву стран исламского мира так называемых общечеловеческих (западных по своему происхождению) форм социальной жизни, при одновременном изменении самого ислама, с тем, чтобы сделать его идеологией, мобилизующей массы на реализацию этих форм. Этот проект характерен для правящих режимов в странах распространения ислама.

Джихадистский (антиглобалистский и антизападный фундаментализм) проект сформировался как альтернатива Западу, так и либеральному исламскому проекту. Для него характерна опора на жёсткое, буквальное толкование предписаний ислама, а также политическая и территориальная экспансия, стремление к восстановлению «исторической справедливости» — возвращение ислама на территории, которые в прошлом были исламскими.

Террористический (религиозно-сектантский) внешне схож с джихадистский в требовании установления исламского режима в мусульманских странах и глобального отказа от неисламской культуры. Для фундаменталистов характерна опора на Коран, возврат к «живительному источнику» ислама, якобы замутнённого за века различными трактовками. При этом они исходят из того, что Коран вечен и абсолютно верен, а значит, и нормативен для всех времён и народов в своём полном объёме. Во-вторых, сосредоточившись лишь на Коране, многие исламисты склонны отрицать любые положения шариата, которые не возводятся непосредственно к нему или к Сунне¹. В-третьих, ислам вообще, и Коран, и Сунна в частности, объявляются источниками всех человеческих ценностей, законов, стандартов и т.п. Все понятия, традиции, законы, издаваемые людьми, должны, с точки зрения исламских экстремистов, быть отброшены.

С этим подходом, естественно, взаимосвязана очень чётко выраженная у исламских экстремистов идея дихотомии мира, полярности добра и зла. При этом они исходят из того, что «кто не с нами, тот против нас». В борьбе зла и добра критерием добра, естественно, провозглашается вера в Аллаха. В своих взглядах на исторический процесс исламистские экстре-

¹ К примеру, некоторые идеологи исламских экстремистов не признают такие классические источники права, как Иджма — единое мнение мусульман общины и т.п.

мисты — убеждённые детерминисты и идеалисты. Они исходят из того, что вся история человечества контролируется и определяется Аллахом. Люди не могут сами изменить ход истории, они могут лишь координировать свои усилия с волей Аллаха. Таким образом, исламские экстремисты считают, что общество объективно должно жить по шариату, и, естественно, за реализацию этого на практике они возлагают исключительно на истинных мусульман, т.е. на себя. Отсюда вытекает необходимость захвата власти «истинными мусульманами», ибо только подобные государства ведут борьбу против отступников, притеснителей и тиранов; против разбойников, против монополистов, отказывающихся платить подать и т.д. Всех, павших в «священной войне», ждёт вечное спасение.

Сложная картина культурно-духовной и политической мозаики ислама, различие проектов, реализуемых в современном исламе, говорят и о различии подходов к решению культурно-цивилизационных и религиозных проблем, стоящих перед ним. Обращение к культурно-историческим и идеологическим смыслам войны и мира в современном исламе имеет принципиально важное значение для определения дальнейших перспектив, связанных с решением вопроса о том, каким будет ответ мира ислама на натиск глобализма. Наряду с этим следует отметить, что исламский мир не является единым в характере отношений с внешним миром, который определяется борьбой нескольких проектов, реализующихся на основе традиционалистского проекта, являющегося оправданием сложившегося на сегодняшний день статуса-кво. Исход борьбы между различными исламскими проектами важен как для судеб исламского мира, так и для мирового сообщества в целом и, в частности, для России как многоконфессиональной страны и полиэтнической цивилизации, где ислам является одной из крупных конфессий и культур по числу приверженцев.

*А.З. Даутмерзаев,
кафедра мировой и российской политики*

К вопросу об определении основных принципов территориального устройства государства

Территориальное устройство государства всегда объективно зависит от широкого спектра параметров и переменных, объективных и субъективных составляющих, наличных и потенциальных обстоятельств. В числе входящих в этот комплекс причин могут быть названы культурно-исторические особенности государства, его физической географии и природных условий, экономического состояния и его динамики, внешних геополитических вызовов.

Нередко территориальная модель устройства конкретного государства в значительной степени направлена на решение частных проблем, имеющих в то же время важное значение для развития всей страны. В частности, это может быть интеграция этнических периферий, которые в противном случае могут стать зонами политической нестабильности или сепаратизма; освоение труднодоступных, удаленных, но богатых ресурсами территорий. Нередко территориальное устройство сосредоточено на преимущественном освоении спорных территорий, которые государство таким путем стремится интегрировать в свое пространство. Ключевой задачей политики государства в отношении территории может быть и развитие эксклавов, изначально находящихся в сложном геополитическом положении.

Можно говорить о вариативности перечня ключевых региональных проблем для каждой конкретной страны в тот или иной исторический период. Самыми распространенными проблемами в территориальной сфере являются:

- контрасты экономической среды региональных сообществ;
- чрезмерная специализация или автаркия региональной экономики, нерациональное отраслевое и секторное строение экономического пространства;
- чрезмерная межрегиональная дифференциация по уровню доходов, бюджетному обеспечению, а тем самым — по качеству жизни;

- неравное распределение транспортных и информационных сетей, систем образования;
- значительная неравномерность демографических процессов (естественного роста, миграций, урбанизации и т.д.);
- реальная или мнимая политическая дискриминация отдельных местностей, что закрепляет их отсталость;
- внутривнутриполитические риски (сепаратизм, насильственные конфликты, несоблюдение законодательства страны);
- внешнеполитические риски (геополитическое притяжение влиятельных соседних стран, анклавное или малокомпактное положение регионов и т.д.).

Внутристрановые различия моделей территориального устройства могут быть вызваны следующими причинами:

- уровень социально-экономического развития общества;
- стадии макроэкономических циклов развития (на фазе подъема ресурсы направляются на поддержку отсталых регионов, тогда как в периоды кризисов — на структурную модернизацию всей системы при приоритетном значении регионов — «локомотивов роста»);
- приоритеты политики правящих партий, политических элит и лидеров;
- влияние господствующей экономической школы, концепции и т.д.;
- фактор этнических, конфессиональных, иных внутри- и межрегиональных конфликтов, когда выравнивание экономико-социальных уровней территорий направлено в первую очередь на решение политических задач.

Согласно одному из широко распространенных подходов, выделяются экономический, национальный и административный принципы формирования регионов — территориальных единиц первого (высшего) подряда¹.

В соответствии с экономическим принципом, какой-либо регион рассматривается как специализированная часть единого народнохозяйственного комплекса страны, включающая основные, вспомогательные и обслуживающие производства. Отрасли, в которых трудовые затраты и средства на производство продукции и ее доставку потребителям являются наименьшими, определяют специализацию соответствующего региона. На основе данного принципа определяется экономическая эффективность региональной специализации.

Национальный принцип предполагает учет при формировании регионов национально-этнического состава проживающего на соответствующих территориях населения, исторически сложившихся особенностей культуры, традиций, трудовой деятельности, быта, отношения к природе и т.д.

Административный принцип предполагает единство экономического районирования и территориального политико-административного устройства страны. Претворение в политическую практику административного

¹ См.: Кефели И.Ф. Политическая регионалистика: Учебное пособие. СПб., 2005. С. 31—32.

принципа создает условия для эффективного самостоятельного развития экономических районов и реализации региональной политики.

От себя добавим, что классическими примерами практического воплощения данных принципов в жизнь могут служить, соответственно, экономические районы, национальные области (автономии), а также провинции (департаменты, округа и т.п.).

Вместе с тем, содержательная составляющая данных принципов, безусловно, может варьироваться в зависимости от условий текущей общественно-политической ситуации в стране и целого набора других факторов. В частности, согласно тому же подходу, наряду с принципами районирования, выделяется особая группа принципов размещения и развития производительных сил в условиях рыночных преобразований. Ими являются: приближение производства к источникам сырья, топлива, энергии и к районам потребления; первоочередное освоение и комплексное использование наиболее эффективных видов природных ресурсов; оздоровление экономической обстановки, принятие эффективных мер по охране природы и рациональному природопользованию; использование экономических выгод международного разделения труда, восстановление и развитие экономических связей со странами зарубежья¹.

Согласно другому подходу — географическому — выделяют физико-географическое и экономико-географическое районирования. Результатом последнего выступает экономический (социально-экономический) район — территория, которая отличается от других специализацией и особенностями комплексного развития хозяйства, своеобразным географическим положением, природными и трудовыми ресурсами. При этом формирование экономических районов рассматривается как длительный исторический процесс, протекающий под влиянием широкого спектра факторов, наиболее существенными из которых выступают: производственные отношения, территориальное разделение труда, материально-техническая база и накопленные материальные ценности, природные условия и ресурсы, трудовые ресурсы и трудовые навыки населения, государственно-правовые формы².

Признавая определенную эвристическую ценность названных выше подходов в деле изучения механизмов и принципов формирования регионов вообще, а также взаимосвязь различных, прежде всего, экономических и политических факторов в процессе районирования в частности. Вместе с тем, хотелось бы отметить определенную удаленность данных подходов от предметного поля политических исследований территорий государств, формат которого предполагает фокусировку внимания на особенностях именно политического районирования как механизма формирования регионов. Говоря о регионе как об объекте политических исследований, необходимо в большей степени опираться на формально-правовую и по-

¹ См.: *Кефели И.Ф.* Политическая регионалистика: Учебное пособие. СПб., 2005. С. 32.

² *Голубчик М.М., Евдокимов С.П.* География: Учебник для экологов и природопользователей. М.: Аспект Пресс, 2003. С. 130.

литологический подходы к осмыслению данного феномена. Это позволит рассматривать регион прежде всего как, с одной стороны, результат, а с другой стороны, — элемент административно-территориального (политико-территориального) деления, т.е. как административно-территориальную (политико-территориальную) единицу (образование).

Основными принципами административно-территориального деления государства, т.е. политико-юридически закреплённой номенклатуры и иерархии входящих в его состав территориальных образований и связанной с ними системы взаимоотношений, традиционно выступают следующие:

1) территориальная целостность административных единиц, минимизация (в идеале — ликвидация) анклавов и эксклавов;

2) компактность пространственно-территориальной конфигурации административных единиц (в идеале — прямоугольник с соразмерно развитой транспортной и информационной сетью, а также центральным расположением населённого пункта, наделённого столичными функциями);

3) пропорциональность административных единиц по площади, численности и плотности населения, его этническому и конфессиональному составу;

4) политико-правовая и историческая преемственность статуса и границ административных единиц;

5) легитимность административно-территориального деления, соответствие его принципам чаяниям масс;

6) наличие у административных единиц достаточного уровня самостоятельного экономического и финансового обеспечения;

7) соблюдение пропорций между административными единицами с различной хозяйственной специализацией (узкоспециализированными и разнофункциональными) и экономическим уровнем (развитыми и слабо-развитыми, регионами-донорами и дотационными регионами);

8) гибкость и адаптивность к новым стратегиям регионального развития¹.

Весьма устойчивым в политической науке является представление о том, что на формирование административно-территориального деления государства оказывает влияние множество факторов. Причем значение каждого из них может варьироваться в зависимости от специфики конкретной страны. Как полагает Р.Ф. Туровский, основными факторами формирования административно-территориального деления выступают:

1) этнокультурные факторы, когда границы административно-территориальных единиц совпадают с границами компактного проживания этнических общностей (Индия, Пакистан, СФРЮ, Эфиопия, отчасти РФ);

2) исторические факторы, когда административно-территориальные единицы образовались достаточно давно, и их существование есть следствие действия определенной национальной традиции (Австрия, Великобритания, Нидерланды, Швейцария, отчасти США);

¹ См.: Баранов А.В., Вартумян А.А. Политическая регионалистика. Курс лекций: в 5 вып. Вып. 1. М.: МГСУ 2003. С. 84.

3) демографические (социально-географические) факторы, когда административно-территориальное деление в значительной степени соответствует сложившейся в данном государстве системе расселения (Португалия, страны Восточной Европы, Скандинавские страны);

4) природно-географические факторы, когда естественная обособленность территории является основанием для образования отдельных административно-территориальных единиц (Дания, Индонезия, Федеративные штаты Микронезии, другие островные и полуостровные государства)¹.

Учет всего многообразия факторов, оказывающих влияние на становление административно-территориального деления в том или ином государстве, позволяет говорить о двух существующих в политической практике группах наиболее общих механизмов формирования регионов.

Во-первых, «сверху», посредством принятия соответствующих решений политической элитой страны и/или региона (например, в случае с федерациями это может быть подписание федеративного договора; широко распространена практика установления административно-территориального деления посредством принятия новой конституции страны или внесения соответствующих поправок в действующий основной закон и т.п.), и «снизу», путем свободного народного волеизъявления (например, референдум об образовании субъекта федерации) и других форм социальной активности масс (вплоть до вооруженных выступлений, самопровозглашения, завоевания независимости и т.д.). Наиболее яркими примерами, которыми может быть проиллюстрирован первый случай, являются: установление новой сетки административно-территориального деления во Франции в период буржуазной революции 1793 года, подписание Федеративного договора в России 31 марта 1992 года, референдумы об объединении ряда российских краев и входивших в их состав автономных образований середины 2000-х годов. Под второй случай подпадают, например, образование Североамериканских штатов в 1770-х — 1780-х годах, а также подавляющее большинство прецедентов образования новых государств вследствие распада существовавших ранее (бывшие империи, крушение колониальной системы, распад стран социалистической ориентации — СССР, СФРЮ, ЧССР), равно как и вследствие превращения унитарных государств в федеративные (федерализация Бельгии в 1970-х — 1980-х годах, Эфиопии во второй половине XX века).

Во-вторых, естественным (естественно-историческим) путем, когда регион, его границы, центральные и периферийные части, а также — что немаловажно — региональная идентичность (т.е. механизм самоидентификации населения с регионом своего проживания) формируются в ходе длительного исторического процесса под воздействием различных сил, и искусственным (оперативно-политическим) путем, когда регион возникает вследствие действия внутри- или внешнеполитических факторов. К числу регионов, возникших естественно-историческим путем, можно отнести подавляющее большинство регионов западно- и центральноев-

¹ Подробно см.: *Туровский Р.Ф.* Политическая регионалистика: Учебное пособие для вузов. М.: ГУ ВШЭ, 2006. С. 110—114.

ропейских стран, во многом — России и ряда государств ближнего зарубежья, в несколько меньшей степени — ряда стран Южной и Юго-Восточной Азии (прежде всего, Индии и Китая).

Что же касается искусственно образованных регионов, то существует, как уже было сказано, как минимум два направления их формирования:

- под воздействием внутривнутриполитических факторов, когда образование региона или группы регионов является результатом проводимой государственным центром соответствующей региональной политики. Она может быть направлена на укрупнение (объединение двух и более) регионов или их разукрупнение (деление существующего региона на части), равно как и на выделение из состава существующих регионов частей и их последующее объединение в отдельный регион. Основными мотивами, которыми может руководствоваться государственный центр при принятии такого рода решений, выступают: оптимизация административно-управленческой структуры страны, изменение политико-правового статуса региона в сторону его повышения или понижения, сглаживание региональных диспропорций посредством поглощения слабых в экономическом отношении территорий более сильными или же формирования новых «точек роста» (классическим случаем здесь выступает перенос столиц в уже существующие или вновь образуемые приприсоединения), оптимизация системы расселения и размещения производств, снятие межэтнической напряженности, дэскалация или разрешение имеющихся этнополитических конфликтов, предотвращение сепаратизма и т.д.;

- под воздействием внешнеполитических факторов, когда образование региона или группы регионов является следствием политики, проводимой другим, прежде всего, соседним государством или коалицией государств. Она может быть направлена на отторжение части территории страны с целью образования в ее рамках независимого государства и/или последующего присоединения к одному из соседних государств (яркий пример здесь — попытки вывести Косово из состава Сербии, открыто поддерживаемые Албанией). Возможны и более частные случаи, когда государственный центр вынужден изменять административно-территориальное деление, равно как и свою региональную политику в целом, под воздействием иностранных субъектов — военных блоков и союзов, лоббистских структур, транснациональных корпораций, международных преступных сообществ и т.п., а фактически уходит из того или иного региона во всех смыслах этого слова, превращая его в неконтролируемую территорию. Так, в середине 1990-х годов российский федеральный Центр фактически не контролировал ситуацию в Чечне, где власть осуществлялась незаконными вооруженными формированиями, поддерживаемыми международным терроризмом. Под властью разного рода крупных земельных собственников, полевых командиров, криминальных лидеров и т.д. находятся в настоящее время огромные территории в различных уголках мира: Северный Афганистан, северные районы Камбоджи, юг Судана,

юг Анголы, подконтрольная Медельинскому наркокартелю значительная часть Колумбии и др.¹

В целом, анализ мирового политического опыта позволяет говорить как минимум о четырех основных цивилизационных типах административно-территориального деления:

- среднеевропейский тип, когда основой строения современных государств стали бывшие средневековые сеньориальные монархии — курфюршества, герцогства, графства и т.п.;

- североамериканско-австралийский тип, характерный для государств переселенческого капитализма, когда страна делилась как *tabula rasa* на соразмерные по площади и населению части;

- латиноамериканский тип, когда административно-территориальное деление определялось сетью опорных центров колонизации, бывшими границами между колониями и их частями, направлениями хозяйственного освоения малообжитых окраин;

- афро-азиатский тип, когда имеет место причудливое сочетание, с одной стороны, доколониальных, колониальных и постколониальных границ, с другой стороны, экономических, этнических и религиозных принципов административно-территориального деления².

¹ Политическая регионалистика: Учебное пособие. М.: Гардарики. 2007. С. 132.

² См.: Колосов В.А. Политическая география: проблемы и методы. М., 1988. С. 84.

*Т. В. Дудова,
программа «Экологическая политика»*

Проблемы и перспективы доктрины биологической безопасности в политической науке и современной политике

Политическая наука сегодня представляет собой одну из наиболее сложных дисциплин, изучающих общество, причем ее предметное поле постоянно расширяется. Именно в условиях трансформации и становления систематизированного и фундаментального научного знания, связанного с политической жизнью личности, общества, государства и мирового сообщества появляется необходимость в более четком определении предметной области проблем обеспечения безопасности. Целью данной работы является определение места и роли биобезопасности в системе самой безопасности, а также в современной политической науке.

Особые трудности в изучении биологической безопасности связаны с тем, что эта тема является междисциплинарной. Это не самостоятельное направление научного знания. Оно тесно взаимосвязано со многими другими дисциплинами, кроме того, проблематика находится в процессе становления. Вопросы биологической безопасности сегодня связаны со многими исследованиями: в области биотехнологий, глобальных процессов, социальных проблем, экономических кризисов и другими. Например, биотехнология, в свою очередь, занимает особое место в новых условиях мировой политики, так как она влияет не только на социально-экономические процессы в различных сферах жизни отдельного общества, но и затрагивает уже более глубокие вопросы изменения генома биологического организма, не частично, а полностью создавая генетическую программу, не имеющую аналогов в мире живого. Таким образом, этот пример демонстрирует, что изучение проблем биологической безопасности лучше всего начать с изучения именно предмета и методологии, которую используют исследователи.

Как было сказано выше, доктрина биологической безопасности является одной из наиболее интересных и перспективных тематик в об-

ласти проведения научных дискурсов, а также реализации реальной политики. Начать изучение лучше всего с определения предметного поля.

Проблемы безопасности волнуют человечество на протяжении всей его истории. Однако на первых стадиях развития человеческих сообществ безопасность сводилась к защите жизни от явлений, связанных с природными факторами. Роль же антропогенного фактора возросла постепенно: первоначально появилось земледелие, которое коренным образом изменило парадигму исторического развития, и роль человека как глобального фактора стала сопоставимой с природными процессами. Следовательно, появилась необходимость защиты общества, в том числе от процессов, которые продуцирует сам человек. Пик воздействия пришелся на последнее столетие, причем за последние десятилетия число разного рода катастроф, представляющих повышенную опасность для жизни, увеличилось в несколько раз. Именно эта ситуация обусловила необходимость научного осмысления пределов адаптации человека, а также возможности выживания человеческих сообществ в современном мире.

Можно сделать вывод о том, что предметная область безопасности связана с защитой жизненно важных интересов от внешних и внутренних угроз. Такое утверждение требует дополнительных объяснений: необходимо раскрыть смысл основных категорий, назвать субъекты и объекты, обозначить специфику проблем безопасности.

Как отмечено выше, забота о безопасности присуща каждому элементу в обществе. Согласно исследованиям Г.А. Кабаковича и С.М. Филькова¹, безопасность является первичной потребностью и первостенным мотивом деятельности людей и сообществ. Но понятие «безопасность» довольно абстрактное. Необходима конкретизация, которая связана с четким пониманием того, какую роль играют субъекты и объекты. Подходы к данным понятиям различны. На наш взгляд, здесь необходимо четкое определение целей исследования, его формата и осознания того, что система безопасности может быть представлена в виде научной теории, концепции и доктрин, а также политики и стратегии обеспечения безопасности. Предметным полем научной теории безопасности является изучение безопасности как феномена социальной жизни общества. В самом общем смысле она означает отсутствие опасностей и угроз для всех субъектов. Разумеется, такую ситуацию невозможно сформулировать даже теоретически. Интерес для теории представляет вся система субъектов безопасности: личность, общество, государство и планетарное сообщество. Объектом же научных исследований является система безопасности, причины ее функционирования. Причем их специфика заключается именно в том, что объект-субъектные связи не являются четко очерченными, они варьируются в зависимости от контекста поставленных перед исследователем задач. Так, например, в работах, посвященных моделям безопасности в современном глобализующемся мире, каждая страна является объектом и субъектом региональной и, в

¹ Кабакович Г.А., Фильков С.М. Проблемы национальной безопасности и контроль над вооружениями. М: МГИМО-Университет, 2007. С. 22—23.

том числе, глобальной безопасности. Исследования идут практически во всех современных научных направлениях, так, вопросы безопасности занимают важное место как в гуманитарных, так и естественных и технических науках.

Концепции и доктрины, связанные с безопасностью, представляют собой уже область не только теоретического знания, но и прикладного. Теоретическое обоснование позволяет определить основные направления деятельности по защите жизненно важных интересов как личности и общества, так и государства. При этом здесь большое внимание уделяется исследованиям, посвященным формам и способам, средствам и методам, позволяющим решить задачи обеспечения безопасности субъектов разного уровня наиболее эффективно.

Политика и стратегия обеспечения безопасности — это наиболее прикладное течение в исследованиях, посвященных безопасности. Как правило, здесь предлагаются различные модели, стратегии и концепции. Так, согласно федеральному закону «О безопасности» Российской Федерации¹, «безопасность — состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз». В данном случае к основным объектам безопасности относятся: «личность — ее права и свободы; общество — его материальные и духовные ценности; государство — его конституционный строй, суверенитет и территориальная целостность». Согласно Статье 2-й, субъектами обеспечения безопасности выступают государство, граждане, общественные и иные организации. Причем, законодательство гарантирует социальную и иную защиту, а также содействие другим субъектам, занимающимся обеспечением безопасности. Ключевым моментом в данной практической деятельности является то, что появляются понятия угроз, опасностей, риска и нанесения вреда и ущерба. Нужно отметить, что часто эти понятия используются как синонимы; на наш взгляд, это довольно правомерно в области обеспечения безопасности как реальной деятельности государства и иных субъектов. В статье 3-й федерального закона дается следующее определение: «угроза безопасности — совокупность условий и факторов, создающих опасность жизненно важным интересам личности, общества и государства»². Практическую значимость имеет классификация угроз безопасности по областям жизнедеятельности: угроза в экономической, социальной, информационной, оборонной, политической, международной сферах.

В сложившихся условиях можно говорить о многоуровневом и многовекторном измерении безопасности как в отдельно взятой стране, так и во всем мире. Ключевую позицию здесь занимает национальная безопасность. Лучше всего содержание этого понятия, на наш взгляд, отражает трактовка С.И. Петрова: под национальной безопасностью он понимает «состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства от внешних и внутренних опасностей и угроз, обеспечивающее их надежное существование, конкурентоспособ-

¹ В редакции Указа Президента РФ от 24 декабря 1993 года № 2288, статьи 1-я, 2-я.

² «О безопасности», федеральный закон, статья 3-я.

ность и прогрессивное развитие»¹. Чем хорошо именно это определение, так это тем, что сразу виден международный уровень: национальная безопасность выступает как своего рода показатель защищенности государства и его жизненно важных интересов, в том числе и на мировой арене. Основными структурными элементами национальной безопасности являются²:

1. Конституционная.
2. Экономическая.
3. Военная.
4. Внешнеполитическая.
5. Безопасность в области социально-экономической сферы.
6. Экологическая.
7. Информационная.
8. Защита от угроз процесса глобализации.

С одной стороны, предметное определение сферы безопасности довольно полно и теоретически обоснованно, с другой стороны — существует довольно много противоречий в сфере интерпретаций. Это связано с тем, что проблемы безопасности являются одними из основных в современном мире, и это приводит к разночтению в терминах.

Теоретическому обоснованию безопасности (в том числе национальной) уделено в работе такое большое внимание в связи с тем, что биологическая безопасность представляет собой принципиально новый подход к изучению систем безопасности. Ее место в структуре определить довольно сложно. Отчасти это объясняется и тем, что практически во всех общественных науках сейчас происходит смена акцентов, вызванная такими процессами, как появление новых вызовов и угроз, борьбой за энергоресурсы, усилением влияния международного терроризма на мировую политику и расширением глобализации. В этих условиях безопасность как таковая приобретает совершенно новое звучание. Целью является сохранение биоразнообразия, ресурсов и условий выживания для «будущих поколений»³. Мир оказывается вовлеченным в целостную систему безопасности человечества.

Однако отсутствует единое осмысление понятия «биологическая безопасность». Нет даже общепринятого международного определения термина. Разные исследователи расставляют принципиально различные акценты. Анализ зарубежных научных работ показал, что для обозначения проблемы в англоязычной научной литературе используются следующие термины: «biosafety», «biosecurity». Как правило, biosafety⁴ употребляется тогда, когда затрагиваются проблемы противодействия

¹ Петров СИ. Политика и обеспечение национальной безопасности России. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2007. С. 108.

² Концепция национальной безопасности Российской Федерации, от 10 января 2000 года, утвержденная Указом Президента Российской Федерации № 24.

³ Подробнее о концепции устойчивого развития: Брундтланд Г. Глобальная перестройка // Один мир для всех: контуры глобального сознания. М: Прогресс, 1990.

⁴ Согласно данным изданий Biological Safety Manual. The University of Pennsylvania, 2007; Biological Safety Manual. The University of Mississippi, 2006.

биотерроризму, распространению биологического (бактериологического) оружия, массовым заболеваниями людей, животных и растений антропогенного и природного происхождения. То есть, чаще всего в данных работах рассматриваются основы защиты от биологически опасных агентов. Поэтому необходимо привести определение того, что понимается под термином «биологически опасный агент» — объект, который является биологическим по своему происхождению (природе), способен к самовоспроизводству, а также имеет возможность произвести достаточно сильный вредоносный эффект на другие биологические организмы. Основной характеристикой биологически опасных агентов является то, что все они способны реплицироваться и, в отличие от боевых отравляющих веществ, могут тиражировать инфекционных биологических агентов, что само по себе является потенциально опасным. Biosecurity¹ — состояние защищенности людей, сельскохозяйственных животных, растений, окружающей среды от опасностей биолого-социальной природы. Термин более многоплановый: соблюдение правовых норм, выполнение санитарно-гигиенических и санитарно-эпидемиологических правил, организационно-технических требований, а также проведение соответствующего комплекса правовых, санитарно-гигиенических, санитарно-эпидемиологических, организационных и технических мероприятий, направленных на предотвращение, ослабление и ликвидацию заражения людей, сельскохозяйственных животных и растений инфекционными болезнями. Таким образом, под термином Biosafety понимается более прикладной уровень проблем и исследований, которые носят актуальный характер (в нашей стране этот уровень биобезопасности некоторые исследователи называют «бактериологической безопасностью»), а под термином biosecurity понимается фундаментальный комплекс, охватывающий политическую, экономическую, социальную сферы жизни общества.

В российской практике чаще всего используется следующее определение биологической безопасности — это состояние защищенности людей, сельскохозяйственных животных и растений, окружающей природной среды от опасностей, вызванных или вызываемых источником биолого-социальной чрезвычайной ситуации. Ее обеспечение — это соблюдение правовых норм, выполнение санитарно-гигиенических и санитарно-эпидемиологических правил, организационно-технических требований, а также проведение соответствующего комплекса правовых, санитарно-гигиенических, санитарно-эпидемиологических, организационных и технических мероприятий, направленных на предотвращение, ослабление и ликвидацию заражения людей, сельскохозяйственных животных и растений инфекционными болезнями.

В Российской Федерации «биологическая безопасность» не входит в число приоритетных направлений обеспечения национальной безопасности, по крайней мере, это не нашло отражения в Концепции 2000 года.

¹ Согласно материалам издания Biorisk management // Laboratory Biosecurity Guidance, 2006.

Но даже не это является ключевой проблемой; наибольшая сложность связана с тем, что не все ее элементы сегодня исследованы в равной мере. Основы биологической безопасности включают в себя цели, задачи и механизмы обеспечения безопасности населения и живого в целом, а также повышения защищенности важных и потенциально опасных объектов от угроз различного характера.

На мой взгляд, необходимо концептуальное осмысление и систематизация знаний, касающихся биологической безопасности. Здесь очень важно то, что в современной ситуации глобальных знаний нельзя расплывать предмет и «умножать сущности», иначе теряется смысл исследования. Необходимым же является конструктивный анализ реальности и предложение целей, средств и методов, которые могут повлиять на обеспечение безопасности в жизни, но и в то же время нельзя забывать о фундаментальных исследованиях, так как именно они несут в себе стратегическую ценность и представляют собой общественное достояние. Их результаты смогут быть применены в будущем.

В научной теории безопасности особое внимание следует уделить биобезопасности как фактору, позволяющему выявить системные связи в отношениях индивидов, социальных групп, всего социума, нации как социальной основы государства, и всего населения мира — как представителей планеты. Здесь наиболее важную роль должен играть системный подход, так как спектр угроз невероятно широк, приоритеты расставить очень сложно, учет всех факторов вообще не представляется возможным. Здесь надо упомянуть о моделях глобальной безопасности, которым сейчас уделяется большое внимание. Наиболее слабым местом в их функционировании является включенность слишком большого количества субъектов, которые зачастую не способны найти единственное решение и выработать механизм взаимодействия. Этим занимается Организация Объединенных Наций и ее структуры. Нельзя не оценить их усилия по проведенным за последние десятилетия конференциям¹. В числе обсуждаемых проблем биологической безопасности глобального уровня оказываются: быстрое сокращение биоразнообразия, «глобальное потепление», загрязнение атмосферы, истощение озонового слоя, «парниковый эффект», социальная дифференциация, конфликты, борьба за ресурсы и расточительный режим их расходования при росте численности населения. Обеспокоенность проблемами биобезопасности можно трактовать как смену парадигмы развития мира. Взаимодействия государств, государственных и негосударственных организаций на этом уровне представляют интерес и для политических наук. Потому что именно международная политическая система выступает центральным актором. Политическая наука занимается в данном уровне всесторонним изучением процессов, протекающих в обществе и государстве, тенденций их развития и исследует роль различных объективных и субъек-

¹ По окружающей среде и развитию Рио-де-Жанейро, 1992; по проблемам народонаселения, Каир, 1994; встреча по вопросам социального развития, Копенгаген, 1985; по проблемам климата, Берлин, апрель 1995; конвенция по биологическому разнообразию, Картахена, 2000.

тивных факторов, а биологическую безопасность можно использовать в качестве составляющей модели глобальной безопасности, позволяющей более систематизированно иллюстрировать международную структуру.

В области же национальной безопасности Российской Федерации биологическая безопасность представляет собой одно из наиболее перспективных направлений для исследования. Согласно 8-й статье федерального законодательства «О безопасности», систему национальной безопасности страны представляют «органы законодательной, исполнительной и судебной власти, государственные, общественные и иные организации и объединения, граждане, принимающие участие в обеспечении безопасности в соответствии с законом, а также законодательство, регламентирующее отношения в сфере безопасности». Политика и стратегия государства заключаются в том, чтобы в стране система национальной безопасности эффективно функционировала в конкретных структурах и ведомствах. Тут встает проблема реализации этой системы на практике. Национальная безопасность имеет довольно слабое правовое обеспечение в нашей стране: существуют федеральные законы, Указы Президента РФ, постановления Правительства. Причем этих законодательных актов очень много (около 70 федеральных законов, более 200 указов Президента, около 500 постановлений Правительства, другие подзаконные акты), но они, как правило, касаются частных угроз и отдельных аспектов национальной безопасности. Кроме того, отсутствует орган, который занимался бы вопросами координации системы национальной безопасности страны на конституционном уровне. В области биологической безопасности законодательство также не отличается систематизированностью. В стране был выработан проект по основам государственной политики в области обеспечения химической и биологической безопасности на период до 2010 года¹. Этот документ был утвержден к реализации Президентом Российской Федерации В.В. Путиным 4 декабря 2003 года.

Проект предполагает реализацию государственной политики поэтапно:

Первый этап — 2003—2004 годы: задача разработать план мероприятий по реализации Основ.

Второй этап — 2005—2007 годы: задача укрепления законодательства, а также реализовать пилотный проект базовой региональной системы обеспечения химической и биологической безопасности.

На третьем этапе (2008—2010 годы) необходимо осуществить:

- разработку и внедрение технических регламентов для различных видов промышленной деятельности, обеспечивающих выполнение требований химической и биологической безопасности, а также общих и специальных регламентов по вопросам охраны и физической защиты опасных объектов, внедрение системы сертификации работ по охране труда на указанных объектах;

- обеспечение выполнения основного объема работ по ликвидации накопителей токсичных технических отходов, реабилитации территорий

¹ <http://www.rg.ru/2004/04/07/ximbezopasost-dok.html>.

(акваторий), подвергшихся техногенным загрязнениям в процессе хозяйственной деятельности, включая реабилитацию территорий, загрязненных ракетными топливами, и ликвидацию естественных резервуаров патогенных микроорганизмов;

- разработку и реализацию комплекса мероприятий, направленных на вывод (перебазирование) из густонаселенных районов либо реформирование (ликвидацию) опасных объектов, функционирование которых создает систематическую угрозу химической и биологической безопасности населению г. Москвы, г. Санкт-Петербурга, краевых и областных центров субъектов Российской Федерации.

Согласно Основам, «в период после 2010 года осуществляется завершение реализации комплекса мероприятий по экономической, научно-технической и технологической готовности государства к предотвращению угроз химического и биологического характера, ликвидации их последствий и противодействию террористическим проявлениям в области химической и биологической безопасности».

Как видно, данный проект лишь предполагает проведение мероприятий; ничего не сказано о санкциях в случае несоответствия проекту. Кроме того, отсутствуют положения о соотношении проблем, связанных с биологической безопасностью и системой обеспечения национальной безопасности, открытым остается вопрос о средствах, методах и условиях реализации проекта. Следовательно, неясными остаются и уровни государственных расходов страны на обеспечение биобезопасности нации.

Таким образом, биологическая безопасность в нашей стране не имеет под собой стабильной законодательной базы. Нет четкого определения ее места в рамках концепции национальной безопасности, нет фундаментальных законодательных актов, отсутствуют какие-либо механизмы и нормативные критерии ее обеспечения. Разумеется, это объясняется проблемами становления общей системы национальной безопасности.

Следует отметить, что изложенные проблемы биологической безопасности в рамках общей системы безопасности требуют всестороннего анализа. Необходимо рассмотрение явлений на всех уровнях, при учете как можно большего числа факторов. Будущее же биологической безопасности как перспективного направления в теоретических исследованиях зависит от развития конструктивных исследований, предполагающих использование различных методов политической науки и применение междисциплинарных подходов. В современных российских реалиях важно отметить, что биологическая безопасность имеет и практическую значимость. При необходимом законодательном оформлении она может стать как одной из доктрин национальной безопасности, так и послужить инструментом влияния на международной арене.

*А.Л. Косорукое,
кафедра мировой и российской политики*

Глобализационные приоритеты национальных интересов России

Мир входит в эпоху постиндустриального, информационного общества, что в неодинаковой степени отражается на развитии различных стран и народов: в большей степени от этого выигрывают развитые страны, в меньшей — развивающиеся. Одним из главных процессов, который явился следствием усиления перемещения между странами людей, товаров и информации, способствовал переходу ряда стран в новую эпоху, стал процесс глобализации. Современное состояние развития глобализации сложилось без должного участия России, учёта её национальных интересов, поэтому ей требуется более избирательно реагировать на идущие от глобализации импульсы, так как ей не только сложнее в полной мере использовать все блага глобализации, но и сложнее защититься от всех её вызовов. Это связано с преимущественно экстенсивным типом хозяйствования, с трансформирующейся национальной, цивилизационной идентичностью, с недостаточной степенью сплочённости общества, со становлением политических институтов и соответствующей политической культуры и с рядом других факторов.

На современном этапе развития человеческого общества мир представляет собой чрезвычайно сложное, многоаспектное явление. С одной стороны, развиваются процессы, характеризующие формирование некоторых глобальных, целостных свойств и качеств развития человечества в различных сферах, с другой стороны, всё ещё продолжают действовать или даже набирать силу процессы дезинтеграции, упадка, сводящие к минимуму возможность использования благ глобализации и глобальности. Поэтому особенно актуальным становится изучение тех интересов нации, которые, с одной стороны, в максимальной степени обеспечивают согласованное удовлетворение интересов всех слоёв населения, с другой стороны, интересов, которые вытекают из увеличивающейся взаимозависимости наций и отражают долгосрочные приоритеты развития всего человечества.

Одни нации благодаря усилению взаимозависимости совершили экономический рывок, провели политические реформы и заняли достойное место в мировом сообществе, другие стали новыми «колониями», экспортирующими сырьё и импортирующими промышленные товары, технологии и услуги. В немалой степени этому способствовала выработка каждой страной национальных интересов, учитывающих основные приоритеты развития в глобализирующемся мире.

Исторически существовали государственно-территориальные образования, которые обладали и обладают неповторимым своеобразием, складывающимся из объективных условий их существования и субъективной деятельности каждой из них. Свообразие порождает и различные интересы, которые «определяются не какими-то прирождёнными этническими качествами, а особенностями исторического пути нации, уровнем её социально-экономического развития, национальной культурой, к которой сублимирован и спрессован весь её опыт, геополитическим положением и т.д.»¹ Основной скрепляющей силой общности является институт государства, поэтому «национальные интересы неотделимы от деятельности государства и выступают как национально-государственные»².

Современные нации, особенно развитые страны, устанавливают оптимальный баланс между интересами государства и гражданского общества, институты которого постоянно развиваются и усложняются. В таком состоянии постоянное согласование их интересов через различные механизмы представительства (парламент, лоббизм и др.) позволяет им рассматривать друг друга как взаимодополняющие институты единой нации, позволяет избежать крупномасштабного раскола между властью и населением.

В России государство всегда играло центральную роль в жизнедеятельности общества, поэтому специфика, которая определяет особое наполнение понятия «нация» в России, покоится на распространённых в массовом сознании идеях державности и государственности.

Главным свидетельством правомерности использования понятия «национальный интерес» является продолжающаяся практика его использования в различных государствах и различными народами. Развитые страны обосновывают им расширение своих зон ответственности, военные интервенции, протекционистские меры в экономике и др.

Понятие «национальный интерес» подвергается воздействию со стороны процессов глобализации. Эти процессы действуют на вертикальном и горизонтальном уровнях.

На вертикальном уровне интересам одной нации всё больше противопоставляются интересы и наднациональных объединений, и глобальных интересов глобальной нации. Происходят процессы «размывания» идентичности, легитимности, государственности, принадлежности к нации, так как само понятие «нации» трактуется по-разному (от этнического до глобального масштаба).

¹ Концепция национальных интересов: общие параметры и российская специфика // Мировая экономика и международные отношения. М., 1996. №7. С. 59.

² Красин Ю.А. Национальные интересы: миф или реальность? // Свободная мысль. М., 1996. № 3. С. 4.

На горизонтальном уровне за право влиять на выражение интересов данной нации сталкиваются государство, гражданское общество, различные этносы, индивиды и другие нации. От того, насколько этот процесс будет включать интересы всех заинтересованных акторов, насколько он будет менее конфликтным, зависит существование такой общности, как нация. Без наличия выраженных общих целей, общности и согласованности средств по их достижению, невозможно представить себе долговременное совместное существование людей в рамках национальных границ.

Чтобы проследить эволюцию понятия «национальный интерес», выделить тенденции развития нации, необходимо определить основного носителя данных интересов, разграничить его со смежными понятиями. Сопоставив глобализационные тенденции и тенденции развития национальных интересов, станет возможным очертить круг прогнозируемых путей эволюции, наметить основные защитные меры от неминуемых угроз меняющегося мира.

Исторически существовали различные формы объединения людей, идентификации себя через принадлежность к данному сообществу. Выделим некоторые из них.

Догосударственный период развития человеческого общества был связан с этнической формой объединения. Л.Н. Гумилёв определял этнос как «коллектив особей, противопоставляющий себя всем прочим коллективам», оговаривая, что нет единого критерия выделения этносов, так как каждый раз таким критерием выступает то язык, то материальная культура, то происхождение и др.

Следует отличать понятия «этнос» и «народ». Народ «в широком смысле слова — всё население определённой страны... Термин, употребляемый для обозначения различных форм этнических общностей (племя, народность, нация)¹. Также народ определяют как «население определённой страны; историческую общность людей»².

Государство, включая в свой состав представителей из того населения, на территории которого оно осуществляет свои полномочия, не является только частью этого населения. Ему присущи некоторые отличия. В различных источниках делают акцент на множестве таких отличий. Государство — это «основной институт политической системы общества, организующий, направляющий и контролирующей совместную деятельность и отношения людей, общественных групп, классов и ассоциаций»³.

Нации возникали как следствие действия объективных и субъективных условий: развитие капитализма, распространение уровня грамотности (зарождение образовательных стандартов) и культуры, развитие представительских институтов, деятельности различных социально-политических сил.

¹ Философский энциклопедический словарь / гл. редакция: Л.Ф. Ильичев. П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев. В.Г. Панов. М.: Сов. энциклопедия, 1983. С. 395.

² Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; научно-ред. совет: преде. В.С. Степин. М.: Мысль, 2001. С. 13.

³ Политология: Энциклопедический словарь / общ. ред. и сост. Ю.И. Аверьянов. М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. С. 65.

Нацию можно определить как группу людей, проживающих на относительно замкнутой территории, ощущающих общую историческую судьбу, олицетворяемую общепризнанными социально-политическими институтами.

Национальное государство является европейским феноменом, произведя который нельзя без наличия некоторых элементов европейских обществ и государств: гражданское общество, демократия, права индивида, плюрализм в политике и экономике, внешняя и внутренняя легитимация через взаимное признание.

В процессе образования нации появляется понятие «национальный интерес», несущее в себе понимание интереса, свойственного и государству, и обществу, и индивиду, возникающего в ходе взаимодействия между государством и элементами гражданского общества, между нациями. Данное понятие несёт в себе определение целей, то есть некоторых благ и путей их достижения, то есть «необходимость... — в осуществлении деятельности по их созданию»¹, обозначает «интересы национальной общности или группы, объединённой специфическими связями и взаимоотношениями генетической и культурной гомогенности»².

Для раскрытия содержания понятия «национальные интересы» следует исходить из следующего:

1) национальные интересы вбирают в себя интересы всех социальных акторов, интересы индивида. Это интересы: государства как основного инструмента достижения поставленных целей, гражданского общества (различных социальных групп, этносов и др.), индивида;

2) существуют более и менее постоянные факторы, на основе которых возникают национальные интересы. Более постоянными являются следующие факторы: территория государства, народонаселение, язык, религия, культурные традиции и национальные ценности, историческая память. Изменчивый элемент национальных интересов представляет собой конкретную форму, которую он принимает в конкретно-исторических условиях;

3) коренные государственные потребности в самосохранении, безопасности и развитии носят относительно стабильный характер, поэтому основные черты национального интереса остаются неизменными на протяжении более или менее длительного времени, могут коренным образом не изменяться даже при смене форм политического устройства;

4) национальные интересы любой страны возникали на противопоставлении интересов «своих» и «чужих».

Таким образом, национальный интерес — это уникальным образом осознанная потребность нации в безопасном развитии и активной деятельности, зависящая от конкретных политических, экономических, культурных, социальных и других условий. При этом необходимо учитывать, что интерес не только служит удовлетворению уже осознанных потребностей, но и порождает новые потребности по мере развития людей.

¹ Мигولاتьев А.А. О человеческих потребностях // Социально-политический журнал (Социально-гуманитарные знания). М., 1998. № 6. С. 53.

² Политология: Энциклопедический словарь / общ. ред. и сост. Ю.И. Аверьянов. М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. С. 208.

Необходимость выработки национальных интересов особенно выпукло проявляется в условиях глобализации, которая несёт в себе как возможности, так и опасности. Глобализация является объективным явлением современного мира, которое, воздействуя на мировое сообщество, приводит его к новому состоянию.

Различные авторы приводят множество факторов, свойственных современному этапу развития человеческого общества. Выделим основные из них: в военной сфере — глобальный радиус действия вооружённых сил и ядерное сдерживание; в экономической — глобальное разделение труда, интеграция национальных экономик в мировую экономику; в политической — размывание суверенитета наций, появление наделённых всё большими полномочиями наднациональных органов власти; в социальной — увеличение и в количественном, и в качественном отношении взаимозависимости социумов вследствие интенсификации информационного взаимодействия; в культурной — формирование новой глобальной идентичности.

Происходит формирование зачатков глобального гражданского общества через увеличение контактов граждан из разных стран. Но существует глобальная проблема бедности, из-за которой большинство населения Земли не может себе позволить такие контакты; зачастую лишь элиты могут в полной мере называться представителями такого общества.

Формируется новая глобальная культура. Это встречает противодействие со стороны тех национальных культур, которые не готовы поступиться многими принципами своих обществ, что выражается в различных отчуждениях, «цивилизационных разломах».

Далеко не всегда международные акторы или отдельные государства в состоянии эффективно заменить национальные правительства, поэтому надо очень чётко выверять баланс между национальными прерогативами и пределами вмешательства, делегирования полномочий.

Формирующийся глобальный порядок недостаточно легитимен, так как формируется за счёт деятельности только некоторых наций, частных организаций, которые неподотчётны большинству населения Земли. Более сильные нации в своей политике могут руководствоваться принципами авторитаризма на международной арене, так как формирующийся мировой порядок в недостаточной степени контролируется через институт выборов.

К какому бы интернациональному единству ни привела глобализация, в ходе усиления её процессов нации должны отстаивать свои коренные национальные интересы ровно настолько, насколько вред от глобализации превышает её выгоды.

Глобализация воздействует на мировое сообщество нелинейно, нестабильно, в разной степени на многих уровнях, поэтому и ответы на её воздействие должны быть многосложными и нестандартными.

Меняется влияние различных носителей национальных интересов в процессе их эволюции, теперь помимо нации, государства на формирование национальных интересов оказывают всё большее влияние меж-национальные и наднациональные образования, культура национально-территориальной общности, её гражданское общество, индивид.

Понятие «национальные интересы» содержательно наполняется с учётом глобальных интересов (в том числе основывающихся на глобальных проблемах, проблемах глобального развития и т.д.), складывающейся глобальной культуры (в т.ч. идентичности), интересов гражданского общества (как внутринационального, так и формирующееся глобальное гражданское общество), интересов каждого человека в большей или меньшей степени.

Одним из глобализационных приоритетов в национальных интересах должна стать глобальная солидарность, то есть практика коллективных действий, способствующая становлению общих правил, упорядоченности международных отношений.

Приоритетным направлением также является такое завоевание демократии как разделение властей, так как согласование интересов всей нации более эффективно через систему противовесов, где ни одна из сторон не навязывает свою точку зрения.

Национальные интересы должны учитывать государство как стабильный центр, который отстаивает национальные интересы. Ведь оно по-прежнему обладает легитимным правом на насилие, осуществляемое его вооружёнными силами и правоохранительными органами.

С одной стороны, в процессе глобализации на институты гражданского общества страны начинают оказывать всё большее влияние экономические, политические, культурные и другие контакты извне, что повышает ответственность государства за контроль над соблюдением международного и государственного права, с другой стороны, это способствует развитию самого гражданского общества, что в дальнейшем может способствовать созданию глобального гражданского общества, формирующего глобальную идентичность и концентрирующего у себя, например, функции контроля за деятельностью государственных и негосударственных организаций, в том числе контроля над самим процессом глобализации.

Необходимость выработки российских национальных интересов диктуется наличием большого количества внутренних российских проблем, требующих разрешения, в сочетании с угрозами глобализации по их обострению. В отношении России существуют следующие вызовы глобализации: «социальная стратификация по линиям разлома, характерным для модернизирующегося общества; этнокультурная дифференциация и поддержание очагов реальных и потенциальных конфликтов; воспроизводство социальной напряжённости и низкого уровня толерантности в публичной сфере; социальная и культурная фрагментация, распространение альтернативных жизненных стилей и культурных моделей, закрепляющих социальную отчуждённость...»¹

В этих условиях российские национальные интересы должны включать следующие меры: создание долгосрочной стратегии развития России, повышение качества жизни большей части населения, преодоление этнических, религиозных и других конфликтов, социальное и культурное сплочение общества на базе общих ценностей и интересов, укрепление ее

¹ Семенов И.С. Глобализация и социокультурная динамика: личность, общество, культура // Полис. М., 2003. № 1. С. 18—19.

валютно-финансовой системы, освобождение от импортной зависимости, защита национальной собственности, включая интеллектуальную, стимулирование инновационного развития и завоевания позиций на мировом рынке наукоемкой продукции, расширение международного сотрудничества в экономической, научно-технической, информационных областях, создание необходимых правовых и институциональных условий для притока инвестиций, «восстановление кооперационных связей и формирование регионального общего рынка со странами СНГ, кооперация с мировым сообществом в решении острых проблем валютно-финансовой сферы, экологии, здравоохранения, борьбы с преступностью и терроризмом»¹.

Формирование внутринационального и международного консенсуса по важнейшим направлениям развития должно быть направлено на достижение необходимой степени легитимности, способствующей созданию должной степени единства. Большую роль при этом должно сыграть утверждение такой духовно-нравственной парадигмы, которая, согласно В.И. Коваленко, «могла бы обеспечить динамичное, устойчивое, опирающееся на массовую поддержку движение России по пути политической модернизации»².

Национальные интересы должны в должной мере отражать общественную и государственную специфику, а не слепо заимствовать элементы чужеродных доктрин и учений. Даже различия в ментальности народов несут свой отпечаток на определении основных направлений развития.

России следует создать долгосрочную стратегию развития, включающую укрепление государственности, так как «в основе интеграции российской территории лежала государственная идея»³, преодоление чрезмерной социальной дифференциации, различного рода конфликтов, укрепление общих ценностей, стимулирование интенсивного развития, расширение международного сотрудничества; необходимо «восстанавливать кооперационные связи и формировать региональный общий рынок со странами ближнего зарубежья, взаимодействовать с мировым сообществом в решении острых проблем валютно-финансовой сферы, экологии, здравоохранения, борьбы с преступностью и терроризмом»⁴.

Продолжение данного исследовательского проекта должно быть направлено на изучение факторов, изменяющих понятие «национальные интересы», что позволит усовершенствовать теоретико-методологическую основу исследований в данной области.

¹ *Акимов А.В.* Цивилизации в условиях глобализации: к сотрудничеству в решении продовольственной проблемы. Режим доступа: <http://naturalistu.ru/bezopasnost-zhiznedejatelnosti/044891-1.html>.

² *Коваленко В.И.* Интегративная идеология в России: основания, проблемы, перспективы // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 1994. № 3. С. 3.

³ *Коваленко В.И., Пролубников А.В.* Россия за Россию: перспективы XXI века // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2003. № 1. С. 42.

⁴ *Акимов А. В.* Цивилизации в условиях глобализации: к сотрудничеству в решении продовольственной проблемы. Режим доступа: <http://naturalistu.ru/bezopasnost-zhizncdevatelnosti/044891-1.html>.

*Д.А. Лопухов,
кафедра мировой и российской политики*

Основные подходы к определению понятия и сущностных черт империи

Понятие «империя» является одним из старейших в общественно-политической лексике и одновременно одним из самых дискуссионных: различные исследователи и научные школы по-разному, подчас диаметрально противоположно, трактуют данный феномен, дают ему самые разнообразные оценки — от умеренно позитивных до крайне негативных. Не удивительно, что среди политических деятелей, лиц, принимающих решения, наблюдается еще большая разногласия относительно содержания данного понятия, которое, вместе с тем, используется ими весьма широко и охотно.

Первоначально под империей (лат. *imperium* — имеющий власть, могущественный, сильный) в древнем Риме понималась высшая государственная власть народа, проявлявшаяся при выборах, в принятии законов, при объявлении войны и заключении мира, а также в верховном суде. Несколько позднее под империей стали понимать высшее полномочие магистров-царей, а в период Римской республики — консулов, преторов, диктаторов, городского и преторианского префектов и цензоров. Верховная государственная власть давалась им либо народом Рима посредством выборов, либо в силу закона. В свою очередь, это полномочие подразделялось на применявшееся в военной сфере (давалось консулам) и в гражданской сфере (предоставлялось преторам). Диктатор получал в Римской Республике высшую степень империи, а с утратой республиканского характера полномочий империи ее высшая степень давалась пожизненно императорам Рима сразу после овладения ими властью. В последнем случае их империи распространялись на всю территорию, контролируруемую Римом¹.

Наиболее известными империями древности, помимо уже упоминавшейся Римской, были Египетская, Персидская и другие, на-

¹ См.: Политология: Энциклопедический словарь. М, 1993. С. 119.

ходившиеся под абсолютной, часто теократической властью одного государя — монарха. С падением Западной Римской империи титул императора сохранился в Византийской империи, просуществовавшей более тысячи лет, с 330 по 1453 год. В Западной Европе титул императора был восстановлен Карлом Великим в 800 году, а в 962 году королем Оттоном I была основана Священная Римская Империя германской нации, просуществовавшая до 1806 года. В разное время империями были Австро-Венгрия, Бразилия, Британия, Германия, Китай, Мексика, Россия, Эфиопия и некоторые другие страны. Единственным современным государством, официально считающимся империей, является Япония.

Возникновение империй в Средние века и Новое время являлось историческим продолжением и развитием более простой, органичной и стабильной государственности типа «государства-нации» — социально-политической конструкции сообщества (племенного, этнического, национального), с единым правителем, с распределением по всей территории одного типа власти, экономики, культуры, языка. Формирование такого государства и его интенсивное развитие на ограниченной территории (италийской области Лациум с центром в городе Риме, Московского великого княжества, английского, французского и других европейских государств) могло привести к его экспансии в более слабое ближнее и отдаленное геополитическое окружение в поисках ресурсов, материальных ценностей и ради усиления военно-политической мощи и, в конечном счете, к образованию империи.

Со временем содержание понятия «империя» несколько изменилось. Только в начале XVIII века ученым Г. Жераром было сформулировано четкое понятие империи как большого государства, населенного разными народами (в противоположность царству, которое меньше по размерам и этнически однородно)¹.

Постепенно под империей стали понимать крупное государственное образование, объединяющее несколько стран и народов вокруг единого политического центра под эгидой универсальной идеи цивилизационного, религиозного, идеологического, экономического и т.п. характера. Другими словами, империя стала восприниматься как территориально-политическая система, объединяющая под началом жесткой централизованной власти гетерогенные этнонациональные и административно-территориальные образования на основе взаимоотношений «метрополия — колонии», «центр — регионы» и т.д.² Согласно определению «Международной энциклопедии социальных наук», термин «империя» обычно используется для обозначения «политической системы, охватывающей большие, относительно сильно централизованные территории, в которых центр, воплощенный как в личности императора, так и в центральных политических институтах, образовывал автономную единицу. Далее, хотя империи обычно основывались на

¹ *Малевич В.В.* Гибель древней империи. М.: Наука, 1983. С. 9.

² См., например: Политический словарь. М., 1958; Федерализм. Энциклопедия. М, 2000.

традиционной легитимации, они часто использовали некоторые более широкие, потенциально универсальные политические и культурные ориентации, выходящие за пределы того, что было свойственно любой из составляющих империи частей»¹.

Согласно А. Шопар-Ле Бра, признаками империи служат следующие: территория империи должна быть существенно больше, чем средняя для данной эпохи и данного региона территория государства; империя всегда этнически неоднородна; империя имеет относительно большую продолжительность существования; власть в империи монолитна и находится в руках одного лица или одной партии; стремление к неограниченной гегемонии².

Интересное определение дает современный автор Г.Г. Феоктистов: «Империя — государственное образование достаточно большого размера, включавшее в себя в качестве составных частей территории и народы, присоединенные, как правило, военным путем и удерживаемые в руках полного или частичного подчинения силой»³.

Известный отечественный мыслитель Г.П. Федотов подходил к объяснению империи с точки зрения такой науки, как геополитика. Можно было утверждать как историко-социологический постулат, полагал он, что каждое государство или даже каждое политическое образование (род, племя, Орда) непрерывно раздвигает границы своей территории за счет соседей до тех пор, пока не встретит достаточно сильного сопротивления. В результате устанавливаются более или менее твердые границы, но всегда оспариваемые, подвижные. Исследователь ставит вопрос: «Когда экспансия государств переходит в ту стадию, которая говорит об Империи?»⁴ По его мнению, нельзя сказать, что империя есть государство, вышедшее за национальные границы, потому что национальное государство (если связать национальность с языком) — явление довольно редкое в истории. В итоге Федотов дает следующее определение: «Империя — это экспансия за пределы длительно устойчивых границ, перерастание сложившегося, исторически оформленного организма. Выход государства, даже непрерывно растущего, из его привычной геополитической сферы есть тот момент, когда количество переходит в качество: рождается не новая провинция, но Империя, с ее особым универсальным политическим самосознанием»⁵.

Л.Б. Алаев считает, что понятие «империя» отражает определенный этап в развитии государственности (занимающий на шкале развития место между городом-государством и национальным государством)⁶.

¹ International encyclopedia of the social sciences. In 17 volumes. Vol. 5. N.Y.; L., 1968. P. 41.

² См.: Eisenstadt S.N. The political systems of empires. N.Y., 1963.

³ Феоктистов Г.Г. Империя как тип структурного деления мира (опыт классификации) // Общественные науки и современность. 2000. № 2. С. 103.

⁴ Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб.: София, 1991. С. 304.

⁵ Там же. С. 304—306.

⁶ Алаев Л.Б. Империя и имперские идеологии в древности // Восток. 1997. № 1. С. 156—157.

К. Фрумкин делает акцент на пространственном воплощении империи. Империя, по его мнению, силу и могущество связывает с большим пространством. Применительно к государству большая территория есть, во-первых, результат экспансии, и, следовательно, постоянно наличествующее доказательство могущества. Во-вторых, это средство в приращении могущества: дополнительное пространство — источник новых ресурсов, новых выгод от географических положений. В-третьих, пространство есть поле для проявления растущих сил государства в будущем, необходимое условие их роста, т.е. с одной стороны объект приложения могущества, с другой — материя, в которую это могущество воплотится. В конце автор делает следующий вывод, что империей можно пожертвовать только ради имперскости в том случае, если достигается новый способ демонстрации силы и могущества, не связанный с географическим пространством, а, вероятнее, даже испытывающий помощь от избытка последнего, что наблюдается в современном мире — «время пространственных империй уходит в прошлое, гуманизм был и скорее остается идеалом, а на сцену выходят транснациональные корпорации и другие неправительственные империи, построенные по принципу сетей — то есть карта этих империй похожа не на пространство, а на описывающую пространство сетку координат»¹.

Но самую полную характеристику империи дает С.И. Каспэ. По его мнению, империя — это идеальная политическая система, удовлетворяющая следующим критериям:

- огромные территориальные размеры, потенциальная безграничность территории;
- этническая и культурная неоднородность пространства империи, и создание единого политического организма путем особого режима взаимодействия центральной и периферийной элиты;
- присутствие в политической практике универсалистских ориентации, вплоть до утверждения собственного бытия как вселенского смысла. И признания за собой «космического суверенитета», что дает право на превращение имперской политической системы в высший онтологический порядок бытия для всех индивидов и групп².

Довольно объемную характеристику имперской системы дает Г.С. Кнабе. Данный автор на основе анализа предыдущего опыта обозначил большинство сущностных черт империи, таких, как:

- возникновение в результате военного покорения или экономического, политического подчинения одним народом других;
- включение покоренных народов и территорий в государственную структуру, единую с народом, вокруг которого и под чьей эгидой эта структура образуется;
- иерархический принцип организации империи, четкое разделение населения по правам, гражданству, доступа к льготам и преимуществам,

¹ Фрумкин К.Г. Пространственная эстетика империи // Свободная мысль — XXI. 2002. № 9. С. 76—78.

² Каспэ С.И. Империя под ударом. Конец дебатов о политике и культуре // Политика. 2003. № 1. С. 5—6.

направленная на достижение одной главной цели любой империи — извлечение максимальной выгоды для народа, ее создавшего, за счет присоединенных народов;

- большое значение армейских и полицейских структур в империи, обусловлено необходимостью обеспечить принудительное осуществление целей империи, а также создания идеологического имиджа имперской государственности;

- этническая и культурная разнородность, жесткие иерархические принципы организации имперского общества и главенствующая роль военного элемента безусловно создают предпосылки для обострения национальных чувств;

- тяготение империи к личной власти, завершение иерархии на одном человеке;

Исходя из вышеперечисленного, Кнабе выводит такое определение: «Империя — субстанциональная устойчивая историческая форма, обладающая положительным историческим содержанием, там, где в роли создателя империи, подчиняющего себе других и извлекающего из этого главные выгоды, выступает народ, стоящий на более продвинутой стадии экономического, государственно-политического или культурного развития»¹.

Империя, по мнению В.В. Алексеева, есть этнически однородная великая держава, стремящаяся к максимальному умножению своей силы и увеличению политической, экономической, идеологической, культурной власти над другими странами, регионами и территориями. Для этого автора форма государственного правления оказывается второстепенным фактором. Главным выступает сущностное содержание — историческая реализация доминирующей власти над крупными регионами мира.

Таким образом, характерным набором признаков традиционной империи, являются:

1) доминирование одной нации над другими; контроль метрополии над ресурсами, идеологией, территорией и народами, удерживаемыми в рамках полного или частичного подчинения силой; дифференциация уровней политического, экономического и культурного развития территорий (метрополии и колоний, центра и регионов); ограниченность ассимиляции народов, вновь включаемых в состав государства территорий, сохранение ими своих этнокультурных особенностей;

2) единолично-авторитарное правление; сильная централизация; стремление к неограниченной власти; интеграция гетерогенного в этнокультурном отношении пространства в единый социально-политический организм;

3) ведущая роль в формировании политики, ценностей и культуры эпохи; опора на традиционную легитимацию; универсальная политическая и культурная ориентация; религиозное или идеологическое сплочение; сакральный характер власти, осуществляемой без

¹ Закат империй: Семинар / Г.С. Кнабе, М.А. Чешков, В.А. Цымбурский и др. // Восток. 1991. № 4. С. 75—76.

посредства промежуточных (между правителем и народом) органов и учреждений¹.

Довольно оригинальное политологическое определение империи и ее существенных черт дал И.В. Бахлов. По его мнению, «империя — государственное образование, обладающее сложной политико-территориальной организацией, которая определяется наличием различных единиц территориального деления и разнообразием используемых в отношении них структур и методов управления, хотя в отличие от федерации для него не свойствен полицентрический характер принятия властных решений»². Соответственно, специфическими характеристиками территориальной организации имперских систем являются следующие:

- наличие одного доминирующего центра, принимающего властные решения в отношении всей территории империи (лучше всего этот признак выражен в колониальных империях, где политическая власть метрополии подкрепляется экономической зависимостью колоний и постоянным военным присутствием; в то же время, доминирующий центр может быть определен не вполне четко — например, в Каролингской империи центр был привязан к месту пребывания императора, в Священной Римской империи — к месту заседания рейхстага);

- явно или номинально выраженная зависимость периферии от центра — от фактически самостоятельных сатрапий Персидской державы, империи Александра Македонского или улусов Монгольской империи до жестоко централизованной Австрийской империи;

- разностатусность зависимых территорий, на практике реализуемая путем проведения политики «разделяй и властвуй», особенно характерная для Римской империи в эпоху принципата, Каролингской империи и Габсбургской империи;

- постоянная территориальная экспансия, приводящая к расширению периферии, и, соответственно, ослаблению ее зависимости от центра, что очень часто ведет к изменению характера отношений — к усилению конфликтов, повышению самостоятельности отдельных территорий, а зачастую — и к краху имперской системы, т.к. ужесточение централизаторской политики метрополии требует от нее все большего сосредоточения сил и ресурсов;

- наличие тенденции к ограничению имперского центра, и, соответственно, к расширению периферии (так, в Римской империи распространение римского гражданства на всю территорию привело к девальвации имперских ценностей)³.

Похожее определение дает С.Н. Айзенштад: термин «империя», пишет он, «обычно используется для обозначения политической системы, охватывающей большие, относительно сильно централизованные территории, в которых центр, воплощенный как в личности императора,

¹ Алексеев В.В., Алексеева Е.В. Распад СССР в контексте теорий модернизаций и имперской эволюции // Отечественная история. 2003. № 5. С. 5—6.

² Бахлов И.В. От Империи к Федерации: процессы и механизмы трансформации Российского государства: дис. ... д-ра полит. наук. М., 2005. С. 31.

³ Там же. С. 31—38.

так и в центральных политических институтах, образовал автономную единицу. Хотя империи обычно основывались на традиционной легитимации, они часто использовали некоторые более широкие, потенциально универсальные политические и культурные ориентации, выходящие за пределы того, что было свойственно любой из составляющих империю частей»¹.

Существует также следующее предположение, высказанное Й. Беро-чем, что трансформировавшаяся в ходе исторического развития империя как форма организации больших пространств на современном этапе приобрела новые очертания, выразившиеся в «новом имперском порядке» (new imperial order), основой которого является:

1) неравный обмен: центростремительные потоки экономических ценностей. Этой характеристике соответствуют налоговые преимущества для иностранных прямых инвестиций и политика структурной адаптации. Все эти факторы заметно снижают долю национального производства в «государствах-колониях»;

2) «колониальность»: ментальное «картографирование» (mental mapping) населения империи, формирующее устойчивую систему принуждения «государств-колоний»;

3) экспорт управленческих практик посредством создания нормализующих, стандартизирующих и контрольных механизмов современного государства. Характерным примером является политическая практика Европейского Союза, где существует требование принятия корпуса юридических норм в качестве условия вступления, которые навязывают кандидатам определенные стандарты государственного управления;

4) геополитика как приспособление вышеизложенного к потребностям долговременной глобальной стратегии, проектирующей власть центра на внешнее окружение².

Интересное определение империи дает Ф. Купер, понимая под ней форму «ограниченного правления, ограниченного и в отношении полноты осуществления власти, и в отношении ее готовности и способности преобразовать общества»³. То есть в рамках осуществления всей полноты власти империя не может не считаться с особенностями своей внутренней структуры, а также с характером внешней обстановки.

Также стоит упомянуть о работе Д. Снайдера «Мифы империи и стратегии гегемонии», где дается специфическая оценка насильственных мероприятий современных государств имперского типа. По мысли автора, имперская держава устанавливает для подконтрольных государств ряд правил, которые те должны соблюдать отчасти в результате внешнего принуждения, отчасти вследствие признания легитимности

¹ *Каст СИ.* Империя: генезис, структура, функции // Политические исследования. 1997. № 5. С. 31 – 32.

² *Малинова О.Ю.* Имперский опыт: прошлое или будущее Европейского Союза // Политическая наука: Современные империи: Сб. науч. трудов. М.: ИНИОН РАН, 2004. С. 35 – 36.

³ *Купер Ф.* Модернизационный колониализм и пределы империи. Режим доступа: <http://w.v.v.journal.prognosis.ru/a/2006/12/02/134.html>.

имперской власти. По мере того, как масштабы расширения увеличивают те прибыли, которые позволяют империи совершенствоваться и обновлять свое военное и экономическое превосходство, эффективность управления постепенно начинает снижаться, а издержки от завоевания наиболее отдаленных районов — возрастать. В результате империя на некоторое время приходит к некоторому состоянию равновесия, которое носит динамический характер и связано с постепенным перекосом в сторону издержек. Показателем здесь становится то, что даже относительно простые цели становятся для империи недостижимыми. И главной чертой, по мнению Снайдера, для империи становится умение пойти по пути искусственной стратегии ограничения. Действительно, исторический опыт показывает состоятельность данной точки зрения, так как постоянная территориальная экспансия империй Наполеона, Гитлера, Германии кайзера Вильгельма, Имперской Японии привели их к развалу¹.

Но всякая попытка определить империю в «объективных терминах» — как систему стратификации, политику, основанную на силе, или систему эксплуатации — в конечном итоге не достигает своей цели, так как неспособна вобрать в себя важный компонент имперской ситуации — восприятие. М. Бессинджер замечает: «Империи и государства отличаются друг от друга не наличием эксплуатации и даже не применением насилия, но разницей в восприятии политики и практики как «своих» или как «чужих»².

К этому необходимо добавить, что восприятие империи формируется не только периферией, но и метрополией. Даже если население периферии считает взаимоотношения с метрополией не эксплуататорскими, а взаимовыгодными, можно вести речь об империи, поскольку сохраняется два других признака — отличие и субординация. И действительно, большинство «постколониальных исследований» анализируют стратегии, с помощью которых господствующие культуры отличия и развития санкционируют имперские взаимоотношения и опосредуют сопротивление колониальному господству.

Вместе с тем, отнесение некоторых из названных выше признаков именно к империям вызывает сомнения. Относительно большая временная протяженность, фигурирующая в определении А. Шопара-Ле Бра, вряд ли может быть сочтена достаточным основанием для того, чтобы назвать то или иное государство империей. Такой признак, как выделенное Г. Кнабе включение этносов и территорий в структуру одного, государствообразующего народа, также характеризует слишком широкий круг исторических явлений. В то же время сочетание этнокультурной разнородности в структуре империй и универсализма в политической практике представляется своего рода «критическим» признаком империи. Вторым

¹ Снайдер Д. Мифы империи и стратегии гегемонии. Режим доступа: <http://www.journal.prognosis.ru/a/2006/1 2/02/132.html>.

² Beissinger M.R. Demise of an Empire-State: Identity, Legitimacy, and the Deconstruction of Soviet Politics // The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation-State at Bay? / ed. C Young Madison. N.Y., 1993. P. 98,99.

«критическим» признаком можно считать значительные территориальные размеры империи, так как в обыденном сознании империя — это, в первую очередь, большое в пространственном отношении государство. Поэтому критерий величины территории, несмотря на его явную нечеткость, сохраняет свое определяющее значение от аналогичного критерия временной протяженности.

Но, несмотря на такое количество определений и подходов, необходимо, имея в виду политико-территориальный аспект проблемы, сформулировать собственное определение данного понятия и выделить признаки этого явления. На наш взгляд, империя представляет собой сложносоставное государственное образование, возникшее на основе цивилизации, обладающее огромной территорией, централизованной политико-территориальной организацией, этнической неоднородностью, временной ограниченностью и осознанностью себя как высшей политической системы онтологического порядка. Специфическими характеристиками территориальной организации имперских систем являются:

- наличие одного доминирующего центра, принимающего властные решения в отношении всей территории империи;
- возникновение и рост в результате военного, экономического, политического, социокультурного покорения других территорий или народов;
- этническая и культурная разнородность, которая приводит к асимметричности зависимых территорий;
- наличие системы обратной связи с покоренными территориями.

*А.В. Федякин,
кафедра мировой и российской политики*

Китайская модель политики формирования позитивного образа государства

Формированием позитивного образа государства в Китае посредством пропагандистского информационного воздействия в сфере внутренней политики и на международной арене занимаются специальные органы пропаганды Коммунистической партии Китая (КПК). Система политической (внутри-, внешне- и военно-политической) пропаганды в КНР является во многом заимствованной от системы агитации и пропаганды КПСС. На общегосударственном уровне руководство внутривнутриполитической и внешнеполитической пропагандой осуществляют Съезд КПК, Политбюро, Центральный Военный Совет, Центральный комитет КПК (ЦК КПК), определяющие в различных положениях о политической и пропагандистской работе партии основные установки, которые касаются содержания позитивного образа китайского государства и коммунистической партии. Управление пропагандой осуществляют Отдел Пропаганды, в настоящее время переименованный в Отдел Гласности, а также один из подразделов Международного Отдела, входящие в структуру ЦК КПК. Отделы пропаганды имеются в каждом провинциальном комитете КПК. Внешней пропагандой также занимается Канцелярия ЦК КПК по внешней пропаганде, глава которой одновременно является руководителем пресс-канцелярии Госсовета КНР.

Важную роль во внешнеполитической и внутривнутриполитической пропаганде Китайской народной республики играет Информационное агентство «Синьхуа». Оно является информационным агентством государства и одновременно КПК, его руководитель имеет ранг министра КНР. Преемник агентства «Красный Китай», основанного еще Мао Цзэдуном, «Синьхуа» получило свое современное название в январе 1937 года. Начиная с октября 1949 года, это государственное информационное агентство полностью подчиняется ЦК КПК. Непосредственно деятельность агентства контролируется Отделом Пропаганды ЦК, определяющим ре-

дакционную линию агентства. Отдел Пропagанды управляет «Синьхуа», определяя ориентацию и темы сообщений. Каждая статья или сообщение должно соответствовать целому ряду идеологических и журналистских критериев перед тем, как будет допущено в печать. Отдел Пропagанды часто модернизирует или изменяет свои инструкции относительно новостных событий. Его наблюдение за «Синьхуа» становится особенно пристальным в кризисные ситуации — во время эпидемии «атипичной пневмонии», американской агрессии в Ираке, появления случаев птичьего гриппа и т.п. Каждый отдел «Синьхуа» управляется собственной партийной ячейкой, и состав редколлегии агентства совпадает с составом его комитета партии. В свою очередь, отделения агентства образуют свою деятельность в области политической пропagанды с установками местных комитетов КПК.

Агентство осуществляет централизованный контроль над процессом информирования национальной китайской аудитории и международной общественности обо всех аспектах жизни в КНР. Оно ретранслирует свои новости в сети Интернет (сайт агентства [«Xinhuanet.com»](http://Xinhuanet.com) предоставляет новости на семи языках) и распространяет сообщения во многих странах. «Синьхуа» — это также и медиа-империя, которая выпускает 40 изданий на разнообразные темы (сельская жизнь, экономика, спорт, фото и т.д.).

По наблюдениям журналистов, работающих в Китае, «Синьхуа» формирует два разных информационных потока: один из них предназначен для иностранных аудиторий и репортеров, другой — для собственно китайской аудитории. Это дает основание говорить о непрозрачности «Синьхуа», которое может публиковать и сообщения, выражающие неодобрение действий китайского правительства, но они, скорее, предназначены для введения в заблуждение международного сообщества, т.к. не издаются на китайском языке.

В этой связи примечательно, что, начиная с 2004 года, издаваемые международным отделом агентства новости о ситуации в Китае подвергаются цензуре менеджерами в местных отделах новостей. Задача этой стратегии состоит в создании у зарубежных СМИ и должностных лиц впечатления о том, что Китай информирован о главных событиях за тот или иной период времени. Однако фактически китайцы не получают информацию. Так, в ноябре 2004 года английская служба «Синьхуа» опубликовала сообщение о столкновении представителей мусульманского меньшинства и ханьцев в округе Жонму центрального Китая. Но эти новости не попали в китайское информационное пространство.

Любое сообщение, считающееся опасным для государства, получает в агентстве заголовок «внутреннее сообщение» и отправляется непосредственно менеджерам «Синьхуа», которые пересылают его в Отдел Пропagанды ЦК и Государственный Совет КНР.

Важным каналом пропagанды и формирования позитивного образа государства внутри страны является телевидение. В Китае телевизионные станции входят в состав отделов партийных комитетов и правительств

разного уровня, и их организация и вещание в значительной мере степени зависит от решения этих инстанций. В 1983 году ЦК КПК постановил, что народные правительства различных ступеней и Министерство телерадиовещания руководят телерадиовещательными управлениями в провинциях, городах и автономных районах и отвечают за их создание. Партийные комитеты провинций, городов и автономных районов и Министерство телерадиовещания совместно вырабатывают содержание пропаганды телерадиовещательных управлений. Таким образом, в последние годы в телевизионной отрасли сложился принцип управления под двойным — партийным и государственным — руководством.

Задача телевидения заключается в том, чтобы вести агитацию в пользу политики государства и удовлетворять требованиям телезрителей к информации и развлечениям. С развитием рыночной экономики в Китае, в особенности после принятия ЦК КПК решения «Об ускорении развития третьей индустрии», телевидение включилось в область предоставления услуг. В силу догоняющего развития КНР в сферах экономики, политики, культуры, общественной жизни первая реклама на телевидении появилась лишь в 1979 году, и с тех пор экономическая функция телевидения стала быстро развиваться¹.

Помимо телевидения, в системе масс-медиа важное место занимает такой орган печатных СМИ, как центральная газета КНР «Жэньминь Жибао». Она является одной из ведущих газет в мире, веб-сайт газеты «People's Daily Online» занимает место самого крупного информационного сайта на китайской языке в сети Интернет. Со дня создания сайта — 1 января 1997 года — газета поставила задачу «передать миру голос Китая», сформировать его положительный образ. На русском языке сайт был официально открыт 5 июня 2001 года, и сегодня это один из ведущих официальных русскоязычных серверов КНР.

В сети Интернет также появились сайты, предназначенные для внешнеполитической пропагандистской деятельности и формирования позитивного образа КНР. Однако в самом Китае Интернет подвергается цензуре. Партийными органами КПК предпринимается попытка влияния на общественное мнение посредством Интернет-пропаганды, участия в чатах, разного рода обсуждениях в сети. По сообщениям СМИ, коммунистическая партия внедряет в Интернет-сообщество своих агентов, которые должны направлять дискуссию по острым вопросам в нужное для правительства русло. Более сотни китайских работников прошли специальные курсы по Интернет-пропаганде, которые были организованы в разных провинциях страны при отделах пропаганды КПК².

Нам представляется важным подчеркнуть, что взаимодействие государства с общественными организациями в КНР и за рубежом в области формирования положительного образа Китая довольно слабо в силу неразвитости гражданского общества в этой стране в классическом его

¹ Подробнее см.: *Клязьмин В.* Телевидение КНР: сорок славных лет по указанию партии. Режим доступа: <http://www.inlnews.ru/sreda/14/6.html>; <http://wYwv.mediascope.ru>.

² По материалам сайта: <http://echo.msk.ru/news/249168.html>.

понимании, предпочтении централизованного руководства пропагандой и агитацией, через которые и формируется образ государства. В силу определенной замкнутости китайских общин в диаспоре по всему миру, задача позитивного позиционирования КНР за рубежом решается без их непосредственного и активного участия. Отсутствуют сколько-нибудь известные фонды и институты, финансирующие и разрабатывающие имиджевые кампании КНР на международной арене.

В формировании позитивного образа государства и партии внутри страны китайскими органами пропаганды делается акцент на освещении роли коммунистической партии как ведущего и руководящего политического института КНР, авангарда общества, незаменимой организации, обеспечивающей стабильность и процветание государства. Как отмечается в одном партийном документе, «Коммунистическая партия Китая есть авангард китайского рабочего класса, верный выразитель интересов многонационального народа страны, руководящее ядро дела социализма в Китае. Конечная цель партии — осуществление коммунистического общественного строя. Коммунистическая партия Китая руководствуется в своей деятельности марксизмом-ленинизмом, идеями Мао Цзэдуна и теорией Дэн Сяопина. основополагающая линия Коммунистической партии Китая в начальный период социализма состоит в следующем: руководить и сплачивать народы всей страны, поставить в центре своей работы экономическое строительство, отстаивать четыре основных принципа, последовательно проводить реформы и открытость, при опоре на собственные силы и путем упорной и самоотверженной борьбы превратить нашу страну в могучее и процветающее, демократическое и культурное современное социалистическое государство, отстаивать социалистический путь, отстаивать демократическую диктатуру народа, отстаивать руководство со стороны Коммунистической партии Китая, отстаивать марксизм-ленинизм и идеи Мао Цзэдуна, выступать против буржуазной либерализации»¹.

В целях формирования образа быстроразвивающейся и модернизирующейся страны большое внимание стало уделяться пропаганде экономических достижений Китая. Успехи в экономической сфере во внешней и внутренней пропаганде преподносятся как достижения социализма под руководством КПК, руководствующейся идеями Мао Цзэдуна, Дэн Сяопина и Цзян Цзэминя. В ходе своего выступления на Всекитайском совещании с участием заведующих отделами пропаганды провинциальных комитетов КПК незадолго до ухода с поста председателя КНР, Цзян Цзэминь призвал органы пропаганды всей страны продолжать пропагандировать идею ускоренного развития Китая в новом столетии. Ключом развития является «разрешение всех проблем, стоящих перед Китаем, укрепление убеждения и веры китайского народа в будущее социализма и страны», отметил Цзян Цзэминь, добавив, что пропагандистско-идеологический фронт должен обеспечить мощные идейные гарантии и поддержку делу формирования общественного мнения, для того чтобы, используя все возможности, ускорить развитие. Лидер КНР призвал и

¹ По материалам сайта: <http://www.china.org.cn>.

впредь руководствоваться идеями и положениями марксизма, неустанно вооружать ими всю партию и воспитывать китайский народ в духе идей Мао Цзэдуна и теорий Дэн Сяопина, являющихся идеологическим базисом государственной политики, основой, на которой партия должна тесно сплотить свои ряды и повести народ на совместную борьбу за обеспечение социальной и политической стабильности в стране. Средства массовой информации, как рупор партии и народа, должны пропагандировать дух ЦК партии, своевременно, в полном объеме и объективно отражать чаяния народных масс, подчеркнул Цзян Цзэминь. Он призвал работников пропагандистского фронта старательно пропагандировать научную теорию, распространять передовую культуру, поощрять научный дух и высокую порядочность с тем, чтобы непрерывно повышать идейный, нравственный, а также научно-культурный уровень всей нации в целом¹.

Как и в Советском Союзе, большое значение для позитивного позиционирования государства и партии внутри страны имеют те установки содержательного характера в политической пропаганде, которые вырабатываются на съездах КПК. Фактически данные установки образуют единую схему интерпретации политики КНР, других государств и всех процессов, происходящих в мире, для китайской аудитории. Так, в 2002 году XVI съезд КПК определил, что Китай вступает в третий этап реформ, цель которого — достижение изобилия. По мнению предыдущего председателя КНР Цзян Цзэминя, достичь этого возможно лишь при условии сочетания принципа сохранения духовной цивилизации с проведением экономических реформ.

На съезде было принято решение о принятии в ряды компартии предпринимателей и представителей высокотехнологичного сектора экономики. Это сделано в рамках широко распропагандированной в Китае и за рубежом теории «Трех представительств» или «Тройных представительств». Суть этого положения, внесенного в партийный устав на XVI съезде, заключается в том, что КПК является не просто «партией пролетариата», а представителем «передовых производительных сил», «всего народа» и «китайской культуры». Идеино-политический замысел нововведения состоял в том, чтобы легитимировать связи китайского государственного руководства с укрепляющимся китайским капиталом — это и нашло отражение в документах XVI съезда КПК, который, опираясь на концепцию «трех представительств», принял решения, позволяющие предпринимателям не только быть членами партии, но и занимать в ней руководящие посты².

Внутриполитическая пропаганда КНР также распространяет и внедряет в сознание граждан идею о том, что успехи в области предпринимательства приравниваются к служению государству — фундаментальной ценности китайского общества. Эта тенденция ясно просматривается в докладе Цзян Цзэминя. Согласно мнению председателя КНР, зарабатыва-

¹ См.: *Федякин А.В.* Дэн Сяопин // Библиотека Единой России: Лидеры. М., 2006. С. 247—249.

² По материалам сайта: <http://www.carnegie.ru/ru/print/69218-print.htm>.

ние денег достойно общественного признания, поскольку — и коль скоро — является вкладом в укрепление государства¹.

Другими образами, с помощью которых осуществляется позитивное позиционирование государства и коммунистической партии в КНР, выступают появившиеся в период председательства Ху Цзиньтао в официальной пропаганде лозунги «гармоничного общества» и «гармоничного развития». Данные лозунги связаны с решением проблемы выравнивания уровней социально-экономического развития восточных приморских и западных отсталых районов Китая. Несмотря на нынешнюю политику «освоения Запада», центральным и западным районам КНР очень трудно догнать богатое восточное приморье. Лозунг «гармоничного общества» дает властям возможность попытаться преодолеть региональное и социальное неравенство, сократить разрыв между богатыми и бедными в городах, между горожанами и селянами, между жителями востока и центра страны с западом.

Руководство КНР не может допустить, чтобы китайский народ ощутил себя брошенным на произвол судьбы и оставленным без заботы со стороны правительства. Государство и партия ставят своей целью предоставление социальных благ западной и центральной частям страны, сельской бедноте. Народ должен знать, что сможет получить базовые социальные гарантии — медицинскую страховку, образование, жилье. Однако это вовсе не означает, что разрыв между уровнями жизни населения разных регионов Китая сократится. Тем не менее, правительство добивается формирования именно такой картины в общественном сознании китайцев.

Схема интерпретации политики КНР и политики других государств на международной арене представляет собой объяснение целевым аудиториям, преимущественно внутри страны, внутри- и внешнеполитических событий с точки зрения коммунистической доктрины и идеологии социализма с китайской спецификой. Китайским гражданам втолковывается мысль о том, что именно благодаря КПК, следованию социалистическим идеям удастся сохранить территориальную целостность государства, не допустить ограбления народа, как это произошло после ликвидации Советского Союза в странах СНГ и Прибалтике.

В содержании внешнеполитической пропаганды Китая присутствуют те же элементы, что и во внутренней. Однако акценты в ней смещены в иную сторону. Так, больше внимания уделяется дальнейшей модернизации Китая, привлекательности китайской экономики для инвестиций миролюбивой внешней политики Китая, направленной на строительство многополярного мира, осуждающей гегемонистские устремления США, и меньше развитию и углублению марксистской теории. Большое внимание уделяется культурному сотрудничеству КНР с другими государствами, в том числе и с Россией.

В отличие от дипломатии Цзян Цзэмина, ориентированной на контакты КНР с крупными государствами мира, внешняя политика Ху Цзиньтао в меньшей степени связана с данным приоритетным направ-

¹ По материалам сайта: http://www.ng.ru/ideas/2002-11-22/10_china.html.

лением. Внешнеполитическая пропаганда и формирование позитивного образа государства больше связаны с нефтяной и энергетической дипломатией, отношениями с третьим миром. Если прежде дипломатия Мао Цзэдуна доказывала солидарность КНР с третьим миром, то теперь главным стало развитие деловых связей, в особенности привилегированных отношений с теми странами Южной Америки, Африки, Азии, которые могут быть полезны китайской экономике поставками сырья и сельхозпродуктов. Ху Цзиньтао в меньшей степени планирует упор на развитие отношений с США, что было одним из направлений политики Цзян Цзэмина. Он поддерживает тесное партнерство с Россией, укрепляет контакты с Индией. Вместе с тем, Ху Цзиньтао активнее предшественника развивает связи со странами-«изгоями», изолированными Западом и страдающими от различных эмбарго. Он использует шансы для укрепления сотрудничества с Бирмой, Индонезией, Венесуэлой, Кубой и Суданом. Возможно, Ху Цзиньтао менее чувствителен к внешнему давлению, чем его предшественник¹.

В связи с этими направлениями КНР политически позиционирует себя как одно из государств, борющееся за справедливый миропорядок, многополярность как контрпозицию гегемонизму США. Первым принципом внешней политики Китая, вытекающим из теории Дэн Сяопина, является отстаивание независимости КНР как постоянного национального интереса страны. В этом вопросе КНР никогда и ни при каких обстоятельствах не пойдет на уступки крупной державе или группе государств. Китай не будет создавать военные блоки, присоединяться к гонке вооружений или стремиться к военной экспансии.

Второй принцип китайской внешней политики — выступление КНР против гегемонизма и за мир во всем мире. КНР против вмешательства государств во внутренние дела друг друга ни под каким предлогом: Китай не собирается навязывать свою социальную систему и идеологию, но в то же время не позволит делать что-либо подобное в отношении себя другим государствам.

Третий принцип — КНР является активным борцом за установление справедливого международного политического и экономического порядка, который базировался бы на пяти принципах мирного сосуществования и других универсальных нормах международного права.

Четвертый принцип состоит в уважении КНР разнообразия мира, моделей развития стран, невозможности существования единственных для всех стран пути развития, системы ценностей и социума.

Пятый принцип заключается в стремлении КНР устанавливать и развивать связи дружбы и сотрудничества со всеми странами мира.

Шестой принцип предполагает проведение Китаем политики открытости в различных сферах общественной жизни, обмена и сотрудничества со всеми странами в области торговли, производства, техники, науки, культуры на базе принципов равенства и взаимной выгоды.

¹ См.: Галенович Ю.М. Путешествие на родину Дэн Сяопина / РАН, Институт Дальнего Востока. М., 2002.

Седьмой принцип состоит в активной дипломатии КНР, которая является гарантом защиты мира и стабильности¹.

Данные принципы, составляющие, наряду с теориями китайского социализма Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина, идейно-политическую интерпретацию внешней и внутренней политики Китая, как нам представляется, могут быть использованы, в том числе и Россией, в силу их универсальности и соответствия нормам нормального международного общения и отношений государств друг с другом.

В отношениях с отдельными партнерами — Евросоюзом, Россией, США, Индией и др. — Китай стремится показать себя как открытое демократизирующееся государство и общество, решающее проблемы прав человека, национальных меньшинств Тибета и Синьцзяна. Через идею «партнерских отношений» с окружающими государствами и крупными державами, в том числе и с Россией, Китай решает задачу создания структуры неконфронтационных отношений. С их созданием Китай приобретает еще большую безопасность, влияние, возможности для конкуренции.

С нашей точки зрения, эффективность внешнеполитической пропаганды КНР связана с выбором лучших из имеющихся у партии и государства инструментов. Наиболее отработанным каналом информационного воздействия в китайской пропаганде, как и в советской политической практике, является приглашение корреспондентов, иных референтных лиц, формирующих общественное мнение в других государствах, в Китай, их ознакомление с жизнью граждан КНР, с состоянием дел в различных сферах общественной жизни. Здесь китайская пропаганда достигает весьма высоких результатов, впрочем, так было и в случае опыта СССР.

Что же касается развития сети информационных агентств. СМИ в других странах, то эта задача еще только начинает решаться. Существует и определенный «кадровый голод» на специалистов в области знания иных целевых национальных аудиторий, роль таких журналистов и страноведов выполняют профессиональные китайские дипломаты. В Китае нет структуры, подобной советскому Агентству печати «Новости», — формально общественной организации, конкурировавшей с западными масс-медиа; официальное партийно-государственное агентство «Синьхуа» не решает таких задач².

¹ Подробнее см.: *Дэн Сяопин. Строительство социализма с китайской спецификой: Статьи и выступления* / пер. с китайского. М, 2002.

² См.: *Тавровский Ю.* Москва-Пекин: мы все еще плохо понимаем друг друга // Независимая газета. 1999, 29 сентября.

Р.Л. Цицулаев,
кафедра мировой и российской политики

Основные направления и содержание региональной политики в контексте задачи обеспечения территориальной целостности государства

В отношении определения основных направлений и содержания региональной политики в контексте задачи обеспечения территориальной целостности государства в современной науке выделяют три подхода:

1) реляционистский (коммуникативный) — осмысливает региональную политику как систему социальных отношений и коммуникативных связей между субъектами по поводу власти и управления субнациональным пространством;

2) структурно-функциональный — воспринимает региональную политику как подсистему регионального сообщества, выполняющую функции воспроизводства и созидания обязательных для данного сообщества норм, которые обеспечивают реализацию общезначимых для него целей;

3) деятельностный — предполагает акцент на мерах управления регионом со стороны общественных сил и государственных органов.

По мнению О.В. Кузнецовой, существуют три течения, по-разному определяющих сущностные черты и основные направления региональной политики:

1) «неинтервенционалисты» — отрицают необходимость любого воздействия центральных властей на региональный рост;

2) «адаптеры» — предлагают смягчать воздействие стихийных рыночных сил и постепенно корректировать развитие территорий, стимулируя миграцию рабочей силы и инвестиции;

3) «радикалы» — выступают за интенсивное государственное регулирование пространственных пропорций роста.

При этом, отмечает Кузнецова, за рубежом преобладает течение «адаптеров», да и резкий контраст между другими моделями постепенно уходит в прошлое, уступая место компромиссным стратегиям¹.

¹ См.: Кузнецова О.В. Мировой и российский опыт региональной экономической политики // Мировая экономика и международные отношения. 2003. № 10. С. 60–69.

Согласно еще одному подходу, содержание региональной политики включает:

- определение принципов формирования и изменения региональной структуры общества;
- выявление региональных интересов различных групп населения с учетом специфики исторических, природных и культурно-бытовых особенностей региона;
- определение места региона в общественном разделении труда;
- регламентация взаимоотношений между региональными структурами, регионом и центральными органами власти и управления, а также с другими регионами¹.

По мнению Р.Ф. Туровского, в основе региональной политики государства лежит реализация интереса центра («центрального» интереса) на субнациональном уровне. При этом содержание «центрального» интереса заключается:

1) в поддержании определенной субординации по вертикали, обеспечении доминирования центрального уровня власти (целью является сохранение национальной территориально-политической системы, т.е. единства и территориальной целостности, за что, собственно, отвечает центр);

2) в обеспечении общенационального интереса и продвижении наиболее важных и принципиальных политических решений, принимаемых на центральном уровне, на всей территории государства (здесь можно говорить и о внедрении инноваций, например о проведении общенациональных реформ).

При таком содержании «центрального» интереса его реализация на субнациональном уровне, по мнению Туровского, может быть сведена к двум основным направлениям:

- горизонтальному: поддержание баланса на субнациональном⁹ уровне, где главными целями являются межрегиональная стабильность и ограниченная контрастность. Межрегиональная стабильность понимается как отсутствие крупных конфликтов между регионами. Ограниченная контрастность предполагает отсутствие чрезмерных различий между регионами по политическим и социально-экономическим параметрам. В то же время политика ограничения контрастности не означает стремления к полному равенству регионов, как бы приведения их к общему знаменателю. Ясно, что добиться равенства регионов в социально-экономической сфере практически невозможно, да и политические режимы в регионах пусть немного, но будут различаться, хотя бы в зависимости от того, кто находится там у власти. Поэтому государство определяет допустимую амплитуду колебаний, а пределы допустимости — это отдельная методологическая проблема, поскольку крайне непросто определить меру неоднородности, угрожающей территориальной целостности государства. Но в любом случае центр разрабатывает систему политических институтов и технологий (практик) для снижения контрастности и укрепления единства территории. Как правило, речь идет о политике перераспределения

¹ См.: Кефели И.Ф. Политическая регионалистика. СПб., 2005. С. 18.

компетенции и средств, в том числе в режиме «тонкой настройки» (небольших текущих изменений);

- вертикальному: укрепление вертикали власти (т.е. иерархических начал в организации властных отношений между уровнями), централизованный контроль над политическими институтами и процессами регионального уровня. Очевидной целью является поддержание и, при необходимости, усиление субординации властных уровней с целью сохранения единства всей национальной территориально-политической системы. Для этого используются такие формы, как назначение представителей региональной власти, санкции в отношении региональной власти, специальные контрольные инстанции и др.¹

Региональная политика государства может осуществляться в следующих формах:

- регионального прогнозирования — научного предвидения предполагаемых направлений и параметров социально-экономического развития региона на основе анализа источников финансирования, экономической структуры и т.д.;

- регионального программирования — целенаправленного вмешательства в развитие региона с формулированием целей и промежуточных задач социально-экономического развития региона, а также с определением конкретных сроков достижения поставленных целей и необходимых затрат ресурсов;

- регионального планирования — установления конкретных задач и целей на плановый (планируемый) период с указанием источников финансирования, непосредственных исполнителей и т.д.

Нередко говорят о прямых и косвенных методах реализации региональной политики. Прямые методы выражаются в непосредственном финансировании проектов или программ развития (здесь основной формой политики выступает региональное программирование). Косвенные методы заключаются в налоговом, кредитном, таможенном, валютном регулировании, а также в создании свободных экономических зон. В частности, в политическом аспекте прямыми методами можно считать организованные действия (массовые акции), а косвенными — законотворчество, лоббизм и др.

С учетом мероприятий, проводимых в рамках региональной политики, выделяют следующие направления: бюджетное (перераспределение между регионами государственных финансов); налоговое (установление системы налоговых платежей и льгот, определяющей налоговый режим региона); ценовое (государственное регулирование цен и тарифов с учетом регионального фактора); инвестиционное (меры по поддержанию инвестиционной активности в регионе и повышению его инвестиционной привлекательности); структурное (меры по поддержке и реструктуризации отраслей промышленности и отдельных предприятий); институциональное (система мер, связанных с приватизацией и взаимоотношением государства с частным собственником); социальное (мероприятия, на-

¹ См.: *Туровский Р. Ф.* Политическая регионалистика: Учебное пособие для вузов. М.: ГУ ВШЭ, 2006. С. 73—75.

правленные на обеспечение социальных гарантий населения, улучшение состояния окружающей среды и т.д.).

Туровский говорит о политическом и экономическом содержании региональной политики. Политическое содержание региональной политики он определяет по следующим направлениям:

1) сохранение территориально-политической системы — главный императив региональной политики, который условно может быть назван геополитическим, поскольку он обеспечивает геополитическую субъектность государства как субъекта мировой политики и международных отношений. Региональная политика, таким образом, направлена на обеспечение преобладания центростремительных сил над центробежными на всей территории государства, а тем самым — на сохранение территориальной целостности государства, что, в частности, предполагает определение регионов, представляющих собой зоны геополитического риска (сепаратистские, пограничные, спорные территории), и поиск способов их удержания;

2) контроль и баланс. Региональная политика решает проблему централизованного контроля за регионами и одновременно эффективного баланса полномочий и ресурсной базы центральных и региональных властей. Здесь перед разработчиками региональной политики ставится задача обеспечить, с одной стороны, преобладание центростремительных сил, что нужно для поддержания территориальной целостности (т.е. решения геополитических проблем), с другой — социально-экономическое развитие регионов и политическую стабильность региональных сообществ, что невозможно без должной меры самостоятельности и распоряжения своими ресурсами;

3) амплитуда неоднородности. Содержание региональной политики составляет гармонизация отношений по горизонтали, между регионами (или территориальными сегментами), что является задачей общегосударственного уровня. Речь идет о снижении амплитуды межрегиональных различий и подъеме отсталых территорий за счет целевых решений государства. Конечная цель — выравнивание, сглаживание межрегиональных различий. В этой ситуации особенно актуальна постановка вопроса о допустимой региональной контрастности в сферах политики и экономики.

Экономическое содержание региональной политики, по Туровскому, является важным, поскольку экономические решения играют в ней ключевую роль. Баланс сил между центром и регионами определяется их ресурсной базой, финансово-экономическим потенциалом и возможностями по его реализации. Компетентность уровней власти также в значительной степени относится к социально-экономической сфере. Принимая экономические решения, центр может весьма эффективно регулировать баланс сил в системе «центр — регионы» как в целом, так и в режиме текущей «тонкой настройки»¹.

Применительно к региональной политике государства можно говорить о трех основных подходах к ее реализации.

¹ Туровский Р.Ф. Политическая регионалистика: Учебное пособие для вузов. М: ГУ ВШЭ, 2006. С. 86—87.

Адресный (селективный или индивидуальный) подход предполагает акцент на развитии (или подавлении) конкретных территорий. В его основе лежит определение (селекция) территорий, в отношении которых центр принимает адресные (индивидуальные) решения. Он может быть прямым (адресная помощь, содействие, вмешательство, принятие конкретных решений по данному региону) или косвенным (создание институционально-правовых условий для развития региона). На практике данному подходу соответствуют оказание адресной помощи, создание «полюсов роста», формирование специальных экономических зон, экспериментальных площадок для проведения реформ.

Комплексный подход развивается на общенациональном уровне с учетом территориального эффекта принимаемых решений. Центр создает механизмы и структуры общенационального уровня, учитывая при этом региональные интересы и особенности регионализации (в частности, последствия, ведущие к ее ослаблению или усилению). На практике данному подходу соответствует активное перераспределение, т.е. сначала «первичное» (общенациональное по своему формату) распределение средств между уровнями территориально-политической системы, а затем их «вторичное» перераспределение центром (или региональными центрами) в пользу более бедных (неблагополучных) территорий.

Автономный подход предполагает наделение регионов определенной автономией, которая дает им возможность для самостоятельного развития в рамках предоставленных им полномочий. В отличие от адресного подхода, который также оперирует конкретными регионами, речь идет не о помощи или вмешательстве центра, а о противоположном действии — предоставлении автономии и невмешательстве.

Наряду с указанными выше принципиальными подходами, необходимо определить основные способы воздействия региональной политики на региональный уровень развертывания политических институтов, отношений и процессов. По этому признаку в некоторых источниках выделяются такие виды региональной политики, как стимулирующая, компенсирующая, адаптирующая, противодействующая.

*А. В. Шапошников,
кафедра мировой и российской политики*

К вопросу о роли пространственно-территориального фактора в российской политической истории

О роли пространственно-географического фактора в генезисе и развитии российской государственности неоднократно говорилось в различных общенаучных и специальных исследованиях исторического, социально-философского, политологического характеров и др. В частности, на изначально масштабный ареал зарождения отечественной государственности обращал внимание Н.М. Карамзин: «В самый первый век бытия своего Россия превосходила обширностию едва ли не все тогдашние государства европейские. Завоевания Олеговы, Святославовы, Владимировы, распространили ее владения от Новагорода и Киева к Западу до моря Балтийского, Двины, Буга и гор Карпатских, а к Югу до порогов Днепровских... к Северу и Востоку граничила она с Финляндиею и с чудскими народами, обитателями нынешних губерний Архангельской, Вологодской, Вятской, также с Мордвою и с казанскими Болгарами, за коими, к морю Каспийскому, жили Хвалисы, их единоверцы и единоплеменники»¹.

Несколько позднее об особенностях географических и природных условий, в которых зарождалась российская государственность, писал выдающийся русский историк С.М. Соловьев: «Перед нами обширная равнина: на огромном расстоянии от Белого моря до Черного и от Балтийского до Каспийского путешественник не встретит никаких сколько-нибудь значительных возвышений, не заметит ни в чем резких переходов. Однообразие природных форм исключает областные привязанности, ведет народонаселение к однообразным занятиям; однообразие занятий производит однообразие в обычаях, нравах, верованиях; одинаковость нравов, обычаев и верований исключает враждебные столкновения; одинакие потребности указывают одинакие средства к их удовлетворению; и равнина, как бы ни была обширна, как бы ни было вначале разноплемен-

¹ Карамзин Н.М. История Государства Российского: в 12 т. Т. I—2. М.: Московский рабочий; Слог, 1993. С. 153.

но ее население, рано или поздно станет областью одного государства: отсюда понятна обширность Русской государственной области, однообразие частей и крепкая связь между ними. Великая равнина открыта на юго-востоке, соприкасается непосредственно со степями Средней Азии; толпы кочевых народов с незапамятных пор проходят в широкие ворота между Уральским хребтом и Каспийским морем и занимают привольные для них страны в низовьях Волги, Дона и Днепра; древняя история видит их здесь постоянно господствующими... Азия не перестает высылать хищные орды, которые хотят жить на счет оседлого народонаселения; ясно, что в истории последнего одним из главных явлений будет постоянная борьба с степными варварами... Но природа страны условила еще другую борьбу для государства, кроме борьбы с кочевниками: когда государство граничит не с другим государством и не с морем, но соприкасается со степью, широкою и вместе привольною для житья, то для людей, которые по разным причинам не хотят оставаться в обществе или принуждены оставить его, открывается путь к выходу из государства и приятная будущность — свободная, разгульная жизнь в степи. Вследствие этого южные степные страны России по течению больших рек издавна населялись казацкими толпами, которые, с одной стороны, служили пограничною стражею для государства против кочевых хищников, а с другой — признавая только на словах зависимость от государства, нередко враждовали с ним, иногда были для него опаснее самих кочевых орд. Так, Россия вследствие своего географического положения должна была вести борьбу с жителями степей, с кочевыми азиатскими народами и с казаками, пока не окрепла в своем государственном организме и не превратила степи в убежище для гражданственности»¹.

В аналогичном русле размышлял ученик Соловьева, известный отечественный историк Д.И. Иловайский. В «Кратких очерках русской истории» он писал, что «восточная половина Европы имеет вид сплошной однообразной равнины, пределы которой ограничиваются четырьмя морями (Белое, Балт.<ийское>, Черное и Касп.<ийское>) и тремя горными хребтами (Урал, Кавказ и Карпаты). Такая форма поверхности, не представляющая внутренних естественных преград, немало способствовала образованию на ней одного обширного государства. Только в средней полосе этой равнины почва поднимается, и поверхность получает холмистое очертание... Здесь берут начало главные реки, которые в сопровождении бесчисленных притоков направляются к четырем упомянутым морям. Обилие речных вод имело весьма важное влияние на историю страны: по течению реки селились племена и распространялась гражданственность; реки служили главным средством сообщения. Тысячу лет тому назад вся северная половина России, отличающаяся климатом холодным и суровым, была покрыта дремучими лесами, многочисленными озерами и болотами; а в южной половине залегали обширные степи, местами поросшие высокой травой, местами песчаные и солнцеватые. На востоке, между Уральскими горами и Каспийским морем, русские степи сливаются с ве-

¹ Соловьев СМ. История России с древнейших времен // Соловьев СМ. Сочинения: в 18 кн. Кн. 1. Т. 1—2. М.: Голос, 1993. С. 15—16.

ликой равниной Средней Азии, откуда беспрепятственно всегда приходили кочевые азиатские народы»¹.

Интересные выводы о взаимосвязи природно-климатических условий и социокультурных особенностей русского народа были сделаны Н.А. Бердяевым. Он, в частности, писал, что «русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Восток-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное.

Есть соответствие между необъятностью, безграничностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их...

Нужно признать характерным свойством русской истории, что в ней долгое время силы русского народа оставались как бы в потенциальном, не актуализированном состоянии. Русский народ был подавлен огромной тратой сил, которой требовали размеры русского государства. Государство крепло, народ хирел, говорит Ключевский. Нужно было овладеть русскими пространствами и охранять их»².

Наконец, приведем мнения некоторых наших современников: «Россия формировала державность в специфических геоклиматических, геополитических, геопланетарных условиях:

- страна с получаемым на форсаже — в обстановке затратного хозяйствования в районах критического земледелия — скудным прибавочным продуктом, подлежащим необходимой редистрибуции, не могла избежать центрально-административно и (авторитарной) организации управления;

- страна, испытывающая непрерывный, жесткий колониционный напор по всем сторонам горизонта, для обеспечения суверенитета не могла избежать милитаризации живневоспроизводящих циклов. По подсчетам Ключевского, Русь с XIII по XV столетие отразила 160 внешних нашествий. По данным Лосского, у нас на один год мира в среднем приходилось два года войны;

- страна, производительно развивающаяся вширь за счет экстенсивной запашки малопродуктивных земель, освоения цивилизационно разрозненного жизненного пространства по южному и восточному направлениям, для налаживания оперативного управления державным громадом не могла избежать ставки на жесткие властные технологии. Поклонница французских энциклопедистов просвещенная императрица Екатерина II в заметках в защиту конституционалиста Монтескье начертала: «Столь великая империя, как Россия, погибла, если бы в ней установлен был иной образ, чем деспотия, потому что только она может с необходимой скоростью пособить в нуждах отдаленных губерний. Всякая же иная форма парализует своей волокитею деятельность, дающую жизнь».

¹ *Иловайский Д. И.* Краткие очерки русской истории: в 2 ч. Ч. 1. М., 1992. С. 17.

² *Бердяев Н.А.* Русская идея // *Бердяев Н.А.* Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 4—7.

Итак, централизм (авторитаризм), милитаризм, деспотизм (абсолютизм) — наша естественная стихия, наша „почва“, стимулировавшая этапистскую версию державоорганизации¹.

Мы всецело разделяем сделанные ранее выводы о значимости пространственно-территориального фактора на всем протяжении отечественного социополитического опыта. Однако в рамках настоящей статьи нам хотелось бы сосредоточить внимание на анализе проблем освоения российского пространства — политических, экономических, социальных, коммуникационных и т.п.

Как известно, с самых первых дней своего существования Русь с большими трудностями поддерживала политические, экономические, транспортные и иные связи как внутри страны, так и за ее пределами. Основные проблемы в этой сфере были обусловлены и крайне неблагоприятными природно-климатическими условиями (суровая и долгая зима, сильно пересеченная местность, обилие естественных преград в виде водоемов, болот, непроходимых лесов и т.д.), и необычайной протяженностью территории расселения восточно-славянских племен (по сравнению с любым европейским государством), и низкой плотностью пространства (разбросанность населенных пунктов и большие расстояния между ними).

До V—VI веков северная (преимущественно лесная) и южная (степная) части будущей России поддерживали между собой определенные связи во многом лишь благодаря речным путям по Волге, Дону, Днестру. Поскольку эти природные водные системы подходят близко друг к другу на северо-западе, в районе Ладожского и Онежского озер, то сухопутные волокни между ними осуществлялись регулярно. Речные пути помогали расселению людей и перевозкам продукции как степного кочевого скотоводства из юго-восточных земель, так и промыслово-лесных из северных территорий. Торгово-транспортный путь с севера, с Балтики, по Днестру и Черному морю («Понту») в Византию получил наименование пути «из варяг в греки», а путь с севера по Волге и Каспию в Персию называли «из варяг в персы».

В VII—VIII веках на восточноевропейской равнине основными центрами культуры и хозяйственного развития становятся два района, связанные между собой водным путем — среднее Приднепровье (с центром в Киеве) и северные приозерные области. В течение обширного периода проживавшие в этих районах славянские племена находились в хозяйственных и иных связях, во-первых, с Византией на юго-западе, во-вторых, с разными кочевыми народностями степной полосы на юге и юго-востоке (прежде всего, хазарами), в-третьих, с варягами скандинавско-норманского происхождения на севере. Эти коммуникации способствовали не только экономическому, но и общему цивилизационному развитию региона.

С IX века начинается подъем русской торговли — как уже вполне самостоятельной, а не только транзитно-передаточной. Русские купцы со

¹ *Ильин В. В., Ахиезер А. С.* Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. М.: МГУ, 1997. С. 133.

своими товарами добирались по Волге до столицы Хазарского царства города Итиль, а иногда и продолжали свой путь много дальше, преодолевая пространства Средней Азии по суше на верблюдах и добираясь до Багдада. Другим древним торговым путем был упомянутый уже путь «из варяг в греки», который шел с северо-запада, через Ладожское озеро по Волхову (через будущий Новгород) волоком, до притоков Днепра, затем по Днепру до Черного моря и далее по морю до Византии. Кроме того, использовались и другие пути, например, по Днестру к устью Дуная или по сухопутью до Дона, а затем в Крым, в богатое Тьмутараканское царство и к Черному морю, к греческим припонтийским колониям. Для западных земель имел большое значение водный торговый путь по Западной Двине в Литву, к Балтийскому морю.

После X века положение в сфере освоения пространства начинает меняться. С одной стороны, этому способствовали объективные процессы внутри самой Руси: окончательный распад первобытного хозяйства, растворение варяжских дружин в местном населении, углубление земледельческого профиля хозяйственной деятельности, дальнейшее развитие государственности и т.д. С другой стороны, существенное влияние оказали внешние обстоятельства, наиболее значимыми из которых явились: распад Хазарского царства и приход на его бывшие земли кочевых племен (половцев и других), упадок «арабской торговли» через Каспий и Среднюю Азию, ослабление коммуникаций по византийско-черноморскому пути, в том числе вследствие поражения Царьграда (Константинополя).

Особо необходимо подчеркнуть значение внешнеполитического фактора: Киев изначально возник и достиг своего расцвета как торговый центр, включенный в систему транспортных коммуникаций Запад — Восток по маршруту Средиземное море — Черное море — Киевская Русь — Хазария — Каспий/Средняя Азия. Однако после описанных выше событий, а также крестовых походов происходит смещение данного маршрута на юг: магистральное направление коммуникаций между Европой и Востоком начинает концентрироваться в портах Средиземноморья (Венеции, Генуи и других, далее — через Ближний Восток и Северную Африку). Тем самым важнейшим и весьма негативным историческим событием стало то, что хозяйственная система Русского государства уже никогда больше не будет расположена вблизи транспортно-коммуникационных систем международного или хотя бы регионального значения. Более того, отдаленность страны от главных международных транспортно-коммуникационных потоков явилась в дальнейшем неотъемлемой характеристикой отечественного социополитического развития.

После разгрома Киева в ходе монголо-татарского нашествия началась эпоха экономического упадка и запустения южных земель. Основное расселение людей начинает смещаться к северо-востоку, в район междуречья Оки и Волги, где возникают новые центры — Суздаль, Ростов, Владимир, а затем и Московская Русь. В XIII—XIV веках, в связи с полным упадком южных путей, все большее значение для русских зе-

мель приобретают коммуникации на Балтике, происходит подъем Великого Новгорода.

В XV—XVII веках центром внутренней и внешней политики Русского государства постепенно становится Москва. Русские земли окончательно освобождаются от внешней зависимости, происходит консолидация государственной власти, после чего начинается процесс длительной территориальной экспансии с установлением новых и регулярных коммуникаций. Система последних начинает носить ярко выраженный централизованный характер, вполне отвечающий централизованной системе государственной власти.

Отметим, однако, что хотя эти перемены вполне вписывались в общеисторические (и прежде всего, общеевропейские) реалии того времени, имела место сугубо российская специфика. Как уже отмечалось, русские земли оказались расположенными в отдалении от мировых морских путей, которые после географических открытий XIV—XV веков приобрели большое значение и сыграли определяющую роль в развитии Запада. Московия, находясь в глубине материка, делала свои географические открытия, расширяя собственную территорию. Вместо морских коммуникаций Запада Россия, ввиду своего континентального положения, прокладывала пути по рекам или по местностям, которые в силу природных особенностей ландшафта и почв мало благоприятствовали благоустройству дорог. Суровый климат и большие расстояния при низкой плотности населения еще больше затрудняли транспорт и связь в ту отдаленную эпоху. Эти обстоятельства не только делали дорогими любые товары и снижали эффективность торговых перевозок, но и негативно отражались на общем развитии страны.

Вот что писал об этом М.В. Ломоносов: «Благополучие, слава и цветущее состояние государств от трех источников происходит. Первое от внутреннего покоя, безопасности и удовольствия подданных, второе — от победоносных действий против неприятеля, с заключением прибыточного и славного мира, третье — от взаимного сообщения внутренних избытков с отдаленными народами чрез купечество. Российская империя внутренним изобильным состоянием и громкими победами с лучшими европейскими странами равняется, многие превосходит. Внешнее купечество на востоке и на западе хотя в нынешнем веку приросло чувствительно, однако, рассудив некоторых европейских держав пространное и сильное сообщение разными торговыми со всеми частями света и малость оных против российского владения, не можем отречься, что мы весьма далеки от них остались. Но в сем Россию до нынешних времен извинить должно, ибо западные европейские державы по положению своих пределов везде имеют открытый путь по морям великим и для того издревле мореплаванию навыкли и строению судов, к дальнему морскому пути удобных, долговременным искусством научились. Россия, простираясь по великой обширности матерой земли и только почти одну пристань у города Архангельского, и ту из недавних времен имея, больше внутренним плаванием по великим рекам домашние свои достатки обращала между собственными своими членами...

Россия не меньше счастием, как силою и общим рачением, простерла свою власть до берегов Восточного океана и в пространстве оногo крыла неведомые земли, но как за безмерною дальностию для долговременных и трудных путей сила ея на востоке весьма укоснительно и едва чувствительно умножается, так и в изыскании и овладении оных земель и в предприятии купеческого сообщения с восточными народами нет почти больше никаких успехов»¹.

Как отмечал Д.И. Менделеев, «...все же и поныне чувствуется недостаточность морских окраин для такой страны, как наша, особенно по той причине, что Балтийские порты, как и выходы из Балтийского моря, замерзают в суровые зимы, выход из Черного моря заперт Константинопольским и Дарданелльским проливами, Тихий же океан очень удален от коренной России»².

Об исторически возникших трудностях освоения пространства и налаживания каналов коммуникаций писал и И.А. Ильин: «Издревле же Россия была географическим организмом больших рек и удаленных морей... Россия не могла и не должна была стать путевой, торговой и культурной баррикадой; ее мировое призвание было прежде всего творчески-посредническое между народами и культурами, а не замыкающееся и не разлучающее... А этот простор не может жить одними верховьями рек, не владея их выводящими в море низовьями... Хозяйственный массив суши всегда задыхается без моря... Не умно и не дальновидно вызывать грядущую Россию на новую борьбу за „двери ее собственного дома“, ибо борьба эта начнется неизбежно и будет сурово-беспощадна»³.

Российские реалии (природные условия, многоукладное хозяйство, внешние вызовы и т.д.) того периода были таковы, что подталкивали власть, уже по давно сложившейся традиции активно участвовавшей в решении ключевых вопросов жизни социума, к не менее активной роли в сфере региональной политики, в частности, в том, что касается развития новых пространств. Вместе с тем, вектор государственной политики был направлен не столько на упорядочение положения в уже имевшихся у России владениях, сколько на их преумножение и освоение. А это было напрямую связано с разведыванием новых земель и прокладкой новых транспортно-коммуникационных путей. Важным событием в этом направлении стало сооружение в 1492 году Иваном III в устье реки Наровы порта — Иван-города, которое ознаменовало собой появление у России первого небольшого порта на Балтике. Интересно, однако, что произошло это событие в тот же год, когда Западная Европа благодаря экспедиции Х. Колумба достигла Америки и успешно преодолела расстояние вокруг Африки в Индию.

¹ Ломоносов М.В. Краткое описание разных путешествий по северным морям и показание возможного проходу Сибирским океаном в Восточную Индию // Ломоносов М.В. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 436—437.

² Менделеев Д.И. С думою о благе российском: Избранные экономические произведения. Новосибирск, 1991. С. 48.

³ Ильин И.А. О русском национализме // Ильин И.А. О русском национализме: Сборник статей. М., 2007. С. 22—24.

В царствование Ивана Грозного Россия стала энергично проводить внешнюю политику — продвигаться к морю. Происходит освоение новых земель, сопровождающееся развитием перевозок и торговли. Также предпринимаются попытки расширить связи с Западной Европой. В 1584 году был основан будущий Архангельск (до 1613 года — Новохолмогоры).

Позднее, как уже отмечалось, все большее общественно-политическое значение приобретала Москва. Она оказалась в центре новых торговых путей, сменивших прежние, которые в свое время последовательно концентрировались вначале в Киеве, а затем в Новгороде. Путь из Москвы в западном направлении вначале шел через Тверь, Торжок, Новгород и Нарву. После падения Новгорода и уменьшения его значения связи Москвы с Западом осуществлялись через Смоленск, Витебск, Ригу. На северном направлении в XVI—XVII веках все большую роль играет путь через Вологду, Сухону, Устюг, Двину на Архангельск, который служил развитием англо-русской торговли. Москва соединялась системой рек: через Москву-реку и Оку с Волгой до Астрахани, т.е. до Каспия. Путь по Каме с переволами вел в Сибирь. По суше дороги от Москвы шли на Киев и Чернигов (которые в то время не имели большого значения). Многочисленные местные дороги вели на Тулу, Рязань, Калугу, Кострому, Владимир.

К XVII веку возникают крупные перевозки как в заморских направлениях, так и в товарных перевозках в сообщении с Севером и Сибирью. Караваны речных судов, принадлежавших наиболее богатым купцам и монастырям, не были редкостью.

В следующем столетии, в царствование Петра, начались войны за выходы к морю—Балтике, а также к Азовскому и Черному морям. В 1703 году на берегу Финского залива был основан Петербург, а в 1713 году он стал столицей страны. Выход России на Балтику повысил значение торговых путей в этом направлении. Напротив, роль Белого моря уменьшилась. Вскоре значение Петербурга по зарубежным связям стало вообще преобладающим (до 90 % всего внешнеторгового оборота страны).

Большие трудности были по-прежнему связаны с сухопутными перевозками. В первой половине XVIII века в России было несколько более двух десятков дорог для гужевого транспорта, в том числе 14 важнейших торговых трактов. Эти дороги соединяли центральные районы и сходились в Москве. В распутицу (весной и осенью) они становились малопригодными.

Плохое качество и неразвитость сухопутных дорог компенсировались за счет наличия и совершенствования природной инфраструктуры — речных путей. Для облегчения перевозок еще в 1703—1708 годах был прорыт Вышневолоцкий канал, соединивший Волгу с Балтикой, а в 1732 году был сооружен обводной Ладожский канал. Благодаря этому караваны судов с уральским железом спускались по реке Чусовой до Камы, а затем по ней достигали Волги, далее по Тверце и каналу попадали в Петербург. В то время речные пути во многом спасали положение, беря на себя значительную часть перевозок.

В начале XIX века в России происходят серьезные изменения, связанные с промышленным переворотом и началом новой индустриальной эпохи. При этом политика Российского государства в региональной сфере была сосредоточена на развитии сухопутного транспорта и внутренних водных путей. В этом было одно из главных отличий от перемен на транспорте Западной Европы, причина которого заключалась в специфике экономико-географических условий России, о которых уже говорилось выше. Если западные колониальные державы могли поддерживать торговые и иные связи со своими заморскими владениями, только развивая морское судоходство, то российские территории могли существовать как единая страна, только развивая железные дороги и совершенствуя судоходство по внутренним водным путям. Естественно, перевозки морскими путями требовали (при прочих равных условиях) гораздо меньших затрат, чем перевозки по суше.

Еще одним важным обстоятельством являлось то, что западные страны, развивая свои транспортные связи с заморскими владениями и территориями, принимали непосредственное участие в процессе международного разделения труда, в мировой торговле, вовлекаясь в возникающий мировой рынок. Россия же, развивая собственный «внутренний» транспорт, укрепляла свою самодостаточность, а вместе с ней — возможность усиления автаркии. В обстановке уже нарождавшегося мирового рынка и формировавшихся предпосылок для обострения глобальной конкуренции это различие объективных пространственно-территориальных условий между западными странами и Россией было невыгодно для последней.

РАЗДЕЛ III

АСПЕКТЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

*ИЛ. Александрова,
кафедра истории и теории мировой культуры*

Бон и буддизм — две социокультурные традиции Тибета. Путь к компромиссу

Официальная история Тибетского государства начинается с правления Сронцангампо, который считается 32-м царем легендарной Ярлунгской династии. Его царствование совпадает с приходом в Тибет новой религиозной системы — буддизма, а дальнейшая история страны предстает как острая политическая борьба правителя и знати, облаченная в религиозные формы противостояния местной религии чужеземному учению.

Бон как более ранняя религиозная традиция Тибета занимал длительное время весьма прочные позиции, имел мощную поддержку во властных кругах и пользовался непререкаемым авторитетом у простого народа, поэтому борьба с буддизмом затянулась на столетия.

Бон и сейчас занимает видное место в религиозной системе Тибета с той лишь разницей, что теперь его называют пятой школой тибетского буддизма. То есть его установки претерпели значительные изменения, буддизм серьезно повлиял на становление традиции бон в ее нынешнем виде. А был ли обратный процесс, было ли влияние взаимным? Реконструкция исторических событий показывает, что обе системы подверглись определенным изменениям, обогатив и дополнив друг друга, поэтому трудно сказать с уверенностью, какая из них больше приобрела в результате такого взаимодействия. Торжество буддизма в Тибете во многом связано с тем влиянием, которое было оказано на него со стороны бон.

Попробуем проследить это движение к компромиссу между изначально практически противоположными социокультурными системами. В чем изначально были ключевые различия бон и буддизма, и как им удалось прийти к тому синтезу, который мы можем наблюдать сейчас?

Что представляло собой добуддийское Тибетское государство? В VII веке оно выходит на мировую арену, обладая огромной военной мощью, стройной властной структурой и определенной идеологией. Известно, что этой идеологией являлся комплекс религиозных верований бон, который, несмотря на единое название, имел сложную структуру.

Бон прошел несколько этапов формирования, которые могут быть реконструированы лишь на материале легенд. Самой важной из них представляется легенда о появлении в Тибете царской власти, то есть история о легендарном основателе Ярлунгской династии Ньятиценпо, который пришел к власти задолго до своего исторического потомка Сронцангампо. Ее краткое содержание таково: во время ежегодного обряда, совершаемого 12-ю жрецами племен у подножия священной горы, сверху по веревке му¹, сплетенной из лучей света, спустился необычный человек. Эрик Хаарх пишет о его выдающейся внешности: «Глаза как у птицы, брови из бирюзы, зубы как белая раковина и усы как у тигра», — такие черты он связывает с тотемами кланов, которые объединил Ньятиценпо².

Жрецы вынуждены были признать, что магическая сила необычного существа превосходит их собственную, так как он способен самостоятельно совершить обряд жертвоприношения богествам цан³, требовавший от них совместных усилий.

Можно выделить две важнейшие характеристики нового правителя, закрепившие за ним высокий статус. С одной стороны он является потомком небесных божеств лха⁴, а значит, обладает магической силой, дающей ему власть над стихиями. Кроме того, он осуществляет взаимосвязь между небесной и земной сферами (посредством сакральной веревки му, которая позволяет ценпо⁵ возвращаться в небесную сферу после достижения его сыном возраста сакральной зрелости).

С другой стороны, он обладает шлемом воина, а значит, принадлежит и к другой важной группе божеств земной сферы — предкам цан. Это наделяет его способностью поддерживать плодородие земли и обеспечивать воспроизводство общества.

Эрик Хаарх указывает на еще одно важное отличие природы царской власти. Люди Тибета сами проявили инициативу, пригласив пришельца в качестве правителя, так как они считали, что государь обладает способ-

¹ Вевка му является способом связи небесной и земной сфер. Согласно мифам тибетских племен, мир состоит из трех сфер — небесной, земной и подземной. Осью мира является гора, на которую и спустился легендарный царь. В некоторых вариантах легенды образ веревки (каната, нити) сменяется лестницей с девятью ступенями. Переход между сферами может осуществлять либо потомок небесных божеств, либо душа умершего воина.

² *Haarh E. The Yarlung Dynasty. Kobenhavn, 1969. P. 210—211.*

³ Цан являются божествами земной сферы. Они представляют собой души перво-предков, вождей и воинов. Их основная функция — обеспечение воспроизводства племени через установление матримониальных связей с другими племенами. Считалось, что предки одного племени спускались с горы, чтобы найти невесту среди девушек другого племени. Подобный обряд действительно требовал присутствия жрецов-вождей всех участвующих в церемонии племен.

⁴ Многочисленные божества небесной сферы, а также горные божества, выступающие в роли защитников человека. Ландшафтные божества могли относиться к разным сферам. Например, лха обитают в горах, а божества подземного мира в озерах.

⁵ «Верховный правитель» — титул первых царей Тибета, входивший в состав их имен.

ностями избавить страну от шести бед — краж, ненависти, врагов, яков, ядов и ссор¹.

После признания своих необычных способностей, Ньятиценпо получил от вождей кланов титул ценпо, то есть стал вождем союза племен и гарантом нового государственного образования.

Мы видим в традиции бон детально проработанную концепцию сакрализации личности правителя. Его власть легитимируется посредством апелляции к сверхъестественному происхождению и магическим способностям. Согласно мнению Дж. Фрезера, процесс закрепления власти проходит несколько стадий. «Самые могущественные представители этого класса (колдунов и знахарей — прим. авт.) выдвигаются на должности вождей и постепенно превращаются в священных царей. Их магические функции все больше и больше отходят на задний план, по мере того, как магию медленно вытесняет религия, заменяются жреческими обязанностями. Еще позже происходит разделение светского и религиозного пласта царской власти: светская власть отходит в ведение одного человека, а религиозная — другого»².

Применительно к тибетской истории мы видим, что жрецы-вожди небольших племен признают верховную власть за Ньятиценпо, то есть он получает более высокий сакральный статус, представляя собой уже божественного правителя, так как согласно легенде он ведет свое происхождение непосредственно от духов небесной сферы и духов-воинов. По Фрезеру, на этом этапе становления центральной власти правитель не только обожествляется, но его власть становится наследной.

Остановимся на функциях, которые должен выполнять ценпо в роли сакрального правителя союза племен. Во-первых, он является гарантом социального благополучия народа, которое напрямую зависит от его телесного физического могущества, поэтому в легендах описывается процесс ритуального умерщвления царя после достижения его сыном возраста 13 лет³. Во-вторых, он отвечает за плодородие и воспроизводство самого племени. Цель его нисхождения — объединение племен ради их блага, избавление страны от шести бед.

Появилась новая форма власти — автократия, но она была сильно ограничена со стороны жречества, которое делегировало власть ценпо, но могло и принять решение об отстранении его от власти при потере им магического могущества. То есть, несмотря на сакральный характер власти, ценпо оставался во многом формальной фигурой, не обладающей всей полнотой светской власти.

Таким образом, важнейшей функцией традиции бон в легендарный период была функция сакрализации верховной власти и обоснования легитимности царя как верховного правителя. Эта легенда относится к периоду, когда бон уже стал целостной религиозной концепцией. В неко-

¹ Naarh E. The Yarlung Dynasty. Kobenhavn, 1969. P. 235.

² Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 2001. С. 106.

³ В этом возрасте сын спускается по веревке му на землю, но получить магическую силу отца он может только после того, как последний поднимется в небесную сферу, для чего нужно было совершить ритуальное умерщвление и погребение.

торых источниках этот период называется боном Шенраба¹ (по имени его легендарного основателя), но до него, согласно буддийским источникам, был более ранний этап развития бон — так называемый «дикий» или «открытый» бон или смесь автохтонных народных культов.

Р. Стейн выделяет три стадии развития религии бон. Стадия дикого бона сменяется боном Шенраба, который испытал на себе всеобъемлющее влияние древних арийских культов, пришедших из Индии и Ирана, а также некоторых даосских традиций. Третья стадия связывается с систематической ассимиляцией буддийской терминологии жрецами бон, начавшейся при гонениях на бон царем Тисрондецаном².

Культы, которые можно отнести к стадии автохтонного бона, живы и сейчас, они обслуживают ежедневные потребности народа. Их формирование связано со становлением самого тибетского этноса и шло по двум направлениям — культы земледельцев и скотоводов. На основные различия между ними указывает Дж. Туччи: «Для земледельца самое важное, чтобы он был избавлен от плохой погоды, града, плесени и засухи, чтобы вовремя пошел дождь и чтобы он собрал богатый урожай. Таким образом, он обращается к богу полей шинлха, а также к богам местности, сопровождая призывы жертвоприношениями злокозненным силам, которые могут нанести вред урожаю»³. И далее: «У кочевой части населения, чья экономика базируется на пастушестве, особенно на содержании яков и лошадей, есть собственный пантеон, в центре которого Семь братьев бога стад»⁴.

Получается, что ко времени правления первого исторического царя Сронцангампо бон уже прошел несколько стадий своего формирования, сумел ассимилировать влияния индийских культов (шиваизм, тантризм) и иранских культов (зерванизм, митраизм). Но все это было сделано на почве местных верований, поэтому бон являлся целостной органической системой, которая отвечала запросам сильного военного государства. Многочисленные категории бонпо и шенов⁵ обслуживали как придворную верхушку, так и самые широкие народные массы.

Перейдем к правлению Сронцангампо — самой важной исторической фигуре раннего Тибетского государства. Именно он принял решение о введении новой религиозной системы, в качестве которой был избран

¹ Шенраб Миво считается создателем систематического учения бон. Он свел воедино многообразие ритуальных практик, обрядов, заклинаний и обычаев. В бонской литературе он занимает центральное место, что позволяет сравнивать его с фигурой Шакьямуни в буддизме.

² Стейн Р.А. Тибетская цивилизация // Гумилев Л.Н. Древний Тибет. М., 1993. С. 513.

³ Туччи Дж. Религии Тибета. СПб., 2005. С. 256.

⁴ Там же. С. 257.

⁵ Служители культа бон. В некоторых источниках бонпо считаются по статусу выше шенов, но зачастую они участвуют в проводимых ритуалах бок о бок. Существовали четкие специализации бонпо и шенов. Чаще всего их делили на четыре группы: шены сотворенного мира совершали обряды призывания удачи и благой судьбы; шены магии могли усмирять демонов; шены гадания предсказывали будущее; шены могил занимались обрядами погребения.

буддизм из соседней Индии, для укрепления своей власти. Были отправлены несколько посольств для доставки священных книг в Тибет, был выработан алфавит для записи священных текстов (хотя известно, что изначально алфавит использовался в основном для хозяйственных нужд). В чем же была причина обращения к новой религии со стороны государя, который управлял сильной страной, вышедшей на мировую арену, власть которого являлась священной?

Мы можем выделить две таких причины. Во-первых, введение буддизма при Сронцангампо в качестве новой государственной религии можно назвать монархическим переворотом. Действительно, мы помним, что сакральная власть царя была сильно ограничена жречеством и министрами, положение на троне могло быть весьма шатким. Царь мог лишиться власти, если становился неудобен для правящей группировки (легенда об убийстве легендарного царя Тригумацэнпо¹ своим министром, после того, как он перерезал сакральную веревку му, может рассматриваться как первая попытка бунта против такой ограниченной полуфиктивной власти).

Действительно, нарастающая военная мощь давала царю все основания претендовать на единоличную власть. Но для этого нужно было усмирить сильную земельную аристократию, игравшую важную роль при дворе. Если эта аристократия ориентировалась на бонскую религию, то необходимо было предоставить собственную платформу, дающую основу для формирования новой служилой знати, которая была бы обязана своим положением лично царю, а значит, не претендовала бы на власть.

Вторым поводом для обращения именно к буддизму была необходимость укрепления авторитета Тибета как молодого, но уже претендующего на роль гегемона в регионе, государства. Действительно, при Сронцангампо войны с Китаем велись успешно (Согласно Л. Гумилеву, «к середине VII века империя охватывала весь Тибет, Непал, Бутан, Ассам и соприкоснулась с Китайской империей»²), был побежден царь Непала, что было подкреплено династическими браками. Браки с китайской и непальской принцессами означали закрепление достигнутых в результате активных завоеваний границ государства. По легенде именно жены царя привезли в Тибет первые статуи Будды и тексты с основами учения.

Сронцангампо начинает работу по созданию храмов, посвященных новой религии, но о ее распространении речь пока не идет, так как сам царь до конца жизни остался приверженцем бон, в народе буддизм тоже оставался лишь модным заграничным течением.

Обычно буддизм как универсальная космополитическая система легко уживался на новой почве, достаточно быстро включаясь в процесс ассимиляции. В Тибете же политическая борьба, получив идеологическую

¹ Восьмой легендарный царь Ярлунгской династии. Попытался прервать цепь ритуальных восхождений царей в небесную сферу, выступив тем самым против установленного порядка. Считается, что он был первым ценпо, захороненным в могиле. Был обвинен лишившимся рассудка, а значит неспособным выполнять сакральные функции.

² Гумилев Л.Н. Старобурятская живопись. М., 1975. С. 47.

основу, приобрела особую остроту. Процесс рецепции буддизма растянулся на столетия.

После смещения Сронцанагампо¹, который действительно преследовал цель укрепления центральной власти, реальная власть оказалась в руках министров, традиционно поддерживающих веру бон.

Но первый урок со стороны новой религии не прошел даром. Проводится реформа бона с целью преобразовать его по образу буддизма. Религии бон не хватало систематизации, поэтому из буддизма была заимствована идея создания канона по образцу Трипитаки, части которой активно переводились в то время на тибетский язык. Бон за время регентства министров настолько укрепился, что Тисрондецан (второй монарх, после Сронцангампо, всемерно поддерживавший буддизм) в начале своего правления признал полное поражение буддизма².

После отхода от власти Сронцанагампо практически сто лет бонская знать управляла Тибетским государством, при формальном сохранении династии Ярлунгских ценпо. Это был период самых активных военных действий и успешных кампаний против Китайской империи. Экономика Тибета как военного государства базировалась на денежных средствах, добываемых в результате военных походов. Армия придерживалась верований бон, поэтому реальной оппозиции правящей пробонской знати в стране практически не было.

Стала понятна основная проблема буддизма: для того, чтобы он получил возможность самовоспроизводства на тибетской почве, нужно было основать собственную общину, состоящую из местных монахов. Повзрослевший Тисрондецан начал свое правление, понимая необходимость развития социокультурных основ буддизма в этом направлении. Именно в период его царствования мы можем говорить о реальном обращении к буддийской системе в качестве основы для государственной политики, в то время как до этого мы говорили о внешнем по отношению к самому Тибету обращении к буддизму. Какова же была программа царя по укреплению новой религии?

Тисрондецана не устраивало положение засилья регентов при дворе (он был возведен на трон еще ребенком, и власть сосредоточилась в руках властного министра Мажана). Взяв власть в свои руки, ценпо жестоко подавил оппозицию. Мажан был убит, а к власти приближена служилая аристократия, доказывающая верность царю посредством принятия буддизма. В Лхасе был устроен спор между бонпо и буддистами, в котором победили последние, в результате чего бонское учение было запрещено, а священные книги сожжены. Но это была лишь внешняя победа, отражающая политические настроения двора.

¹ В тибетских хрониках фиксируется, что Сронцангампо добровольно отказался от власти, когда его сын Гунри Гунцзан достиг сакральной зрелости. Но через пять лет правления сын погиб, и Сронцангампо вновь занял престол, передав его затем своему внуку. Здесь мы видим попытку обойти сложившиеся традиции наследования, которые, тем не менее, еще были сильны, раз заставили Сронцангампо добровольно оставить трон.

² *Tucci G. The Thombs of Tibetan Kings. Roma, 1950. P. 98.*

Во внутренней же политике поддержка царем буддизма выразилась в следующем. Во-первых, он осознал, что говорить с народом о новой религии надо на понятном ему языке; стало очевидно, что прежде чем вести проповедь Дхармы, нужно сначала «подчинить местных демонов», которые мешают распространению нового учения. Культура передачи учения через проповедь была совершенно не характерна для Тибета. Поэтому учитель Шантаракшита¹, приглашенный для передачи основ Дхармы, не смог удержать позиций новой религии. Пробонская аристократия поспешила связать с приходом буддизма многочисленные напасти, обрушившиеся на тибетцев в тот период (эпидемия чумы, наводнение, массовый падеж скота).

Стало понятно, что распространить учение Шакьямуни можно только на подготовленной для этого почве, что надо снискать доверие народа, иначе защита религии со стороны власти всегда будет крайне неустойчивой. Это был первый урок буддизму со стороны бон. Народ нужно покорять, используя те методы и средства, которые доступны для его понимания.

С этой целью в Тибет был приглашен мастер тантризма учитель Падмасамбхавы, который сумел обратить несчастья в благие знаки. Он демонстрировал чудеса, доказывая силу новой религии не словом, а делом. Его задачей было вступить в контакт с местными божествами и усмирить их. Эти действия имели безусловный успех. С помощью обращения к широкой массам буддизм смог снискать себе внимание не только правителя, но и простого народа.

Но это был только начальный этап знакомства народа с буддизмом. Тисрондецан понимал, что распространение и трансляция учения невозможны без собственной общины монахов, которые могли бы вести его передачу и общаться с широкими массами. Но здесь возникает замкнутый круг. Дхарму невозможно распространять без сангхи, а она не может сформироваться без доверия населения новому учению.

Здесь буддизму на помощь вновь приходит центральная власть, принимая законы, в соответствии с которыми социальное положение членов сангхи становится очень высоким, они приравниваются к высшим министрам, имеют содержание и могут посвятить себя делу распространения Дхармы. Е. Островская пишет, что, согласно указу Тисрондецана, «члены монашеской сангхи обретали особое царское покровительство. Они поступали на полное пожизненное содержание за счет царской казны и возводились в ранг придворных религиозных деятелей, им теперь причитались столь же высокие религиозные почести, как министрам или потомкам царственных фамилий»².

Согласно еще одному указу царя, содержание монашеской общины осуществлялось, помимо царской казны, еще и за счет выбранных ста се-

¹ Один из руководителей университета Наланда в Индии, большой знаток теоретических основ буддизма. Прибыл в Тибет для подготовки местных монахов. Первый визит с проповедью буддизма закончился неудачей, но впоследствии Шантаракшита играл ключевую роль при дворе Тисрондецана.

² *Островская Е.А.* Тибетский буддизм, СПб., 2002. С. 88.

мей, которые освобождались от уплаты налога и службы в армии. Такой высокий социальный статус монашества был принципиально важным шагом, направленным на развитие сангхи Тибета. Именно в этот период в Тибете строится первый монастырь. Однако, несмотря на мощную поддержку государства, формирование новой религиозной элиты шло крайне медленно.

В то же время простой народ и армия в повседневной жизни продолжают обращаться к бонпо за неимением альтернативы, да и силы пробонской аристократии еще не сломлены. Стихийные бедствия, болезни и неврожаи трактовались в народе как наказание Тибета за вероотступничество царя. В итоге ярый защитник буддизма Тисрондецан (он сам принял это учение, в отличие от Сронцангампо, который остался приверженцем бон до конца жизни) был вынужден признать, что и бон, и буддизм одинаково нужны для государства, просто они выполняют разные функции. «Властитель сказал: чтобы мне самому удержаться, бонская религия нужна так же, как и буддизм; чтобы защитить жизнь подданных, обе необходимы, чтобы обрести блаженство, обе необходимы. Ужасен бон, почтенен буддизм, поэтому я сохраняю обе религии»¹. Это была реставрация бона.

Из цитаты видно, что основной функцией религии бон является отправление культов и совершение обрядов, связанных с защитой жизни, а задачи буддизма находятся в сфере просвещения людей на пути к просветлению. Но примечательно, что царь призывает к их совестному участию в исполнении этих задач, то есть уже четко обнаруживается, в чем эти системы могут дополнить друг друга.

Именно с правлением Тисрондецана некоторые буддийские авторы связывают начало третьего этапа становления бонской религии, который называют реформированный бон, имея в виду реформу бона по образцу буддизма. Бонские жрецы поняли, что для укрепления своих позиций им не хватает монастырей, которые были бы центрами учености и обителями религии, хранящими ее основы в неприкосновенности, несмотря на внешние политические перипетии.

Правление Тисрондецана можно назвать точкой максимального сближения двух социокультурных систем (указ царя о разделении функций между ними это подтверждает). Усилия царской власти были направлены в основном на создание собственной тибетской монашеской общины, что давалось с большим трудом, несмотря на высокий социальный статус, который был закреплен за монахами. Соответственно, распространять Дхарму среди широких народных масс было практически некому, в повседневной жизни продолжали быть востребованными услуги бонпо и шенов.

В средние века в библиографической литературе буддизма разгорелся спор об этапах распространения этого учения в Тибете. Противоположные стороны отстаивали 1) тезис о непрерывности передачи Дхармы со времени Сронцангампо и 2) тезис о том, что все же было несколько этапов, разделенных периодами, когда Дхарма находилась в упадке (спор Будона Ринчендуба с Чомданом Ригпаи Ральди в XIV веке).

¹ Гумилев Л.Н. Старобурятская живопись. М., 1975. С. 64.

«Изменение социокультурной формы, в которой буддизм существовал в Индии, с необходимостью ставило перед тибетскими исследователями доктрины, логики и философии буддизма вопрос об аутентичности тибетобуддийской традиции»¹. Через непрерывную линию учительской передачи доказывалась аутентичность учения Шакьямуни своему индийскому аналогу. Но был выдвинут еще один критерий аутентичности — это распространение Дхармы в народе. Спорщики вынуждены были признать, что в период правления Сронцангампо и Тисрондецана такой критерий практически отсутствовал.

Вторая функция бона, как мы помним, была связана с обоснованием легитимности царской власти. В буддизме имеется собственное представление об идеальном государе — концепция чакравартина². Эта модель тоже могла с успехом выполнить данную функцию, как это имело место в таких государствах, как Таиланд и Бирма. Но поскольку менять систему обоснования власти целиком было бы чревато нарушением ее сакральной древности, теоретики буддизма ограничились тем, что переписали начало легенды о Ньятиценпо. Теперь он не спускался с неба, а приходил в Тибет из Индии и вел свое происхождение непосредственно из царского индийского рода. Согласно летописи Будона, «некоторые говорят, что их предком (тибетских царей — *преш. авт.*) был пятый потомок самого младшего Прасенаджита — царя Кхасалы, согласно некоторым, им был пятый потомок самого младшего, слабого сына Бимибсары. Другие говорят, что в то время, когда тибетцы были угнетены двенадцатью незначительными главами демонов и якш, у царя Удаяны из Ватсы родился сын с перепонками. Так как появился ребенок с такими отличительными признаками, то царь испугался и приказал положить его в свинцовый ящик и бросить в Ганг. Когда он вырос, то исполнился скорби и убежал в Гималаи»³.

Но при такой буддийской трактовке старой легенды царская власть, по сути, лишается своей легитимности, которая раньше выражалась в божественном происхождении царя. Кроме того, о жрецах, которые наделили Ньятиценпо властью, говорится как о «незначительных демонах», с которыми буддизму предстоит еще бороться.

Однако если старая легенда так сильно меняла свой смысл под влиянием буддизма, почему было вовсе не заменить ее буддийским аналогом, признав в тибетском ценпо чакравартина? Легенду оставили, так как она теперь демонстрировала, что Тибет был исторически обречен на принятие буддизма. Кроме того, для поддержания линии передачи на протяжении долгого времени, когда буддизм еще не достиг Тибета, была введена новая легенда о царе Лхатотори, который получил чудесным образом сокровища буддизма, но не знал их назначения. «В сундуке, упавшем с неба на дворец Юмбулаганг, оказалась Карандвьюха-сутра, посвященная покровителю Тибета Аавлокитешваре, кое-какие другие священные книги

¹ Островская Е.А. Тибетский буддизм. СПб., 2002. С. 141.

² Идеальный монарх, концепция которого восходит к ведийским обрядам посвящения на царство. Является «великой личностью», как и Будда, обладает 32-мя отличительными признаками, но появляется в калыпу, противоположную калыпе Будды.

³ Ринчендуб Б. История буддизма. СПб., 1999. С. 247.

буддизма и золотая ступа»¹. Они были даны ему как некие символы, которые впоследствии должны быть расшифрованы его потомками.

Таким образом, несмотря на первые попытки сближения с боном, буддизм еще был далек от того, чтобы заменить местную религию в ее основных функциях. Напомним, что основной причиной замедления процесса сближения двух систем была политическая борьба, которая являлась подоплекой их противостояния.

Л.Н. Гумилев пишет о том, что изначальные интенции бона и буддизма были настолько противоположны, что они не могли сблизиться по идейным соображениям: «Митраизм (бон) — жизнеутверждающая система. Но если так, то проповедь борьбы с жизнью, утверждение, что прекрасный мир, окружающий нас, — иллюзия (майя), что полное безделье — самое подходящее занятие для талантливого человека и что лучшее средство для торжества добра — непротивление злу, — все это представлялось митраистам-бонцам чудовишной ложью»².

Но здесь видится некое несоответствие, так как исторически процесс ассимиляции все же был успешно пройден. К тому же, буддизм имел свои концепции для обоснования военных завоеваний, устранения врагов веры и других причинений вреда живым существам, то есть действий, противоречащим основной доктрине. Для этого использовалась, в частности, концепция дхармапат³ или грозных защитников веры.

Во время правления Тисрондецана произошло еще одно важное в контексте нашего повествования событие. Это знаменитый диспут между буддистами в монастыре Самье. Основным тезисом, требовавшим неоспоримого принятия в данный период, была необходимость обоснования существования монашеской общины, так как в ней власть видела залог воспроизводства идей буддизма в Тибете. Но в буддизме есть течения, в которых монашеская жизнь, сами монастыри, а также путь накопления заслуг через помощь этим монастырям, считаются совершенно необязательными.

Одним из выразителей данного мнения в VIII веке был монах из Китая Хэшан, сторонник школы Чань, который имел большой вес при дворе Тисрондецана, активно занимался переводами канона. Но взгляды, которые он разделял, совершенно не устраивали центральную власть, задача которой состояла в сохранении лишь зародившейся общины и обосновании среди населения ее права на существование. Для пресечения раскола в общине мудрый учитель Шантаракшита посоветовал царю устроить публичный диспут по данному вопросу. Так состоялся знаменитый спор в Самье, который, по сути, закрепил ориентацию Тибета на Индию, а не на Китай, в качестве сильного соседа и покровителя.

¹ Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги Страны снегов. Очерки истории Тибета и его культуры. СПб., 2006. С. 50.

² Гумилев Л.Н. Старобурятская живопись. М., 1975. С. 46—47.

³ Хранители веры, жертвующие своим блаженством ради победы учения. Считаются достойными поклонения и почитания наравне с бодхисатвами. Также дхармапалами являются грозные ипостаси божеств, служащие делу защиты учения от врагов.

Кроме того, основной стала традиционная буддийская система, близкая к хиньяне с ее долгим путем накопления заслуг, в которой ключевую роль как раз играла монашеская община. Во многом это было сделано по понятным причинам, рассмотренным выше. Но такое решение отразилось не самым лучшим образом на внутренней политике следующего прабуддийского царя — Ралпачана. Он начал резкую пропаганду обособления буддизма от влияния местных традиций для сохранения чистоты учения. За основу была взята ортодоксальная хиньяна, а усилия предыдущих периодов по сближению буддизма и бона были практически сведены на нет. Буддисты сформировали свое правительство, что вызвало резкое недовольство бонской аристократии. Количество монастырей стремительно росло, что ложилось тяжелым бременем на людей, которым приходилось содержать монашескую общину.

Такое стремительное обособление буддизма вызвало крайне негативную реакцию, приведшую к свержению Ралпачана в результате заговора. К власти пришел его брат Лангдарма, который вошел в историю Тибета как самый грозный гонитель буддистов. На протяжении своего недолгого правления он разрушал монастыри, изгонял последователей Дхармы, запрещал совершать буддийские молитвы. Он был убит буддийским ламой через три года после начала своего царствования. После этого Тибет на несколько столетий погрузился в смуту. Центральная власть рухнула, сильное государство распалось на отдельные княжества. Центробежные тенденции оказались сильнее центростремительных.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что при отсутствии взаимодействия ни буддизм, ни бон не смогли в IX веке удержать от распада Тибетскую империю. Зато, лишившись политической основы, конфликт между двумя системами быстро затих, и начался полномасштабный процесс заимствования и ассимиляции.

Что приобрел бон в результате влияния буддизма? Во-первых, монастырскую культуру, которая позволила бонпо обучать своих адептов по систематизированному канону, а значит, появился механизм передачи знания (раньше учение могло передаваться только от учителя к ученику, при наличии знаков избранности богами у последнего).

Во-вторых, учение бон было изложено по образцу буддийского в двух канонических разделах. Кроме того, бон обрел глубокую философскую основу, которая дополняла чисто практические культы и ритуалы.

Что приобрел буддизм в результате влияния бон? Развитую систему обрядов и культов, посвященных местным божествам. Красочная буддийская мистерия Цам¹, демонстрирующая сюжеты, связанные с усмирением демонов Тибета, тоже берет свое начало в традициях бон. Тантризм вбирает в себя элементы народной религии, пантеон богов обогащается за счет включения местных божеств в качестве защитников веры. Отголоски бонских жертвоприношений связаны с использованием в некоторых

¹ Хотя происхождение театрализованного праздника Цам связывают с тантриком Падмасамбхавой, подчинившим демонов Тибета, его основы восходят к автохтонным добуддийским традициям.

тантристских обрядах, посвященных устрашающим богам, торма¹ красного цвета в виде фигурок животных, которые заменили реальные жертвы символическими.

Резюмируем кратко полученные выводы. В VII веке буддизм пришел в Тибет, где уже имелась развитая религиозная система, отвечающая запросам сильного военного государства.

Сближение бона и буддизма шло медленно из-за политического противостояния, перенесенного на религиозную почву.

Выявление необходимости воспроизводства буддизма в Тибете дало толчок к развитию монашеской общины. Важная роль в этом процессе отводилась монастырям, которые со временем стали не только культурными центрами, но и начали играть важную экономическую и политическую роль в жизни Тибетского государства. Они, по сути, стали опорой раздробленной междоусобными конфликтами верховной власти, изменив свое положение настолько, что уже не община монахов искала поддержки у князей, а наоборот.

Необходимость распространения Дхармы среди широких народных масс привела к активному заимствованию культов и обрядов из бонской традиции. Посредником такого заимствования стал буддийский тантризм и его первый гуру Падмасамбхава.

Обострение политического противостояния во время правления Ралпачана и Лангдармы привело к расхождению бона и буддизма, несмотря на уже проявившиеся к IX веку тенденции их сближения. Быстрая ассимиляция началась после падения центральной власти, она шла параллельно с дифференциацией самого тибетского буддизма, поэтому к XIV веку одна из школ тибетского буддизма — ньингмапа — являлась максимально близкой, по сути, к учению бон, которое в свою очередь практически превратилось в одну из буддийских школ.

¹ Фигурки из ячменной муки, замешанной на масле. В зависимости от ритуала их форма и цвет могут различаться.

*В.М. Бадлуева,
кафедра истории и теории мировой культуры*

Основные этапы развития японской архитектуры XX века как феномен диалога культур

Современная архитектура Японии XX века отражает попытки японского народа примирить собственную культурную традицию и западные архитектурные принципы. Сначала японские здания просто копировали западный стиль построек. Затем японским архитекторам удалось соединить и создать собственные уникальные архитектурные стили (например, сукия дзукури — модернизированное деревянное здание японского типа, с которым позже Япония ворвалась в мировую архитектуру).

Первая мировая война способствовала экономическому развитию Японии, ускорился процесс капитализации. С этого периода началось массовое строительство общественных и административных зданий американского типа. В 1917 году было построено здание Морской страховой компании, выполненное из железобетона на металлическом каркасе. Затем по проекту общества Мицубиси французская строительная компания реализовала строительство здания Маруноути. До 1945 года это было самое большое здание в Японии.

Начало движению за современную японскую архитектуру положило общество Бунриха, созданное в 1920 году. Во главе общества находились выпускники архитектурного факультета Токийского университета. Его члены призывали отмежеваться от существовавших ранее архитектурных стилей. В 20-х годах архитекторы общества Бунриха построили современные здания, отличавшиеся оригинальным внешним видом. Так, в 1925 году Ямада Мамору построил здание Центрального телеграфа в Токио, в 1927 году Исимото Кикудзи построил помещение редакции газеты «Асахи симбун», Сугэми Хоригути — особняк Ёсинава (1930)¹.

В 1920 году японских архитекторов стало привлекать модернистское направление в европейской архитектуре, связанное с использованием железобетона. Это были работы голландской группы «Де стейл», германско-

¹ *Iwao Yamawaki. Japanese houses today. Tokyo, 1958. P. 68—77.*

го архитектора Баухауза и особенно Ле Корбюзье¹. В 1923 году в Токио произошло крупное землетрясение, которое уничтожило все кирпичные сооружения, подтвердив тем самым сейсмостойкость железобетонных конструкций.

Следующий виток современной японской архитектуры связан с влиятельным направлением европейско-американской архитектурной мысли — функционализмом. В 1922 году в Японию приехал американский архитектор Ф.Л. Райт, чтобы спроектировать отель Тэйкоку. План отеля отличался своей оригинальностью. Его пространственное решение, конструкции, применение материала оказали большое влияние на дальнейшее развитие японского зодчества. В это же время в Токио работал и ученик Ф.Л. Райта — Антонин Раймонд².

В 1925 году Вальтер Гропиус провозгласил идею «интернациональной архитектуры», смысл которой заключался в строительстве зданий сугубо утилитарного характера, что приведет к отказу от всех стилей и сооружению однотипных зданий во всем мире. Это движение было подхвачено в Японии. В 1927 году был образован «Интернациональный союз архитекторов Японии». Его члены разработали программу, важнейшим пунктом которой было создать архитектурный стиль, полностью вытекающий из человеческой жизни, отказаться от традиционных национальных форм. Здание должно соответствовать его назначению. Архитекторы, работавшие в этом направлении, в течение 1927—1929 годов построили здания в стиле функционализма. Ито Масабуми разработал план художественной школы в городе Осака. Здание строго функционально, без ornamentации. В нижнем этаже расположены ателье, аудитории для лекций, по бокам — столовая и канцелярия. В верхнем этаже помещаются библиотека, большая аудитория, учительская. Своеобразная дань японским вкусам — черепичная крыша и традиционная связь с садовым ландшафтом³.

Многие японские архитекторы учились у деятелей западного функционализма: Маэкава Кунио, Сакакура Дзюндзо — у Ле Корбюзье, Ямагучи Бунсё — у Гропиуса.

Наиболее значительными сооружениями архитектуры функционализма являются: Центральный почтамп (1934, Ёсида Тэцуро), больница работников связи (1937, Ямада Мамору). В их конструкциях снаружи виден каркас из вертикальных и поперечных креплений. Сочетание белых стен и проемы больших одинаковых окон, пропорциональность структуры придают строениям легкость и привлекательность. Нужно сказать, что сторонники рационалистической архитектуры, тем не менее, отражали традиции национального зодчества.

Эклектизм в архитектуре привел к признанию правомерности соединения исконно японского и западного архитектурных стилей. Примерами такого строительства являются: здание театра Кабуки архитектора Окада Синъитиро (1924), храм Цукидзи Хонгандзи архитектора Ито Тютя (1934).

¹ Stewart David B. The making of a modern Japanese architecture. Tokyo, 1987. P. 186.

² Иконников А. В. Архитектура XX в. Утопии и реальность. Т. 1. М., 2001. С. 624.

³ Денике Б. Япония. Альбом по архитектуре. М., 1935. С. 27—28.

Строения выполнены в железобетоне, но имеют много декоративных элементов в стиле древней японской архитектуры.

Однако увлечение функционалистской архитектурой было недолгим. Вместе с экономическим кризисом 1930-х и выходом Японии из Лиги наций в 1933 году в стране начали распространяться милитаризм и национализм. Выражением официальной идеологии того периода стал лозунг — «дух Ямато», переносившийся и на архитектуру. Роль официального получил так называемый «стиль императорской короны» с обязательной традиционной черепичной кровлей (Военный клуб, 1934; Токийский национальный музей, 1937).

В связи с вступлением Японии во Вторую мировую войну в стране приостановились строительные работы. После поражения Японии наступил трудный период. Все крупнейшие города были превращены в руины¹. Поражение империалистической Японии во Второй мировой войне было крушением национальной идеологии. Бомбардировки наполовину разрушили Токио. В 1945 году Японию оккупировали американские войска.

Однако в 50-х годах начался подлинный расцвет новой японской архитектуры, которая оказала влияние на весь мир.

С началом 50-х годов связаны значительные перемены в Японии. После поражения в войне в стране начался новый этап. Демократизация общественной жизни, широкий размах демократического движения, быстрое развитие экономики создали благоприятную основу и во многом определили художественно-стилистические качества новой архитектуры. Коренная реконструкция японской промышленности привела к созданию промышленной базы для архитектуры и способствовала расширению финансовых возможностей для строительства. Япония стала играть одну из ведущих ролей в развитии современной архитектуры наряду с Францией и США. За несколько лет было построено множество общественных зданий — школ, больниц, библиотек, концертных залов, спортивных комплексов, музеев. Художественная ценность этих разнообразных построек позволяет говорить о создании японской архитектурной школы как выдающегося события мировой культуры. Важной особенностью является большое общественное значение архитектуры.

С самого начала для японских архитекторов и деятелей искусства встала проблема национальной традиции. Послевоенная Япония привлекала своей самобытностью художественные интересы западных архитекторов, открывала возможности значительного внутреннего обогащения. Японская традиция разрешала поиски современных зодчих новыми конструктивными и декоративными решениями, которые в течение многих веков были основой принципов национального строительства². В 50-х годах влияние японской архитектуры было заметно во многих странах мира, иногда выражалось косвенно — в пространственных решениях, роли декоративных составляющих. И все же реальную ценность япон-

¹ Ито К, Мнягава Т., Маэда Т., Ёсидзава Т. История японского искусства. М., 1965. С. 124—129.

² Маркарьян СБ. Япония в интернационализирующемся мире: социокультурный аспект // Япония и современный мировой порядок. М., 2002. С. 148—151.

ской национальной культуры имели произведения самих японских мастеров — Кэндзо Тангэ, Дзюндо Сакакура, Ёсинобу Асихара, Кунио Маэкава и многих других.

Среди первых значительных произведений послевоенного периода был мемориальный комплекс мира в Хиросиме, спроектированный К. Тангэ (1949—1956), крупнейшим архитектором Японии XX века. Мемориал, посвященный памяти тысячам жертв атомной бомбардировки, располагается на месте уничтоженного взрывом центра города, являясь символическим ядром возрождаемой Хиросимы. Идейным центром ансамбля является музей, где собраны документы и вещественные свидетельства трагедии. На одной оси с музеем находятся здания административного центра и гостиницы¹. Все здания выполнены из монолитного бетона и имеют каркасную конструкцию с плоскими балочными перекрытиями. Сам комплекс располагается в большом парке, перед ним — широкая площадь для манифестаций, замыкаемая по другую сторону аркой-монументом, своеобразным эмоциональным центром всего комплекса. Массивный бетонный свод напоминает «ханива» — глиняные изображения жилища в захоронениях древней Японии. Под сводом — символическая могила жертв атомного взрыва. За аркой видно полуразрушенное бомбардировочное здание, сохраненное как памятник.

Открытая площадь Мира пространственно соединяет весь комплекс с окружающей средой. Эта связь особенно ощущается людьми, находящимися в музее, поднятом на массивных пилонах над уровнем площади. Зодчий как бы расширил социальную функцию архитектуры, связывая здание с организмом города, его функциями. Стены полностью остеклены, поэтому интерьер связан и с площадью, и с памятником-аркой, и символически — со всей страной. Значение монументального комплекса велико. Ансамбль напоминает об уязвимости человеческих ценностей и об их непреходящем утверждении. В основе мемориальной композиции лежит национальное по духу представление о пространстве-символе. Пустота площади производит неожиданный эффект среди пестрой и светливой тесноты современного города. Архитектура комплекса спокойна, серьезна, естественно выражает главную тему. Тангэ сохраняет ассоциации с национальными архетипами японского зодчества. Здание мемориального музея напоминает древние зерновые амбары, приподнятые на столбах и тесно связанные с образом хранилища².

Память о трагедии заключена в духе места. Масштаб мемориала выходит за пределы «человеческого», градация масштабов определяет переход от здания к градостроительной системе. Эта идея принципиальна для дальнейшего творчества Тангэ.

Работа над мемориалом в Хиросиме заставила Тангэ выйти за пределы рассудочного функционализма, обратившись к проблемам метафоры и символа как важнейшим для общественного значения мемориала. В национальной традиции он видит путь возвращения архитектуры к простым человеческим ценностям.

¹ *Botond Bogнар*. Contemporary Japanese architecture. N.Y., 1985. P. 178—183.

² *Николаева Н.С.* Современное искусство Японии. М., 1968. С. 58—61.

На международной конференции по дизайну¹ в Токио (1960) Тангэ в качестве главной задачи декларировал творческое созидание и «наведение мостов» через углубляющуюся пропасть между человеком и техникой.

Музей современного искусства в г. Камакура, созданный Д. Сакакура (1951) — еще один пример современной архитектуры, который олицетворяет собой попытку включить элементы традиционных национальных форм и национального восприятия в сегодняшние строения. Это интимное, камерное сооружение с небольшим внутренним двориком для скульптуры и широкой открытой лестницей, ведущей из парка в экспозиционные залы. Здание поднято на столбах и образует внизу галерею для внутреннего дворика. Часть стальных балок, поддерживающих конструкцию, опираются на камни, погруженные в водоем. Отражение в воде, контраст ярко освещенной гладкой стены и темной галереи создают выразительные эффекты, особую эмоциональную среду вокруг здания. Обаяние этого произведения заключается в удивительной слитности с окружающей средой и использовании естественного природного окружения в качестве декоративного фактора.

В 1955 году Хидэо Косака построил здание почтового ведомства в Киото перед старинным садом XVIII века, органически связав обе части комплекса в единый художественный ансамбль.

В современной японской архитектуре распространены сооружения, выполняющие несколько функций. Пример такого типа — здание библиотеки и концертного зала в Йокагаме архитектора Кунио Маэкава (1955). Постройка расположена на холме над заливом Йокагамы. Более массивная библиотека размещается на ступенчатой террасе из естественного камня и соединяется с легким, выполненным из стекла кубическим концертным залом посредством небольшого здания ресторана, поднятого на пилонах и нависающего над садом. С одной стороны сада находится ансамбль, с другой — широкий открытый двор, посыпанный белой морской галькой, наподобие традиционных «сухих садов» Японии. Глухая стена библиотеки создает зрительный контраст со стеклянным фасадом концертного зала. Часть библиотечной стены выстроена из перфорированного бетона, что создает интересный эффект при вечернем освещении. Северная стена библиотеки, выходящая в сад, имеет сплошное остекление, создавая спокойное рассеянное освещение в читальных залах. В облике зданий передана четкость структурных форм при свободном и функциональном решении плана. Все интерьеры комплекса также обладают высокими функциональными качествами, простотой линий и силуэтов. Лаконизм, свободная пространственность интерьеров характерны для многих построек этого периода. В отделке зданий использовались новые отделочные материалы — акустическая плитка, пластик, алюминий¹.

Вскоре для зодчих Японии встала проблема, которая заключалась в отсутствии единой программы развития архитектуры, особенно ее градостроительных принципов. Динамика развития архитектуры не захваты-

¹ *Стамо Е.* Заметки о современной архитектуре Японии // Архитектура СССР: Журнал / под ред. К.И. Трапезникова. М., 1960. № 10. С. 68.

вала в равной мере все типы зданий, все «жанры» архитектуры. Поиски нового, соревнование творческих направлений развертывались прежде всего в строительстве крупных сооружений. Города восстанавливались энергично, но бессистемно. Нередко выдающиеся по своим эстетическим и конструктивным качествам конструкции оказывались чужеродными среди старой городской застройки. Необходимо было тщательное планирование городов, их послевоенных реконструкций. Эти проблемы заставили многих выдающихся архитекторов разрабатывать генеральные планы городов. Например, Кэндзо Тангэ выдвинул структурный подход при строительстве общественных комплексов, который заключался в придании образности, структурности человеческой среде обитания в целом, связывая независимые пространства посредством промежуточных коммуникационных пространств (где люди общаются друг с другом). Тем самым создается такая пространственная организация, при которой человек и среда соответствуют друг другу¹.

Так как многие архитекторы полагали, что город образуется четырьмя функциями: люди в нем живут, работают, отдыхают и передвигаются, то также выделялась проблема движения в городе, без которой невозможно было бы понять структуру города. Тангэ постарался сделать пространство города максимально функциональным. В основу своей концепции коммуникации он положил метаболическую схему, ставшую в связи с ростом городов, особенно актуальной в эти годы. В основе этого направления лежало убеждение, что архитектура и градостроительство должны основываться не на неизменных концепциях функции и формы, а на представлениях о процессе развития системы и об изменяемом пространстве (греч. *metabole* — перемена, превращение). Отталкиваясь от идеи постоянного обновления человеческого общества, метаболисты предложили сочетание двух структур — стабильной, конструктивной основы, подобной древесному стволу, и системы ячеек, способных перемещаться и заменяться. Создавая метаболические проекты, проекты мегаконструкций, предусматривают только основу, на которую наращиваются легко заменяемые элементы. Такая конструкция закончена, но постоянно готова к развитию.

Другой выдающийся японский архитектор — Кунио Маэкава — руководствовался при проектировании домов идеей приспособления западно-европейского «минималистского жилища» к более скрупулезным японским стандартам и таким особенностям быта, как спальные места на циновках и глубокие ванны-бочки. Он пытался создать специфический тип многоквартирного дома, общая структура которого напоминает «жилые единицы» Ле Корбюзье, а квартиры, расчлененные раздвижными перегородками, с полами, крытыми циновками, и с отсутствием мебели западного типа сочетают традиционное бытоустройство с современным (10-этажный дом в микрорайоне Харуми, Токио, 1956—1958). Тип дома с его сквозными коридорами на каждом третьем этаже, его нарочито крупные формы, выполненные в «грубом бетоне», свидетельствуют о влиянии Ле Корбюзье. Маэкава сумел сделать свое произведение ощутимо японским

¹ Тангэ К. Архитектура Японии: традиция и современность. М., 1976. С. 168.

как по организации быта, так и по пластичной характеристике. Эксперимент, однако, не имел продолжения¹.

Во второй половине 50-х годов в японской архитектуре стало нарастать движение за отказ от формального следования традиционному стилю и стремление к индивидуализации в проектировании, спровоцированное молодыми архитекторами Кикутани, Маки, Хара и подхваченное признанными мастерами. Наиболее полным выражением этого движения стали культурные общественные центры (бунка кайкан). Служившие для различных культурных мероприятий, такие центры сооружались почти в каждом городе.

Токійский культурный центр в парке Уэно, построенный в 1961 году учеником Ле Корбюзье архитектором Маэкава Кунио, имеет строгие формы и отличается функциональностью. Архитектурный стиль этого здания повлиял на строительство других построек такого типа.

Со второй половины 50-х годов в японском зодчестве начали применять монолитный бетон, что привело к некоторым стилистическим новшествам в строительстве. Монолитный бетон отличается необычайной прочностью, пластичностью и гибкостью. Изменился внешний облик зданий, появились значительные глухие поверхности и криволинейные очертания. Постройки приобрели пластическую выразительность и светотеневые контрасты. Во внутреннем дизайне легкие прозрачные стены стали заменяться массивными глухими стенами, ограничивающими замкнутый объем. В этот же период строители начали осваивать эстетическую сторону бетона, используя его в декоративных и пластических целях. Некоторые архитекторы использовали красители в отделке общественных зданий, например, Киёси Сэйкэ при строительстве Мемориального холла Технологического института на острове Кюсю использовал для эстетического эффекта сочетание двух ярко-красных прямоугольных панелей и матовой естественной бетонной поверхности стены².

В 1959 году был построен зрительный зал общественного центра в Сэтакайя, который спроектировал Кунио Маэкава. Необычная форма стены с ребрами-выступами, сконструированная в связи с требованиями акустики, оказалась выразительной по ритму. Материал оставлен открытым и использован одинаково и снаружи, и внутри. Единственный специальный декоративный элемент в зале — выразительный занавес с графической композицией художника М. Осава³.

Изменения в архитектуре сопровождались не менее серьезными изменениями в интерьере традиционного японского дома. Железобетонные стены заменили раздвижные бумажные перегородки между комнатами. В жилищах появились европейская мебель и множество всевозможной техники — холодильники, пылесосы, микроволновые печи и т.д. Но, как правило, в квартире и в собственном доме одна из комнат обставлялась в японском традиционном стиле — с циновками татами на полу, с нишей

¹ Иконников А.В. Архитектура XX в. Утопии и реальность. Т. 1. М., 2001. С. 629—631.

² Япония наших дней. М., 1983. С. 239—240.

³ Николаева Н.С. Современное искусство Японии. М, 1968. С. 54—59.

для какэмоно и икэбана, с низким столиком для еды и подушками для сидения¹.

Для японской архитектуры сотрудничество с современным западным зодчеством было очень плодотворным. Но и западная архитектура в свою очередь много восприняла от японского зодчества. При встрече с японской архитектурной традицией мировое зодчество обогатилось новыми представлениями об организации внутреннего пространства, использованием в интерьере раздвижных перегородок, сухих садов, сочетаний камней, зелени и воды внутри здания. Конструктивные и пространственные решения японских архитекторов, резко отличающиеся от западных, привлекли внимание архитекторов всего мира. Сейчас в связи с возвратом архитекторов к идее простоты традиционная японская архитектура вновь вызывает необычайный интерес, поскольку простота — один из принципов японской эстетики, материализованный в творениях ее зодчих.

Кроме того, Япония распространила в мире принцип модульности, обеспечивший необходимую для современной строительной индустрии стандартизацию архитектуры. Размер традиционного японского жилья измерялся в татами. В соответствии с их количеством определялся тип комнат и число людей, живущих в них. Отсюда родилась идея организации интерьера из целых пространственных блоков.

Принципы японской национальной архитектуры: единство функциональной целесообразности и эстетической образности, связь утилитаризма и красоты — нашли наиболее яркое проявление в современном дизайне.

¹ *Маркарьян С.Б.* Япония в интернационализирующемся мире: социокультурный аспект//Япония и современный мировой порядок. М., 2002. С. 139.

*М.В. Кр ижевский,
кафедра истории и теории мировой культуры*

Как возможна теория символического выражения смысла? (о теории словесности Б.М. Энгельгардта)

В своей известной работе «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества», раскрывая её общие положения, Гумбольдт рассматривает язык как целенаправленную духовную деятельность. При этом он отмечает, что язык не является просто внешним средством в человеческой коммуникации, но является также условием развития духовных сил человека, формирования его мировоззрения¹. Различение Гумбольдтом в языке средства и цели кажется сегодня само собой разумеющимся. Тем не менее, даже самый поверхностный обзор современных работ по философии языка оставляет странное впечатление. С одной стороны, даже если не касаться вопроса о возможности мышления без языка, никто всерьез не отрицает связи языка и мышления. С другой стороны, все размышления о природе языка, претендующие на теоретическую целостность, реализуются в рамках его коммуникативной функции. То есть, рассматривают язык только как средство, оставляя в стороне вопрос о сложной диалектической связи языка и мышления, в которой он выступает условием, символической целью, возможностью выражения смысла человеком. В то же время, есть немало работ посвященных проблемам связи языка и мышления, эстетического выражения в языке. В первую очередь, вспоминаются интереснейшие работы С.С. Аверинцева, В.В. Бибихина, а также других современных ученых. Но ни одному из них не удалось создать теорию языка, способную вместить все диалектическое богатство языкового символа, хотя каждый из них рассматривал язык именно в таком смысле. В основном подобные работы звучат скорее как вопрос, оставляемый без ответа, как напоминание, о чем-то забытом наукой в прошлом, оставленном в свое время без внимания.

¹ Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / пер. с нем. Г.В. Рамишвили. М.: Прогресс, 1984. С. 51.

Предлагаемый в данной статье краткий очерк теории словесности Б.М. Энгельгардта ставит своей целью напомнить о почти неизвестных работах ученого, в которых язык рассматривается в его эстетической функции. Энгельгардт оказался обделен вниманием, как в свое время, так и сегодня, отчасти по той причине, что при жизни были опубликованы только две работы¹, основная часть работ осталась неопубликованной. Вышедший в 2005 году сборник «Феноменология и теория словесности», в который вошли неизданные ранее работы ученого, позволяет оценить положения, сформулированные Энгельгардтом, но оказавшиеся не развернутыми до конца. Особое внимание привлекают методологические изыскания ученого, которые в своей основе не совпадают с методологическими системами 20-х годов начала XX века, имея иные основания.

Борис Михайлович Энгельгардт (1887—1942) весной 1909 года четыре семестра занимается в Германии общей методологией, теорией познания и эстетикой у крупнейших ученых-неокантианцев Виндельбанда, Тодта, Риккерта и Христиансена. В 1920 году он избран профессором Словесного факультета Петербургского Государственного Института Искусств (ГИИИ) по специальности «Теория поэзии». Здесь он выступает оппонентом «формальной школы», сформировавшейся в ГИИИ. В обстановке методологических споров рождаются публикуемые в интересующем нас сборнике, в большинстве своем незавершенные работы ученого. Его собеседниками были коллеги по институту: В.М. Жирмунский, В.В. Виноградов, Ю.Н. Тынянов, Б.В. Томашевский, Б.Я. Бухштаб, М.Л. Лозинский, Л.Я. Гинзбург, поэты А.А. Ахматова и Ю.Н. Верховский. В 1930 году Энгельгардт арестован и сослан на строительство Беломоро-Балтийского канала. 25 января 1942 года Энгельгардт умирает в блокадном Ленинграде².

Рассмотрим последовательно основные методологические установки Б.М. Энгельгардта, их применение к теории словесности. Первоисточниками для данного исследования будут произведения из упоминаемого нами сборника Энгельгардта, подготовленного к изданию А.Б. Муратовым.

Методологически, создавая свою теорию, ученый ориентируется на неокантианский феноменологизм. Учась в Германии, он работал в семинаре Генриха Риккерта, одного из главных представителей Баденской школы неокантианства. Риккерт считает, что история не имеет законов, она определяется индивидуальной исторической причинностью, способностью индивидуума оценивать объективную действительность. Только эта способность человеческого сознания придает единство универсуму³. Конспект своей книги «Критический обзор современных историко-литературных методов» Энгельгардт рассматривал как способ опробовать

¹ *Энгельгардт Б.М.* А.Н. Веселовский. Л., 1924; *Энгельгардт Б.М.* Формальный метод в истории литературы // Вопросы поэтики: неперIODическая серия, издаваемая отделом словесных искусств ГИИИ. Выпуск 11. Л., 1927.

² *Муратов А.Б.* Борис Михайлович Энгельгардт II *Энгельгардт Б.М.* Феноменология и теория словесности. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 5—7.

³ *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. Киев, 1998. С. 198.

идеи Риккерта на материале словесного искусства. Словесное искусство рассматривается Энгельгардтом как культурная ценность, обладающая собственной спецификой. В идеографическом методе Риккерта Энгельгардт особенно выделяет необходимость внутренней телеологичности творчества и восприятия. Аспект внутренней, самостоятельной ценности возникновения и восприятия литературных произведений станет одним из основных методологических ориентиров в теории символа Энгельгардта.

Взгляд Энгельгардта на методологию отличает способность не отвергать никакие из действительно существующих методов. Методологию он считает наукой «об общих предпосылках и границах применения уже существующих методов»¹. В этом смысле позиция Энгельгардта уникальна, поскольку многие ученые того времени, судя по дошедшим до нас полемическим статьям, просто нещадно «разносили» оппонентов. Целью методологического анализа ученый полагает не просто описание или классификацию методов, а классификацию научных дисциплин. Определение метода, таким образом, является определением объекта науки. Данный методологический принцип Энгельгардт последовательно реализует в ряде своих работ. В первую очередь, он выделяет в художественном произведении два процесса. Один — творческий процесс в сознании автора, а другой протекает в сознании читателя. Это различные объекты, каждый из которых требует своего метода изучения. Одновременное сосуществование различных методов возможно не только за счет разведения объектов в самостоятельные области исследования. Важно установить, кроме границ метода, его предпосылки.

Энгельгардт считает, что изучение объекта как самостоятельно данного, должно исходить из решения следующих вопросов²:

Первый вопрос заключается в том, что понятия, устанавливаемые и используемые в исследовании, должны быть выстроены в одном познавательном плане. Иными словами, все понятия, связанные с данным объектом изучения, должны постоянно подвергаться критической оценке с точки зрения внутренней гносеологии.

Второй вопрос касается общих предпосылок устанавливаемого метода. Здесь речь идет о разграничении понятий на те, которые являются следствием изучения данного объекта, и те, которые необходимо заимствовать для изучения данного объекта из других наук. Последние можно считать предпосылочными понятиями, потому что выбор их определяется соответственно основному методу изучения.

Третий вопрос о границах применения метода. Поскольку объект не может быть исчерпан фактами того порядка, с которым имеет дело исследователь, он должен четко определять границы применяемого им метода.

В постановке этих вопросов видна важность методологии как критической науки. Методология не позволила ученому, о чем свидетельству-

¹ Энгельгардт Б. М. Формальный метод в истории литературы // Вопросы поэтики: неперидическая серия, издаваемая отделом словесных ИСКУССТВ ГИИИ. Выпуск 11. Л., 1927. С. 27.

² Там же. С. 28.

ет А.Б. Муратов, оставаться только в рамках философского направления неокантианства¹, оно явилось предпосылочным методом в теории словесности. Благодаря критическому методу Энгельгардт формирует свой круг проблем.

Третий критический вопрос, поднятый Энгельгардтом, определяет не только границы метода. Благодаря определению, которое он дает методу², критически очерчивается и объект изучения. Именно в этой сфере, в науке о литературном произведении чаще всего возникает взаимное непонимание между различными школами. Методологические системы переживают кризис по причине своих некорректных претензий на всеобщность, которая является следствием недостаточной дифференцированное™ объектов изучения. Со временем каждая школа приходит к границам своего метода, обусловленного спецификой объекта. Тогда возникает кризис смены методологических приоритетов, процесс сопровождается «борьбой методов». Работы Энгельгардта возникли в подобной атмосфере. Шли споры вокруг формализма, сам формализм занимал позицию борьбы по отношению к «академическому литературоведению».

Как ученому удалось применить данную методологию на практике, в области исследования истории литературных произведений? Индивидуализирующий метод неокантианства и положение о внутренней телеологичности изучаемого объекта позволяют сделать вывод о несводимости целей творчества ни к каким другим целям. При таком подходе в истории литературы мы видим уже не историю мысли, выраженной в той или иной художественной форме, а историю самого творчества и историю восприятия этого творчества как внутренне телеологичных процессов в сознании⁴. Так история литературы обретает самостоятельное, вполне определенное место в кругу исторических дисциплин. Исследования литературного произведения как внеположного сознанию, в отрыве от творчества и его восприятия, полагают основание для «проекционного метода» в истории литературы. Этот метод признан и во многих других науках. Энгельгардт строит историю литературы на принципиально иных основаниях. Это требует формирования иных научных понятий. Творчество и восприятие эстетически значимого словесного образования как не сводимые ни к каким другим процессы становятся, таким образом, нормативными. Их возможно описать только благодаря формальным признакам и после привнесения нормативного момента: конструирования сознания по своим внутренним целям. Логику опыта формального

¹ Муратов А.Б. Методологические идеи Б.М. Энгельгардта // *Энгельгардт Б. М. Феноменология и теория словесности*. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 405.

² Энгельгардт Б.М. Формальный метод в истории литературы // *Вопросы поэтики: неперIODическая серия, издаваемая отделом словесных искусств ГИИИ*. Выпуск 11. Л., 1927. С. 27.

³ Там же. С. 50.

⁴ Энгельгардт Б.М. Критический обзор современных историко-литературных методов // *Энгельгардт Б.М. Феноменология и теория словесности*. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 147.

описания целеполагания поэтического творчества Энгельгардтом мы можем попытаться лишь реконструировать, поскольку ученый намеревался описать ее в работе, которая до нас не дошла, но сохранился ее план. Это план «Критического обзора современных историко-литературных методов».

В первую очередь, перед методологией истории литературы возникает вопрос о соотношении эстетики слова или теории словесности как частной искусствоведческой дисциплины с общей эстетикой и лингвистикой как наук, занятых изучением художественного произведения на основе собственных методов.

Энгельгардт выделяет объект теории словесности, указывает его границы, отделяя от смежных в этой области объектов. Он применяет лингвистический принцип рассмотрения языка с точки зрения объективации мысли в сознании в качестве предпосылочного для своего исследования. Это позволяет установить наличие символической связи между двумя рядами в словесном явлении и указывает на его динамический характер. Энгельгардт использует символическую структуру символа, предложенную в свое время А.А. Потебней. В своем логико-психологическом построении концепции возникновения языка Потебня выделяет в слове внешнюю форму как членораздельный звук, содержание — значение, объективированное посредством звука, и внутреннюю форму, или ближайшее этимологическое значение, способ выражения содержания¹. Слово всегда стремится утратить внутреннюю форму и стать термином. Слово, сохранившее внутреннюю форму, как символ значения, становится эстетически значимым — образом. Используя критерий состояния внутренней формы в слове, Потебне удалось выделить в области словесного мышления прозу (забвение внутренней формы) и поэзию (сохранение внутренней формы)². Термином «символ» Потебня почти не пользовался, он писал о символизме языка, как о его поэтичности, а забвение внутренней формы называет прозаичностью слова³. «Поэтическому образу могут быть даны те же названия, которые приличны образу в слове: знак, символ, из коего берется представление, внутренняя форма»⁴. Рассматривая теорию Потебни, Энгельгардт делает следующие выводы: слово символично по своей природе, эстетически значимое слово характеризуется многозначностью с точки зрения значения благодаря сохранению внутренней формы, причина символичности и многозначности слова в его двучленной структуре. Это позволяет Энгельгардту говорить о том, что эстетически значимое словесное образование имеет символическую структуру. Однако Потебня делает акцент только на познавательной функции языка, рассматривая поэзию как особую форму познания. Такое целеполагание в языке, как мы видим, не вписывается в положение, сформулированное Энгельгардтом о внутренней телеологичности эстетического объекта. Он подвергает кри-

¹ Там же. С. 156.

² Потебня А.А. Теоретическая поэтика. М., 1990. С. 140.

³ Потебня А.А. Полное собрание трудов: Мысль и язык. М.: Лабиринт, 1999. С. 160.

⁴ Потебня А.А. Из записок по теории словесности // Теоретическая поэтика. М., 1990. С. 140.

тике методологическую установку Потебни. Сведение словесного творчества только к познавательным целям лишает его эстетического признака, признака чистой деятельности, ценной самой по себе. Главным в теории Потебни Энгельгардт считает учение о семантических многоплановых структурах. Введение этого учения в план рассмотрения художественного произведения как языкового явления дает Энгельгардту возможность построения эстетики слова¹.

Основной чертой исследования Энгельгардта явилось применение неокантианских оснований в методологии к лингвистической теории Потебни как предпосылочной. Подобный «синтез» позволил ученому выйти за рамки неокантианства как чисто философского течения, создать собственную, оригинальную теорию символа. Для дальнейшего исследования необходим серьезный анализ всех методов, воспринятых Энгельгардтом. В данной статье нельзя не обратить внимания на необходимость анализа понятия внутренней формы. Состояние внутренней формы в рамках теории Энгельгардта оказывается нормативным. В том виде, в котором это понятие выделяется из общей теории, Энгельгардт, видимо, без достаточной критики и интерпретации воспринял у Потебни. Сам Потебня определяет это понятие очень неоднозначно. Энгельгардт критикует внутреннюю форму в теории Потебни только постольку, поскольку это требуется методологией его, Энгельгардта, теории символа и не более. Является ли здесь отсутствие полноценного критического разбора одного из основных, используемых при построении теории понятий серьезным недостатком исследования Энгельгардта? Известно, что понятие внутренней формы в свое время было использовано многими учеными, занимавшимися теорией символического выражения. А.Ф. Лосев считал свой диалектический символизм близким по идеям и методу к работе А.А. Потебни «Мысль и язык»², считая его своим предшественником³. В целом, Лосев, как и Энгельгардт, считает метод Потебни феноменологическим, указывая на определенный психологизм. Последний был в работах Потебни замечен почти всеми, кто обращался к серьезному анализу его теории словесности. Лосев называет психологизм Потебни заимствованным через репрезентации Гумбольдта Штейнталем, и не искажавшим его собственную систему в сторону психологизма⁴. Тем не менее, понятие внутренней формы, воспринятое у Потебни, у Лосева существенно меняется⁵. Подобные манипуляции с понятием внутренней формы можно найти у многих, кто пользовался ею в своих исследованиях. Это неизбежный процесс интерпретации автором заимствуемых понятий. Хочется обратить внимание на критерий подобных интерпретаций. Энгельгардт

¹ Энгельгардт Б.М. Теория словесности в лингвистической системе Потебни // Энгельгардт Б.М. Феноменология и теория словесности. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 122—123.

² Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 801.

³ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 191.

⁴ Там же. С. 193.

⁵ Камчатное А. А.А. Потебня и А.Ф. Лосев о внутренней форме слова. Режим доступа: www.gumer.info

критически воспринимает понятие внутренней формы. Критерием критического восприятия для него служит методология, согласно которой он создает внутренне не противоречивую теорию, о чем шла речь выше. Он лишь указывает на допустимые границы используемого понятия. Критерием собственной интерпретации того же понятия у Лосева также являются его собственные онтологические и гносеологические предпосылки. Благодаря последним, Лосев освобождает понятие внутренней формы от психологизма усвоенного Потебней. Это понятие превращается в собственную, Лосева, концепцию ноэмы. Не имея достаточной возможности для подробного анализа, можно указать только на методологическую некорректность подобных интерпретаций, которые являются следствием невыдержанности Лосевым методологических критериев, границ применяемых им методов. В частности это выражено в проекции богословского метода на философский дискурс. Эта особенность теории диалектического символизма Лосева в дальнейшем порождает целый ряд методологических ошибок. Не умаляя важности работ А.Ф. Лосева, необходимо обратить внимание лишь на то, что она в чистом виде является, по-видимому, методологически непригодной для построения теории символа, которая могла бы быть воспринята академическим сознанием применительно к частным гуманитарным наукам, использующим такую теорию в качестве основной. Разработки Лосева, безусловно, заслуживают внимания, но только после предварительного критического разбора с точки зрения понимания метода последним.

Еще один пример частной интерпретации понятия внутренней формы можно найти в работах Г.Г. Шпета. Шпет не считает психологизм Потебни заимствованным, полагая, что последний совершенно искажает понятие, сформулированное Гумбольдтом¹. Внутренняя форма, какой её пытался определить Гумбольдт, изначально сложнее интерпретации Потебни. Понятию внутренней формы у Гумбольдта Шпет посвящает отдельную, известную работу «Внутренняя форма слова (этюды и вариации на тему Гумбольдта)². Он определяет целый ряд внутренних форм: предметная, логическая, поэтическая, фигуральная, — но уходит от решения главного вопроса теории символа, проблемы соединения идеи и вещи, и философской интерпретации этой проблемы соединения несоединимого в его методологической целостности. Вся связь в символической структуре сводится Шпетом либо к формально логическим, либо к квази-логическим формам³. Такое рассмотрение невозможно уже по той причине, что идея и вещь не являются однородными объектами, поэтому не могут быть связаны логически. Их связь возможна только диалектически. Шпет рассматривает такой вид связи, но он у него не получает методологической оформленности. В этом смысле важно было бы сравнить диалектику Лосева и Шпета. В любой форме символического единства оно рассматривается Шпетом как объективация деятель-

¹ Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. М.: РОССПЭН. 2007. С. 326.

² Там же. С. 323.

³ Там же. С. 439,446.

ности социального субъекта¹. Это положение ставит его перед необходимостью рассмотрения языка в рамках коммуникативной функции, что всегда чревато формализмом. Известно, что в свое время Шпет оказал влияние на методологию Р.О. Якобсона². Исследования Шпета имеют не меньшее значение, чем работы Лосева, но также не решают главной задачи Энгельгардта; они не способны стать методологической основой для других наук. Тем более интересен сопоставительный анализ всех перечисленных теорий с теорией Энгельгардта потому, что по некоторым своим онтологическим и гносеологическим предпосылкам они заметно пересекаются с последним.

Данное сопоставление не претендует на полноту и нуждается в дальнейших, выходящих за рамки этой статьи, исследованиях. Так же необходим сравнительный анализ теории Энгельгардта с другими крупными попытками философски осмыслить феномен символического выражения у таких мыслителей, как А. Белый, М.М. Бахтин. Нуждаются также в серьезном научном анализе все предпосылки теории словесности Энгельгардта. Здесь хотелось лишь обратить внимание на особую «методологическую этику» Энгельгардта, которая позволяет создать устойчивую систему мысли, способную стать основой для дальнейшего её развития в рамках частных наук.

¹ Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. М.: РОССПЭН, 2007. С. 482.

² Там же. С П .

*М. Мазарский,
кафедра истории и теории мировой культуры*

Идейные предшественники Левинаса

Целью данной статьи является анализ нескольких онтологических парадигм в качестве истока ряда идей Э. Левинаса. Прежде всего — анализ онтологической картины мира, основанной на представлении о пространстве и времени как свойствах не мира, а воспринимающего этот мир субъекта, то есть его атрибутах или формах. Причём именно познание этих форм, то есть в некотором смысле самопознание, и является познанием мира, вне этих форм абсолютно недоступного постижению. Таким образом, познаваемый мир, с одной стороны, оставаясь для каждого субъекта индивидуальным, с другой стороны, познаётся с помощью одинаковых методов, что делает возможным межсубъектную коммуникацию. При этом сама коммуникация будет выходить за рамки пространственно-временного измерения, то есть за рамки субъектов, в чём и заключается принцип интересубъективности. Применённое в конце XX века Эммануэлем Левинасом к этике, это представление является развитием онтологии Декарта, Лейбница и Канта. Но не менее интересным является использование этой идеи Вернером Гейзенбергом для своей интерпретации квантовой механики.

Декарт. Основой философской системы Декарта является понятие о творящей субстанции или Боге и двух сотворенных субстанциях — протяжении и мышлении. Общим свойством всех субстанций является неосеязаемость, поэтому любое наше ощущение или представление может быть только каким-либо атрибутом, или качеством, присущим нашему сознанию, а не самой субстанции: «Тем не менее, субстанцию нельзя изначально постичь лишь на том основании, что она — существующая вещь, ибо непосредственно это на нас не воздействует; однако мы легко постигаем её по какому-либо её атрибуту...»¹. Только постигая атрибуты, мы можем сделать вывод о наличии самих субстанций. Соответственно, различие между субстанциями будет определяться тем, в какой форме постигается тот или иной атрибут — в форме мысли или в форме чувствен-

¹ Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 335.

ных ощущений. То, что нами постигается в форме мысли или идеи, является проявлением мыслящей субстанции: «Под именем идея я разумею ту форму любой мысли, путём непосредственного восприятия которой я осознаю эту самую мысль»¹. Иначе говоря, наше сознание обладает некоторой формой, с помощью которой осуществляется мышление, эта форма называется идеей. То, что постигается нами в форме чувственных восприятий, является проявлением протяжённой субстанции: «...Во мне самом может содержаться некая способность — пусть мне пока и не ведомая, — являющаяся виновницей указанных (чувственных — *М.М.*) восприятий»². Именно содержащаяся в нас способность является причиной чувственных восприятий. Таким образом, человеческое сознание, то есть субстанция мыслящая, будучи носителем и форм мышления, и форм чувственности, связывает все атрибуты в единое целое и выступает онтологическим фундаментом существования. Но оно содержит также некоторые «идеи разума» или «вечные истины» являющиеся непостижимыми, то есть выходящие за рамки обеих сотворенных субстанций: «...Признавая Бога, мы уверены в том, что он мог создать нечто отчётливо постигаемое нами как отличное от него»³. Эта творящая субстанция, или Бог, и будет обеспечивать интерсубъективную коммуникацию между индивидуумами.

Лейбниц. Лейбниц изменил систему Декарта, заменив субстанции монадами — носителями как сознания, так и воздействий на это сознание. При этом основная идея Декарта сохранилась — воспринимаемые свойства материи, так же как и мышление, стали различными внутренними состояниями неосязаемых монад — перцепцией и апперцепцией: «Таким образом, следует делать различие между восприятием-перцепцией, которое есть внутреннее состояние монады, воспроизводящее внешние вещи, и апперцепцией-сознанием, или рефлексивным познанием этого внутреннего состояния...»⁴ Чувственные восприятия внешних вещей оказались не какими-либо объективными свойствами вещей, а их воспроизведением внутренней способностью монад — перцепцией, то есть сохранили декартовский характер атрибутов. При этом мышление или апперцепция, рефлектирующее над перцепцией, стало выполнять функции формы, делающей доступным своё содержание, то есть перцепцию или ощущения. Связь же монад между собой стала осуществляться не в силу каких-либо их свойств, а с помощью установленного Богом «идеального влияния»: «Но в простых субстанциях бывает только идеальное влияние одной монады на другую ... Ибо, так как одна сотворенная монада и не может иметь физическое влияние на внутреннее бытие другой, то лишь указанным способом одна монада может находиться от другой в зависимости»⁵. Идеальность

¹ Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 127.

² Там же. С. 62.

³ Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 338.

⁴ Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 406.

⁵ Там же. С. 422.

такого влияния заключается в том, что оно выходит за рамки не только материальной, но и феноменальной реальности или «метафизической материи» монад: «Что же касается тел, то мы можем доказать, что не только свет, тепло, цвет и подобные им качества суть являющиеся, но и движение, и фигура, и протяжение. А если что и есть здесь реально, то единственно способно действовать и испытывать действие ... Субстанции имеют «метафизическую» материю, т.е. пассивную потенцию, в той мере в какой они выражают что-либо смутно, активную — в той мере в какой они выражают что-либо отчётливо»¹. Причём, способность воздействовать и воспринимать воздействия оказывается единственной реальностью, существующей вне монад как выражение «идеального влияния». Таким образом, для любого воспринимающего сознания, то есть монады, мир оказывается результатом внутренней работы этого сознания, то есть индивидуальным миром. Связь между такими индивидуальными мирами будет осуществляться «идеальным влиянием», являющимся общим основанием всех индивидуальных миров, то есть обеспечивающим их интерсубъективную коммуникацию: «...Тела... представляют собой лишь обоснованные феномены, или основание видимостей, которые различны для разных наблюдателей, но которые связаны с одним и тем же основанием и происходят от него, подобно тому как один и тот же город выглядит по-разному, если на него смотреть с разных сторон»².

Кант. Кант усовершенствовал идеи Лейбница, превратив перцепцию и апперцепцию в априорные формы чувственности. Перцепция становится внешним, пространственным восприятием, то есть априорной формой чувственности того, что вне нас, или ноуменальной реальности, а апперцепция внутренней синтезирующей способностью рассудка, или временем, то есть априорной формой чувственности того, что внутри нас, или феноменальной реальности. Обе эти способности являются именно формами, а не содержанием чувственности, при этом время является априорной формой, как для внутренних, так и внешних явлений, то есть представляет форму формы. Все внешние пространственные представления время соединяет в единое целое, формируя, таким образом, наше собственное Я: «И я существую как интеллигенция (интеллект — *М.М.*), сознающая только свою способность связывания...»³ В силу этого, существовать для Канта — значит быть той или иной формой явления, то есть существовать во времени. Таким образом, сознание субъекта, будучи носителем форм чувственности, является необходимым условием существования мира, соответственно, и само существование приобретает характер феноменальной реальности. Принципы и правила, по которым осуществляется это связывание или синтез явлений, то есть правила функционирования априорных форм чувственности, выходят за рамки феноменальной реальности и относятся к более фундаментальному, «трансцендентальному субстрату»

¹ Там же. Т. 3. С. 114.

² Там же. Т. 1. С. 539—540.

³ *Кант И.* Сочинения: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 144.

или «идее всей реальности»: «Если, следовательно, полное определение в нашем разуме имеет в основе трансцендентальный субстрат... то этот субстрат есть не что иное, как идея всей реальности»¹. Мир же явлений, или феноменальная реальность, при этом будет являться ограничением этой высшей реальности: «Всё многообразие вещей есть лишь столь же многообразный способ ограничения понятия высшей реальности, составляющего общий субстрат вещей, подобно тому, как все фигуры возможны лишь как различные способы ограничения пространства»². При этом феноменальная реальность, то есть собственно существование, является индивидуальным ограничением «высшей реальности», поскольку формируется индивидуальным сознанием. Таким образом, если индивидуальное сознание обеспечивает индивидуальность пространственно-временного мира, или феноменальной реальности, то «трансцендентальный субстрат», будучи идеей «всей реальности», является надиндивидуальным. Соответственно, эта надиндивидуальная, или трансцендентальная реальность, придя на смену «вечным истинам» Декарта и «идеальному влиянию» Лейбница, и обеспечивает интересубъективность мира.

Гейзенберг. Гейзенберг так же, как и его идейные предшественники, рассматривает материальную реальность как феноменальную или символическую: «По существу она (элементарная частица — *М.М.*) является не материальным образованием во времени и пространстве, а только символом, введение которого придаёт законам природы особенно простую форму»³. Соответственно, «квантовый скачок» также оказывается не материальной, а феноменальной реальностью, по сути, являясь скачком сознания: «Так как наше знание под влиянием наблюдения меняется прерывно, то и величины входящее в его математическое представление, изменяются прерывно, и потому мы говорим о «квантовом скачке». ...Именно этот факт — прерывное изменение нашего знания — оправдывает употребление понятия «квантовый скачок»»⁴. Такое символическое понимание материальной реальности меняет классический онтологический статус понятий возможности, действительности и вероятности. Само понятие вероятности, в таком случае, однозначно подразумевает и определяющее её сознание, то есть оказывается субъективным: «...Функция вероятности содержит утверждения относительно нашего знания системы, которое является субъективным, поскольку оно может быть различным для различных наблюдателей»⁵. При этом субъективным элементом, содержащимся в вероятности, подразумевается не традиционная субъективность наблюдателя, а интересубъективное различие. То есть различие вероятностей одного и того же события, даваемых различными наблюдателями. Свершение события, или превращение

¹ Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 437.

² Там же. С. 439.

³ Гейзенберг В. У истоков квантовой теории. М., 2004. С. 222.

⁴ Там же. С. 92.

⁵ Там же. С. 91.

возможности в действительность, — это появление новой вероятности, которая и является физической реальностью: «Само наблюдение прерывным образом изменит функцию вероятности: оно выбирает из всех возможных событий то, которое фактически совершилось»¹. В результате наблюдения из всех мнений останется только одно, то есть только одна вероятность, которая и будет объективной действительностью. Границей между субъектом и объектом становится не граница между наблюдателем и частицей, как в классическом подходе, а граница между различными наблюдателями, то есть граница между различными вероятностями одной и той же возможности. Вероятности какого-либо события будут индивидуальными, но это всегда вероятности на индивидуальной, то есть в некотором смысле объективной возможности или «потенции»: «Функция вероятности объединяет субъективные и объективные элементы. Она содержит утверждения о вероятности или, лучше сказать, о тенденции («потенция» в аристотелевской философии), и эти утверждения являются полностью объективными. Они не зависят ни от какого наблюдения»². Но эта «объективность» выводится Гейзенбергом за рамки материальной реальности, являясь проявлением абстрактного центрального порядка: «...Можно ли вообще относиться к центральному порядку вещей или событий так непосредственно, вступать с ним в такую глубокую связь, в какую можно вступать с душой другого человека? ...Если ты (Паули — *ММ.*) спросишь таким вот образом, я отвечу „да“»³. Таким образом, этот, в определённом смысле объективный «центральный порядок», и будет обеспечивать не только вероятностную познаваемость объектов, но и интересубъективную коммуникацию между субъектами.

Левинас. Одной из основных проблем, которой посвящено творчество Левинаса, является соотношение нашего «Я» и окружающего его мира. Так же, как и у Канта, это соотношение носит феноменальный характер, являясь отношением двух форм, или сторон «Я» — внутренней и внешней: «Я в мире обладает внутренней и внешней сторонами»⁴. Внешняя сторона — это наша точка зрения на мир, внутренняя — это наша точка зрения на нас самих, воспринимающих этот мир. Важно то, что эта дистанция принципиально несократима, мы не можем объединить «Я» и мир, поскольку к пониманию мира наше «Я» всегда добавляет свою собственную бесконечность: «Субъективность ...содержит то, что невозможно содержать»⁵. Но понимание и существование для Левинаса — синонимы; существует то, что озарено светом понимания: «Свет, наполняющий нашу вселенную — независимо от его физико-математического истолкования — феноменологически является условием феномена, то есть смысла .. То, что исходит извне — озарено — и по-

¹ Гейзенберг В. У истоков квантовой теории. М., 2004. С. 92.

² Там же. С. 91.

³ Гейзенберг В. Физика и Философия. Часть и Целое. М., 1989. С. 327.

⁴ Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.: СПб., 2000. С. 28.

⁵ Там же. С. 71.

нятно, то есть исходит от нас. Благодаря свету объекты являются миром, то есть принадлежат нам»¹. Соответственно, непонятное, например, бесконечность, не существует. Существование возможно только как понятное целое или несократимая дистанция между миром и Я: «Итак, мир, ... не является суммой существующих объектов. Сама идея целостности системы понятна лишь благодаря постигающему её существу. Целостность существует постольку, поскольку отсылает к освещенному внутреннему. Здесь мы признаём глубину взглядов Канта ... »². По обе стороны этой дистанции, называемой сознанием, и находится бесконечность. Таким образом, именно сознание, то есть дистанция, не допускающая бессмысленности или абсурда, являясь носителем конечности, делает невозможной бесконечную делимость. Иначе говоря, мышление, оперирующее пространственно-временными категориями, становится носителем границ существования. Именно индивидуальное сознание, то есть «Я», накладывает пространственно-временные границы на бесконечность. Сама же бесконечность при этом приобретает надиндивидуальный характер. Более того, все субъекты будут одинаково нетождественны своей собственной бесконечности. Эта нетождественность оказывается их единственным общим или инвариантным качеством. Индивидуальное сознание, наоборот, делает субъектов различными, разделяя их с помощью пространственно-временных границ. Таким образом, если пространство и время, будучи порождением индивидуальных сознаний, разъединяет субъектов, то нетождественность собственной бесконечности — это именно то, что их объединяет, то есть делает возможным их интересубъективную коммуникацию. Контактная зона двух субъектов, выходя за рамки пространства и времени, переносится в нетождественную им бесконечность, поскольку это единственный инвариант всех субъектов. Взаимодействие между субъектами, таким образом, приобретает интересубъективный характер.

Выводы. У Декарта сотворенный мир представлял сочетание двух неосязаемых и нетождественных друг другу субстанций — мышления и протяжения, а пространство и время понимались как атрибуты этих субстанций или их постигаемая форма. Носителем же этой формы являлось человеческое сознание, то есть субстанция мыслящая, связывающая все атрибуты в единое целое и выступающая, таким образом, онтологическим фундаментом существования. Интересубъективная коммуникация между субъектами обеспечивалась творящей субстанцией или Богом. Дальнейшее развитие эта онтология получила у Лейбница, заменившего субстанции Декарта монадами. Атрибуты протяжённой субстанции превратились в перцепцию, то есть внешние восприятия монады, а атрибуты мыслящей субстанции — в апперцепцию, то есть внутреннюю рефлексию монады над перцепцией. Интересубъективная коммуникация между субъектами по-прежнему обеспечивалась божественным «идеальным влиянием». Кант усовершенствовал эту идею, заменив мыслящую субстанцию, или монаду, познающим субъектом. Субъект познавал феномены, то есть

¹ Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М; СПб., 2000. С.28.

² Там же. С. 29.

собственные впечатления, внешний же мир стал ноуменальным, то есть принципиально непостижимым. Перцепция стала формой внешних явлений, связанной с пространством, а апперцепция — формой внутренних явлений, или синтезирующей способностью, связанной со временем. Источником же этой синтезирующей способности стала трансцендентальная, или высшая реальность. Пространство связывало ноуменальный и феноменальный мир, а время — феноменальный и трансцендентальный. Интерсубъективная коммуникация между субъектами обеспечивалась трансцендентальной реальностью.

В начале XX века эти идеи в результате работ Brentano и Husserl обрели форму учения об интенциональности сознания, или феноменологии. На этой основе Emmanuel Levinas создаёт свою модель интерсубъективной этики, в которой коммуникация между субъектами обеспечивается неким инвариантом, присущим любому субъекту, а именно — его нетождественностью собственной бесконечности.

Вернер Гейзенберг также использовал эти идеи, почерпнув их у своего учителя Бора, находившегося под влиянием видного датского неокантианца Гёффдинга. В этой интерпретации квантовой механики пространство и время рассматриваются не как свойства объективного мира, а как особенность взаимодействия мира и человека. Интерсубъективная коммуникация между субъектами обеспечивается «центральным порядком», охватывающим мир за пределами пространства и времени.

Очерченные выше источники интерсубъективной этики Levinas не являются очевидными для исследователей его творчества, но, как представляется, помогают понять внутреннюю логику его построений.

*Т. Рыбакова,
кафедра истории и теории мировой культуры*

Ю.М. Лотман: Семиотические аспекты массового сознания

Интерес к исследованиям массового сознания и изучению массовой культуры обусловлен, по мнению Ю.М. Лотмана, несколькими факторами. Прежде всего, они непосредственно влияют на теоретические построения в исследованиях современного искусства, в особенности тех его видов, которые прямо связаны с техническими достижениями в области массовых коммуникаций¹. Кроме того, именно в массовой культуре и в различных аспектах массового сознания с наибольшей полнотой проявляются средние культурные нормы эпохи. «Нельзя забывать, — пишет он, — что идеи реализуются и получают конкретный смысл не на страницах научных комментированных изданий исторических документов, а в контексте психологической атмосферы эпохи»².

В декабре 1982 года на семиотическом семинаре в Тартуском Университете Ю.М. Лотман сделал доклад на тему «Семиотические аспекты массового сознания». Он говорил о феномене массового психоза, захлестнувшего Западную Европу с конца XV до середины XVII века и вошедшего в историю под названием «охоты на ведьм». Впоследствии он изложил основные идеи этого доклада в статьях «Об оде, выбранной из Иова Ломоносова» (1983) и «Технический прогресс как культурологическая проблема» (1988). Позднее он опубликовал ряд статей (среди них «Массовая литература как историко-культурная проблема», «Исторические закономерности и структура текста» и др.), где, так или иначе, затрагиваются проблемы массовой культуры и массового сознания и исследуются связанные с ними культурные феномены.

В статье «Технический прогресс как культурологическая проблема» Лотман рассматривает последствия великих кризисных эпох, когда

¹ *Лотман Ю.М.* Массовая литература как историко-культурная проблема // Избранные статьи: в 3 т. Т. 1. Таллин, 1993. С. 380.

² *Лотман Ю.М.* Технический прогресс как культурологическая проблема // Семиосфера. СПб., 2004. С. 629.

под влиянием резких революционных изменений в научно-технической сфере меняется образ жизни людей и образ окружающего мира. Происходящие в эти периоды перемены имеют, по мнению ученого, настолько всепроникающий характер, что следствием их становятся взрывы, «эхо которых отдается далеко за стенами лабораторий и научных кабинетов». Причем с каждым разом пространственные границы таких изменений делаются все более глобальными, а хронологические пределы прогрессивно сокращаются (то есть сами изменения получают все более стремительный характер). А это означает, что для психологии рядового участника событий переживание перемен как катастрофы прогрессивно обостряется¹.

Ренессанс воспринимался людьми, переживавшими эту эпоху, прежде всего как время безграничного расширения всех возможностей. Книгопечатание расширило сферу науки, а изобретение офорта, приписываемое Дюреру, соединило понятия «рисунок» и «тираж». Уникальность и массовость противоречиво сочетались в культуре Ренессанса. С распространением часов чувство времени вошло в сознание человека и в идеологию эпохи. Печать, строительство дорог, усовершенствование сухопутных и морских средств связи изменило коммуникационную психологию человека.² Однако «эта светлая картина существенно меняет свои краски, когда мы в нее ближе всматриваемся», — утверждает Лотман. Ренессанс создал свой миф прогресса, который был воспринят Просвещением и надолго определил концепции ученых. Согласно этому мифу, все темное, фанатическое и кровавое было наследием средних веков. Именно они виноваты и в инквизиции, и в расовых преследованиях XV—XVI веков, и в процессах ведьм, и в кровавых религиозных войнах. Светлое же и гуманное Возрождение выступило борцом с этими чудовищами и передало эстафету¹ Разума рационалистам и просветителям XVII—XVIII веков. Однако ряд фактов противоречит этой модели. Прежде всего, технический прогресс (он, в первую очередь, был прогрессом военной техники; слово «инженер» тогда означало «изобретатель военных машин») сразу же начал вызывать не только восхищение, но и ужас. Усовершенствование техники бронзового литья породило не только скульптурные шедевры Донателло, Челлини и Леонардо, но и усовершенствованную артиллерию, а изобретение около 1480 года гранулированного пороха и производство ядер стандартного веса и формы изменило характер военных действий³. Развитие науки, техники, всех областей знания не уменьшало, а увеличивало иррациональную непредсказуемость жизни в целом. «Быстрая — на памяти двух-трех поколений, то есть в исторически ничтожный срок — перемена всей жизни, социальных, моральных, религиозных ее устоев и ценностных представлений рождала в массе населения чувство неуверенности, потери ориентировки, вызывала эмоции страха и ощущение приближающейся опасности. Только этим можно объяснить интересный для исследовате-

¹ Там же. С. 623.

² Там же. С. 625—627.

³ Там же.

ля массовой психологии и все еще до конца не объясненный феномен истерического страха, который охватил Западную Европу с конца XV до середины XVII в.»¹, — пишет Лотман. Это и есть те исторические формы массовой психологии, в которые отливаются идеи времени и мимо которых не может пройти исследователь.

Страх был вызван потерей жизненной ориентации, но те, кто его испытывали, не понимали этого, считает Лотман. Они искали конкретных виновников. Страх жаждал воплотиться. Прежде всего, возникла наукобоязнь. Рядовой обыватель видел в ученом члена тайного сообщества, заключившего союз с инфернальными силами в обмен на знание. Другим источником опасности обыватель, выбитый из привычных норм жизни, полагал религиозные и национальные меньшинства. Так, ненависть к еретикам делается в этот период чертой массовой психологии. Тот, кто говорит, одевается, думает или молится иначе, чем все, вызывает страх. Однако все страхи времени слились в страхе перед колдовством. Секуляризация культуры поколебала веру в Бога. Гуманисты теснили Бога, чтобы очистить место для человека, но в сознании массового обывателя это место занял страх. Этот страх вызвал волну трактатов о ведьмах и их злокозненных деяниях, причем эта волна захватывает и просвещенных гуманистов. Так Боден явился автором не только «Республики», но и трактата, в котором теоретически обосновал необходимость жечь ведьм на кострах. Пик панических настроений приходится на 1575—1625 годы: «Ухудшение экономического положения порождало имущественные тяжбы, зависть и злоба подсказывали обвинения в колдовстве, страх и подозрительность создавали атмосферу, при которой донос автоматически превращался в приговор, а каждый новый костер, с одной стороны, увеличивал атмосферу страха, а с другой способствовал искушению быстро обогатиться за счет очередной жертвы. Переплетение мотивов создавало „логику лавины“»².

Ю.М. Лотман отмечает и тот факт, что атмосфера страха привела к упрощению судебной процедуры и отмене всех традиционных и действовавших в средние века норм защиты интересов обвиняемого. Практически были отменены ограничения на пытки. Вырванное самообвинение считалось доказательством вины³. Ученые юристы обосновывали научными данными неприменимость к процессам ведьм обычной судебной процедуры, а подозрения считались достаточным основанием для пытки, ибо «слухи, — писал просвещенный гуманист того времени Жан Боден, — никогда не возникают на пустом месте».

Основными жертвами охоты на ведьм сделались женщины. Лотман объясняет этот факт тем, что женщины в этот период — не количественно, а социально и культурно — были на положении меньшинства, поэтому для дезориентированной массы именно женщина, если она проявляла

¹ Лотман Ю.М. Технический прогресс как культурологическая проблема // Семиосфера. СПб., 2004. С. 629.

² Там же. С. 631.

³ Там же. С. 632.

сколь-либо необычное поведение, становилась воплощением опасности¹. В конце XVI — начале XVII века в многочисленных городках Германии сжигали по воскресеньям до пятидесяти «ведьм» за раз. Современники отмечали, что в ряде мест женщин не осталось вообще, отчего резко сократилось народонаселение². Пытаясь установить, кто именно подвергался наибольшей опасности, Лотман приходит к выводу, что, наряду со старухами, подобной опасности подвергались и молодые девушки: чужие, больные, самые красивые и самые безобразные, самые бедные и самые богатые. Например, в списке казненных в 1629 году в Вюрцберге фигурируют «самая красивая женщина Вюрцберга» или «женщина, которая одевалась слишком шикарно», «самый толстый человек Вюрцберга», «лучший музыкант», «слепая девочка». Лотман объясняет это страхом перед крайностями, дестабилизирующими нарушениями средней нормы.

Лотман так же отмечает парадоксальный факт, связанный с ролью книгопечатания в нагнетании атмосферы. Благодаря печатному станку создается настоящий бум литературы о ведьмах в масштабах, совершенно невозможных в средние века. Пресловутый «Молот ведьм» был многократно переиздан в XVI веке, и тираж этого кодекса инквизиции достиг 50 000 (то есть книга, предназначенная для внутреннего употребления, сделалась народным чтением). Огромными тиражами разошлись соотвествующие сочинения Лютера и Кальвина. К этому надо прибавить не поддающееся учету число народных книжек — массовой культуры того времени³. «Анализ материалов процессов свидетельствует, что многие женщины, обвиняемые в колдовстве, в своих показаниях обнаруживают явное знакомство с печатной литературой этого рода, и это формирует их самообвинение. Можно с уверенностью сказать, что в разделенном на изолированные мирки средневековом обществе эпидемия страха перед ведьмами не получила бы такого панконтинентального распространения», заключает он. Таким образом, печать не рассеивает слухи, а сливается с ними, стимулируя атмосферу страха. «Это можно сопоставить с тем, — пишет Лотман, — как в XX веке массовая культура коммерческого кино и телевидения не рассеивает, а культивирует мифы массового сознания»⁴.

Когда во второй половине XVII века произошла относительная стабилизация, установился новый тип экономических отношений, жизнь приобрела черты стабильности и атмосфера страха рассеялась, произошло исключительно быстрое изменение психологического климата. Лотман объясняет этот феномен тем, что одна из особенностей поведения людей в атмосфере страха состоит в коренном изменении характера их логики. Поэтому, когда такая атмосфера рассеивается, то, что вчера еще представлялось возможным и естественным, делается не-

¹ Там же. С. 633.

² Там же. С. 631.

³ Лотман Ю.М. Об оде. выбранной из Иова Ломоносова // Избранные статьи: в 3 т. Т. 1. Таллин, 1993. С. 31.

⁴ Там же. С. 638.

возможным и непонятным, происходит как бы пробуждение от глубокого и тяжелого сна.

Исследуя работы историков, описывающих в различные эпохи социопсихологию масс, охваченных страхом, Лотман отмечает обнаруженную ими самовоспроизводимость определенных форм общественного менталитета¹. Так, в кризисные моменты массовое сознание часто бывает охвачено «мифом о заговоре», «очень пластичным и одинаково пригодным для любых целей». Облик этого «заговора» наделяется повторяющимися на протяжении веков чертами, которые, по мнению ученого, видимо, воспроизводят глубоко архаичные модели тайных культов, ибо одна и та же схема многократно повторяется в самых различных исторических контекстах (в частности, описания шабашей на процессах ведьм повторяют описанные Титом Ливием картины тайных вакханалий в Риме и собраний ранних христиан). «Таким образом, — пишет Лотман, — мы можем заметить парадоксальную связь событий: быстрый, взрывообразный прогресс в области науки и техники перепахивает весь строй обыденной жизни и меняет не только социальную, но и психологическую структуру эпохи. Это влечет за собой разнообразные последствия, которые порождают типовые, исторически повторяющиеся конфликты. Во-первых, расширяются возможности организации форм общественной жизни, памяти и учета, возможности прогнозирования результатов, во-вторых, возможности индивидуальной творческой деятельности. Тенденции эти потенциально конфликтны и в конечных проявлениях могут породить, с одной стороны, стагнацию, с другой — дестабилизацию. В-третьих, ... быстрота смены привычных форм жизни дезориентируют массы населения. Привычное перестает быть эффективным, что порождает массовые ситуации стресса и страха и реанимирует глубоко архаичные модели сознания. На фоне научного прогресса может происходить психологический регресс, приводящий в потенциальных своих возможностях к неконтролируемым последствиям»².

Однако последствия, считает Лотман, не были бы столь катастрофичны, если бы речь шла только о техническом прогрессе: «Изучение показывает, что великие научно-технические революции неизменно переплетаются с семиотическими революциями, решительно меняющими всю систему социокультурной семиотики, ибо окружающий человека вещественный мир, наполняющий его культурное пространство, имеет не только практическую, но и семиотическую функцию и резкая перемена в мире вещей меняет отношение к привычным нормам семиотического освоения мира»³. В наибольшей мере семиотическая революция, по его мнению, проявилась в области языковой и коммуникативной (не случайно вехами великих научно-технических переворотов являются рубежи коммуникативной техники). Каждый из этих периодов отмечен коренной переменной в статусе языка, его места в обществе, престижа, природы ре-

¹ Лотман Ю.М. Технический прогресс как культурологическая проблема // Семиосфера. СПб., 2004. С. 635.

² Там же. С. 636.

³ Там же.

ференции и прагматики речи. «Средние века знали безусловно авторитетное Слово, произнесенное на сакральном языке и божественное по своей природе», оно могло быть непонятным, но исключало двусмысленность и не могло быть предметом игры. В отличие от слова в бытовом говорении оно было полностью изъято из-под власти человеческого произвола. Соответственно, разделялись идеальная и бытовая логика и нормы поведения. Слово Ренессанса «демократизировалось», оно сделалось более понятным, но одновременно утратило авторитетность, потеряло доверие. «Слово сделалось лукавым, как политика, индивидуально-значимым», что породило совершенно другое отношение к слову. Оно обросло сложной референцией, сделалось очевидным, что оно может получать разные значения в зависимости от намерений, его сцепления с жизнью часто подчинялись закону сокрытия, а не обнаружения смысла. В пошатнувшемся мире масса, теряющая веру в слово, отвечала на это с одной стороны культом косноязычия, а с другой, — прошедшему через все ереси и реформационные учения, стремлением вернуться к «простому» и авторитетному библейскому слову»¹.

Каждый резкий перелом в человеческой истории выпускает на волю новые силы, заключает Лотман. Однако «парадокс состоит в том, что движение вперед может стимулировать регенерацию весьма архаичных культурных моделей и моделей сознания, порождать и научные блага, и эпидемии массового страха»². Осознание и изучение действующих при этом социокультурных, психологических и семиотических механизмов становится, по мнению ученого, не только научной задачей.

В статье «Массовая литература как историко-культурная проблема» Ю.М. Лотман исследует социокультурный аспект функционирования литературных текстов массовой культуры в обществе. Он отмечает, что интерес к массовой литературе возник в русском классическом литературоведении как противодействие романтической традиции изучения «великих» писателей, изолированных от окружающей их эпохи и противопоставленных ей. Именно в «низовой» массовой литературе с наибольшей полнотой проявляются средние культурные нормы эпохи³. В частности, он считает, что понятие массовой литературы, прежде всего, социологическое. Оно касается не столько структуры того или иного текста, сколько его социального функционирования в общей системе текстов, составляющих данную культуру и, в первую очередь, определяет отношение того или иного коллектива к определенной группе текстов⁴. При этом понятие массовой литературы подразумевает в качестве обязательной антитезы некоторую вершину культуры. «Говорить о массовой литературе применительно к текстам, не разделенным по признакам распространения, ценности и т.п. на какие-либо части (например, к фольклору), очевидно,

¹ Там же. С. 637—638.

² Там же. С. 638.

³ Лотман Ю.М. Массовая литература как историко-культурная проблема // Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 1. Таллин. 1993. С. 380.

⁴ Там же. С. 381.

не имеет смысла»¹, она возникает в обществе, имеющем уже традицию сложной «высокой» культуры, и на основе этой традиции².

Массовая литература, по мнению Лотмана, должна обладать двумя взаимно противоречащими признаками. Во-первых, она должна представлять более распространенную в количественном отношении часть литературы (при этом в определенном коллективе она будет осознаваться как культурно полноценная). Однако, во-вторых, в этом же обществе должны действовать и быть активными нормы и представления, с точки зрения которых эта литература оценивалась бы чрезвычайно низко³.

Подчеркивая определяющую роль социальных факторов в идентификации текстов массовой культуры, Лотман все же касается и некоторых структурных принципов построения самих этих текстов. «Прежде всего, — пишет он, — массовая литература исходит из представления о том, что графически закреплённый текст — это и есть *все* произведение. Читатель не настроен на усложнение структуры своего сознания до уровня определенной информации — он хочет ее получить. Возникает настроенность на получение информации извне». Установка на сообщение, интерес к вопросу: «Чем кончилось?» — ситуация типично нарративная, свойственная внехудожественному подходу к информации. Так, при произнесении молитвы существенно, кто молится (молитва праведника «доходчивей»), где и в каком настроении, с какой степенью сосредоточенности. При оценке газетного или телеграфного сообщения все эти факторы имеют второстепенную ценность⁴.

В работе «Структура художественного текста» Лотман проницательно замечает, что сложность семиотической структуры находится в прямо пропорциональной зависимости от сложности передаваемой информации. Усложнение характера информации неизбежно приводит к усложнению используемой для ее передачи семиотической системы. «Поэтическая речь представляет собой структуру большой сложности. Она значительно усложнена по отношению к естественному языку. И если бы объем информации, содержащийся в поэтической (стихотворной или прозаической — в данном случае не имеет значения) и обычной речи был одинаковым, художественная речь потеряла бы право на существование и, бесспорно, отмерла бы. Но дело обстоит иначе: усложненная художественная структура, создаваемая из материала языка, позволяет передавать такой объем информации, который совершенно недоступен для передачи средствами элементарной собственно языковой структуры. Из этого вытекает, что данная информация (содержание) не может ни существовать, ни быть передана вне данной структуры. Пересказывая стихотворение обычной речью, мы разрушаем структуру и, следовательно, доносим до воспринимающего совсем не тот объем информации, который содержался в нем. Таким образом, методика рассмотрения отдельно „идейного содержа-

¹ Лотман ЮМ. Массовая литература как историко-культурная проблема // Лотман ЮМ. Избранные статьи: в 3 т. Т. 1. Таллин. 1993. С. 382.

² Там же. С. 387.

³ Там же. С. 382.

⁴ Там же. С. 388.

ния", а отдельно — „художественных особенностей", столь прочно привившаяся в школьной практике, зиждется на непонимании основ искусства и вредна, ибо прививает массовому читателю ложное представление о литературе как способе длинно и украшено излагать те же самые мысли, которые можно сказать просто и кратко... Язык художественного текста в своей сущности является определенной художественной моделью мира и в этом смысле всей своей структурой принадлежит „содержанию" — не сет информации»¹.

Таким образом, любая культура представляет собой многослойную структуру, а, как реальное явление той или иной эпохи, в качестве обязательного признака имеет «внутреннюю противоречивость, неполную организованность». Именно за счет этого возникает внутреннее напряжение, те энергетические показатели, которые составляют движущие противоречия культуры: «Конфликт между образом культуры, создаваемым ее теоретиками, и массовым сознанием позволяет нам проникнуть в реальные противоречия той или иной культуры как целостного явления»², — заключает Лотман.

Ю.М. Лотман затрагивает проблемы массового сознания и его роли в человеческой истории и в статье «Исторические закономерности и структура текста»³, вошедшей в его монографию «Внутри мыслящих миров». Он обращается к проблеме массового сознания уже в историческом контексте в связи с работами французских историографов (Ж. Ле Гоффа, Ж. Делюмо, М. Вовеля), отразившими интерес к жизни масс и анонимным массовым процессам. Именно стремление изучать «безличные, коллективные исторические импульсы, которые определяют действие масс, не осознающих воздействующих на них сил» породило новаторскую тематику этой школы, «выводящей историка далеко за пределы привычных тем исследования». Однако при всех положительных моментах не все принципы этой школы, по мнению Лотмана, можно принять без возражений. История не есть только сознательный процесс, но она и не только бессознательный процесс; она есть взаимное напряжение того и другого⁴, сложное переплетение спонтанных бессознательных и лично осознанных движений, «элементами которого являются мыслиащие и имеющие волю единицы». Лотман обосновывает необходимость и возможность исследования того, что «новая история» именуется «менталитетом», реконструкцию различных типов сознания в русле исторической семиотики культуры. Также весьма плодотворными применительно к историческому движению представляются ему идеи И. Пригожина.

При рассмотрении исторического процесса, замечает Лотман, можно наблюдать моменты, когда напряжение противонаправленных сил до-

¹ Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Об искусстве. СПб., 1998. С. 19—43.

² Там же. С. 384.

³ Лотман Ю.М. Исторические закономерности и структура текста // Внутри мыслящих миров // Семиосфера. СПб., 2004. С. 339—363.

⁴ Там же. С. 342.

стигает наивысшей точки (точки бифуркации). Эти моменты являются моментами революций или резких исторических сдвигов, когда поведение как отдельных людей, так и масс перестает быть предсказуемым. Выбор дальнейшего пути зависит как от комплекса случайных обстоятельств, так и от самосознания актантов. Не случайно в такие моменты слово, речь, пропаганда обретают особо важное значение. Так, поведение отдельного человека реализуется в социуме по некоторым стереотипам, определяющим «нормальное», предсказуемое течение его поступков. Однако в моменты, когда историческое, социальное и психологическое напряжение достигает той высокой точки, когда для человека резко сдвигается его картина мира, он может резко изменить стереотип, как бы перескочить на другую орбиту поведения, совершенно непредсказуемую для него в нормальных условиях. И если мы рассмотрим в такой момент поведение толпы, то обнаружим определенную повторяемость в том, как многие единицы людей изменили свое поведение, выбрав совершенно непредсказуемую для них орбиту. Так, люди, штурмовавшие Бастилию, были в массе добропорядочные буржуа среднего достатка и отцы семейств¹. Таким образом, исторические закономерности тем и отличаются от всех других, заключает Лотман, что понять их, исключив сознательную деятельность людей, в том числе и семиотическую, невозможно.

¹ Лопшиан 10.А/. Исторические закономерности и структура текста // Внутри мыслящих миров // Семиосфера. СПб., 2004. С. 351.

Православие и Октябрьская революция

Сегодня, в начале XXI века, мы живём в эпоху духовного возрождения православной Церкви в России, чем подтверждается исконная религиозность русского народа. Однако в революционный период 1917 года православная Церковь пережила значительный отток верующих, что свидетельствовало о глубоком религиозном кризисе в стране. Партии большевиков удалось репрессировать религию, в том числе православную Церковь, преодолев сопротивление противников нового строя. Тем не менее, Россия оставалась «верующей страной» во все времена её существования, включая советский период. Сопоставляя европейское свободомыслие с советским «научным атеизмом», немецкий мыслитель Вальтер Шубарт пишет так: «В первом случае на место веры ставят научное знание, во втором — сакральный пафос соединяется с материалистическим мировоззрением, отрицающим абсолют... Недостаток религиозности даже внутри религиозной системы — отличительный признак современной Европы. Религиозность даже в атеистической системе — отличительная черта Советской России. У русских религиозно все, даже атеизм»¹.

Для понимания религиозной политики большевиков после Октябрьской революции необходимо кратко рассмотреть проблемную ситуацию накануне революционного взрыва. На рубеже XIX—XX веков в сфере религиозной политики Российской империи нарастали противоречивые тенденции. Власть пыталась удержать трансформировавшееся российское общество в патриархальных рамках имперской политической системы и искала опору в традиционных мировоззренческих устоях. Эти устои были выражены в формуле «самодержавие, православие, народность», т.е. сводились к принципам теории «официальной народности», созданной министром народного просвещения С.С. Уваровым в 1830-х годах. При царе Александре III эта тенденция нашла наиболее полное выраже-

¹ Цит. по: *Логинов А.В.* Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. С. 318.

ние в деятельности К.П. Победоносцева (1827—1907, обер-прокурора Синода в 1880—1905), который оказал решающее влияние на формирование мировоззрения Николая II. К.П. Победоносцев видел в православии «корень всей жизни народа, главные ключи всякого добра и правды на земле» и подчеркивал взаимную опору друг на друга православной Церкви и российского самодержавия. Однако он фактически признавал право светской монархической власти управлять вопросами жизни и деятельности Церкви (например, выбор епископов и пастырей).

Уменьшение авторитета Церкви сопровождалось падением престижа самодержавия, что обозначало системный кризис российского общества. Поэтому царскому государству была необходима серьёзная реформа в области религии, особенно реформирование синодального строя, и допущение свободы вероисповедания. Н.А. Бердяев в своём сочинении «Распря Церкви и государства в России» (1907) писал, что «ложь старого союза Церкви и государства достигла размеров, нестерпимых для совести»¹. В 1905 году Манифест 17 октября, провозгласивший гражданские свободы и создание Государственной Думы, а также отставка К. Победоносцева, открыли путь дальнейшим преобразованиям. «П. Столыпин предлагал законодательно закрепить и защитить правовыми механизмами гармоничное сочетание сохранения православных основ российской цивилизации с эволюционным расширением границ религиозной свободы. Однако эта концепция не нашла поддержки у думских депутатов и была подвергнута ожесточенным нападкам как справа, так и слева»². Тем не менее, в России были сформулированы базовые принципы новой, либеральной модели государственно-вероисповедных отношений, согласно которым религия признавалась «частным делом граждан» и провозглашалась свобода религии без вмешательства государственной власти.

Если царь Николай II видел свою православную миссию в качестве служителя Христа, его подданные, подавляющее большинство которых были крестьяне, искренне исповедовали православие, не представляя религиозную доктрину во всей её полноте. Даже слово «крестьянин» этимологически восходило к слову «христианин». Однако глубокая религиозность одних крестьян соседствовала с весьма поверхностной религиозностью других, чья православная жизнь не выходила за пределы внешних обрядов. В сравнении с такими православными, старообрядцы и некоторые сектанты проявляли больший религиозный пыл.

Белое духовенство в православии является общим названием низших (не монашествующих) священнослужителей, живущих брачной жизнью, в противоположность черному (высшему) духовенству. Эти священники были посредниками между крестьянами и церковью в деревне. Они, как и крестьяне, жили бедно и занимались земледелием. Кроме этого источником средств для их существования служили православные обряды. У кре-

¹ *Логинов А.В.* Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. 6. 312.

² Там же. С. 311.

стыян нередко проявлялось отрицательное отношение к священникам¹. В период революционных потрясений 1917 года крестьяне иногда захватывали церковные земли и убивали священников.

Вероисповедная жизнь крестьян была тесно связана с языческой традиционной культурой. Поэтому православная Церковь, как и католические Церкви других стран, впитала в себя некоторые языческие праздники и обряды и изменила их в соответствии с основами вероучения. Кроме того, всякая сельская религия в значительной степени зависит от магических обрядов. Несмотря на то, что Церковь выступала против таких действий, как выражения ереси, в деревне иногда сосуществовали «чудо» святого и «магия» колдуна и ведьмы как элементы суеверия в структуре религиозной жизни. Эти элементы сельской двойственной веры давали народу дополнительные символические ресурсы, когда крестьяне сталкивались с государственной властью или официальной Церковью².

После Февральской революции 1917 года Временное правительство попыталось реализовать либеральную модель религиозной реформы³. Однако резкое снижение благосостояния общества в условиях Первой мировой войны и революционных потрясений 1917 года обесценивало не только духовные идеалы, но и человеческую жизнь. Большевики, захватившие политическую власть в стране, предложили другие программы в области государственно-вероисповедных отношений.

Выдвижение лозунгов ликвидации всех видов вероисповедной дискриминации явилось программным требованием РСДРП на II съезде в 1903 году, но после октября 1917 года партия большевиков сначала придерживалась марксистского мнения о неизбежном отмирании религии при коммунизме. Вскоре это принципиальное мнение сменилось идеей «преодоления религиозной идеологии для построения коммунизма». Для этого применялась известная фраза К. Маркса «религия — это опиум народа».

Декрет СНК от 23 января 1918 года «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» развивал положения декрета Временного правительства от 14 июня 1917 года «О свободе совести», с одной стороны, и лишал религиозные организации права юридического лица, с другой. Содержание декрета сводилось к положению об отделении Церкви от государства. Запрещается издавать какие-либо местные законы или постановления, которые бы стесняли или ограничивали свободу совести. Каждый гражданин может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Свободное исполнение религиозных обрядов обеспечивается постольку, поскольку они не нарушают общественного порядка и не сопровождаются посягательством на права граждан Советской Республики. Акты гражданского состояния ведутся исключительно гражданской вла-

¹ См.: *Donald Tredgold D. The Peasant and Religion // The Peasant in Nineteen-Century Russia*. Chicago: Stanford Univ. Press, 1968. P. 72—107.

² См.: *Lewin M. Popular Religion in Twentieth-Century Russia // The World of the Russian Peasant: Post-Emancipation Culture and Society / ed. by Ben Eklof and Stephen P. Frank*. Boston: Univin Hyman, 1990. P. 155—168.

³ *Ibid.* P. 312—315.

стью: отделами записи браков и рождений. Школа отделяется от церкви. Преподавание религиозных вероучений во всех учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается. Граждане могут обучать и обучаться религии частным образом. Все церковные и религиозные общества подчиняются общим положениям о частных обществах и союзах. Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Всё имущество существующих в России церковных и религиозных общин объявляется народным достоянием. Здания и предметы, предназначенные специально для богослужебных целей, отдаются, по особым постановлениям местной или центральной государственной власти, в бесплатное пользование соответствующих религиозных обществ¹.

А. Логинов определяет характер декрета следующим образом: «В действительности декрет выходил за пределы соответствия демократическим нормам, ибо отделение от государства толковалось как радикальное исключение религиозных учреждений из сферы гражданско-правовых отношений. Церковные организации лишались права юридического лица, а все их имущество объявлялось «народным достоянием», т.е. фактически становилось государственной собственностью, из которой необходимые для богослужения предметы и церковные здания могли передаваться в пользование религиозных общин. В результате вместо свободы от государства религиозные объединения оказывались в полной от него зависимости»². Можно считать, что этот декрет о религии являлся последовательной политикой, поскольку большевики провозглашали себя приверженцами научного атеизма. Однако следует учитывать, что руководство православной Церкви, освобожденной от самодержавной власти после Февральской революции, сразу после Октябрьской революции сразу открыто призвало верующих и священников к борьбе «с большевистской чумой». Но первые декреты большевистской власти, такие, как декрет «О земле», декрет «О рабочем контроле» и декрет «О мире», получили огромную поддержку крестьян, рабочих и солдат.

Вероссийский Поместный Собор, открывшийся 15 августа 1917 года в Успенском соборе Московского Кремля, восстановил патриаршество. После длительного обсуждения были избраны три кандидатуры, из которых по жребию 5 ноября 1917 года патриархом стал митрополит Московский Тихон. В тот период актуальной задачей, стоящей перед православной Церковью, являлось восстановление живой связи Церкви с обществом. Ибо православная Церковь как официальная религия государства не больше вызывала вдохновения в народной духовной жизни и в глазах широких слоев русского общества, её авторитет падал. Тем не менее, в послании Поместного Собора от 11 ноября 1917 года было выражено неприятие выхода России из войны с Германией и негативное отношение к национализации земли. Это послание продемонстрировало, насколько Православная Церковь была далека от проводимой большеви-

¹ См.: Декреты Советской власти: 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. Т. 1. М.: Политиздат, 1957. С. 371—374.

² Логинов А.В. Власть и вера. М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. С. 316.

ками политики, не желавших продолжать войну и стремившихся к отмене частной собственности на землю. Более того, 19 января 1918 года патриарх Тихон в послании к архипастырям и всем верным чадам Российской Православной Церкви не только проклял Советскую власть, но и призвал к открытому сопротивлению и организации Союза духовных борцов. 27 января 1918 года Поместный Собор выпустил воззвание, где опять прозвучал призыв к сопротивлению. Объясняя анахроничность руководства православной Церкви, Л. Андреева пишет: «Открыто объявляя себя врагами Советской власти и призывая, по сути, к вооруженной борьбе, высшее руководство Православной Церкви поставило под удар весь клир, поскольку с начала Гражданской войны духовенство расстреливалось по принципу принадлежности к организации, открыто заявившей о своей борьбе с новой властью ещё в мирный период. Только поражение белых армий заставило патриарха Тихона выпустить послание от 8 октября 1919 года с призывом о невмешательстве в политическую борьбу и подчинении Советской власти»¹. В этом послании патриарх Тихон писал, что Церковь «подпала под подозрение у носителей современной власти в скрытой контрреволюции, направленной якобы к ниспровержению Советского строя»².

Но нельзя забывать, что этот исторический контекст отнюдь не оправдывает репрессивную политику большевиков и они опять подчинили религию государству. К 1917 году русская православная Церковь имела 1 025 монастырей, 54 692 церкви, 23 796 часовен и молитвенных домов. Декрет 1918 года проводился в жизнь восьмым отделом Народного комиссариата юстиции с привлечением карательных органов. Закрывались духовные школы и церкви при государственных учреждениях, конфисковывалось принадлежавшее Церкви недвижимое имущество, включая земельные участки, дома причта и благотворительные учреждения, в результате чего к 1921 году было закрыто 673 монастыря. Июльское постановление СНК 1920 года «О ликвидации мошей во всем российском масштабе» санкционировало варварские акции вскрытия мошей, хранившихся в соборах и монастырях. Декрет ВЦИК от 23 февраля 1922 года «Об изъятии церковных ценностей» дал толчок масштабной кампании по разграблению храмов и монастырей и по уничтожению духовенства. В 1922 году по обвинениям, выдвинутым в связи с конфискацией церковных ценностей, были расстреляны 2 691 священнослужитель, 1 962 монаха, 3 447 монахинь и послушниц. С мая 1922 года патриарх Тихон находился под домашним арестом в Донском монастыре, а в мае 1923 был помещен во внутреннюю тюрьму ГПУ. В июне 1923 он был освобожден из-под ареста, в печати появилось заявление, в котором он раскаивался в «антисоветских поступках». В марте 1924 Президиум ЦИК СССР постановил прекратить уголовное дело В.И. Белавина — патриарха Тихона. После смерти Тихона

¹ Андреева Л.А. Религия и власть в России. М., 2001. С. 142—143. В этом послании патриарх Тихон писал, что Церковь «подпала под подозрение у носителей современной власти в скрытой контрреволюции, направленной якобы к ниспровержению Советского СФОЯ».

² Русское православие: веки истории. М.: Политиздат 1998. С. 136.

(7 апреля 1925 года) для руководства церковью был учреждён Временный Патриарший Священный синод во главе с заместителем патриаршего местоблюстителя митрополитом Нижегородским Сергием. Под давлением обстоятельств митрополит Сергей подписал декларацию о признании большевистского режима. Право избрания патриарха возвратилось церкви лишь в 1943 году.

Религиозные преследования осложнили международную обстановку для Советской России и усилили угрозу социального взрыва внутри страны. Развернувшаяся борьба внутри Политбюро за лидерство в связи с неизлечимой болезнью Ленина также повлияла на ослабление антицерковной политики. До конца 1920-х годов острие антирелигиозных гонений было направлено главным образом на православную Церковь. Одновременно ряду религиозных течений, особенно из числа преследовавшихся при царском режиме, предоставлялись немалые льготы. Большевистская власть репрессировала ислам и буддизм подобно православию. Но власть использовала протестантов¹ для ослабления православия и поддерживала их при помощи ряда поощрительных мер. После того, как своеобразный «религиозный НЭП» закончился в конце 1920-х годов, никакие религии народов России не миновали безжалостного преследования большевистского правительства. Постановление Президиума ВЦИК от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях», знаменовавшее собой резкое ужесточение антирелигиозной политики, фактически действовало вплоть до 1990 года.

Православие в начале XX века в России было тесно связано с повседневной жизнью народа. В тот период официальная Церковь, ставшая своего рода духовной властью, начала терять авторитет у народа. Восстановив патриаршество на Поместном соборе в 1918 году, лидеры православной Церкви отрицательно отнеслись к большинству начинаний советской власти. Они призывали народ сопротивляться большевикам, стремившимся поставить под контроль все институты гражданского общества. Их неприемлимая позиция повлекла за собой жестокое преследование православной Церкви. Однако власть большевиков не смогла уничтожить православную религиозность в сердце народа. Наоборот, религиозный догмат «верховный правитель — наместник Иисуса Христа» восстановился в превращенной атеистической форме в период сталинского режима. Коммунистический вождь воспринимался как «наместник нового Христа», т.е. Ленина. И так возник лозунг «Сталин — Ленин сегодня».

После распада СССР православие, как можно увидеть, вернулось в повседневную жизнь народа. Но сегодня его статус и роль в обществе значительно изменились. По мнению ряда иностранных исследователей, традиционная религиозность у российского народа сохраняется. Но сохраняется и традиция сакрализации власти. Например, российский народ, как кажется, предпочитает волю президента (как правителя страны) демократической системе в отличие от большинства других европейских народов.

¹ В тот период в России активно действовали баптисты, евангельские христиане, адвентисты и др.

РАЗДЕЛ IV

АСПЕКТЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

*В. В. Барашков,
кафедра философии религии и религиоведения*

Рассмотрение проблемы существования монотеизма в первобытных обществах в контексте антропологии религии Пауля Рэдина

Пауль Рэдин (1883—1959) — выдающийся американский этнограф и этнолог, творчество которого мы рассматривали в нескольких статьях. Здесь мы, изложив его общерелигиоведческие представления, рассмотрим применение этих принципов к решению проблемы так называемого «прамонотеизма».

В анализе религии народов, не имеющих письменности, П. Рэдин всегда ставил своей целью рассмотреть различную степень, в которой индивиды обладали религиозным опытом, а также роль социально-экономических сил, придающих религии определенную форму. В связи с тем, что П. Рэдин определял религию как «специфическое ощущение и некоторые специфические действия, обычаи, верования и концепции, связанные с этим ощущением»¹, он разделял несколько типов людей по различной степени развития у них религиозного чувства. Это — истинно-религиозные люди, индифферентно-религиозные и время от времени религиозные люди. Причем особенно точно можно и нужно проводить различия между первым типом и остальными двумя. П. Рэдин также проводит в своих работах более общую типологию, на основе различения «темпераментов» у людей. Так, он выделял «мыслителей» («философов») и «практичных людей» («людей действия»). Если рассматривать их отношение к религии, эту типологию можно наложить на первую, и тогда получается, что мыслители являются также и истинно религиозными людьми, а практически-ориентированные люди — индифферентно или время от времени религиозными. Конечно, это несколько идеальная схема, но она не мешает П. Рэдину опираться прежде всего на факты полевых исследований, и уже затем теоретически осмыслять полученный материал.

В интеллектуальной атмосфере первой половины XX века (в то время, когда жил и творил П. Рэдин) одной из наиболее актуальных проблем

¹ Radin Paul // Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. The Hague-Paris, 1973. Vol. 1. P. 568.

культурной антропологии была проблема возможности существования первобытного монотеизма. Эту теорию выдвинул Э. Лэнг в своей работе «Становление религии» (1898). Затем эта теория получила развитие в трудах и исследованиях под руководством крупного этнографа и лингвиста, католического священника В. Шмидта, который, в конечном итоге, выпустил 12-томное сочинение «Происхождение идеи Бога» (1912—1955), где свел воедино подтверждающие, по его мнению, эту теорию факты. Теория «прамонотеизма» — это утверждение монотеизма (то есть веры в Верховного Бога-(Отца), наделенного качествами всеведения, всемогущества, справедливости, всеблагости) в качестве первоначальной формы всех религий. В дальнейшей истории религий эта первоначальная вера начала «замутняться» и осталась лишь частично у народов, сохранивших родоплеменной уклад. Вот почему, в частности, верховному богу у таких народов не полагается особого богослужения, и его вспоминают только в периоды всеобщих бедствий.

В начале XX века этнология еще только становилась в качестве самостоятельной дисциплины. Во многом она еще опиралась на наблюдения миссионеров или путешественников. Только постепенно и лишь некоторыми учеными проводились полевые исследования, опирающиеся на комплекс научных принципов. Но всё же в XX веке многие этнографы стали верифицировать материалы различных полевых исследований, прежде всего, на основе положения, что интересующий этнографа вопрос (а тем более, ожидаемый ответ на него) значительно влияет на результат наблюдений, а также требования учитывать характеристики конкретной личности, дающей ответы на вопросы европейцев, чтобы результаты опроса нескольких человек не переносились на все племя. Эти и многие другие принципы научного подхода в культурной антропологии были установлены в теоретических работах по истории этнологии как науки, в частности, в трудах Пауля Рэдина.

Перейдем к рассмотрению проблемы «первобытного монотеизма», как ее исследовал П. Рэдин. Основными источниками будут его фундаментальные труды «Первобытный человек как философ» (1927)¹ и «Первобытная религия» (1937)².

П. Рэдин отмечает тот факт, что обычно под монотеизмом подразумевается вера иудаизма, христианства, ислама. Многими исследователями монотеизм принято рассматривать высшим выражением религии вообще, так же как и религию понимать через цепочку фаз, поочередно ее выражающих, — эволюцию, приходящую в итоге к вере в единого бога, наделенного высшими этическими атрибутами. Однако основания для такой эволюции (мыслимой, как прогресс в сфере *интеллекта* и в сфере

¹ Radin P. Primitive Man as Philosopher. Chapter XVIII. Monotheistic tendencies. N.Y., 2002.

² Radin P. Primitive religion. Its nature and origin. N.Y.; Dover, 1957. P. 322. Также рекомендуем читать по этой теме следующую статью, рассмотрению которой стоит посвятить более подробное исследование: Bidney David. Paul Radin and the problem of primitive monotheism // Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin / ed. by Stanley Diamond. N.Y., 1960. P. 363—379.

морали) — в большей степени нерелигиозны¹. Как отмечает П. Рэдин, признание монотеизма в первобытных обществах было бы равносильно отрицанию всей эволюционной схемы развития религии, на что многие не были способны. П. Рэдин также утверждает, что после исследований профессиональных этнологов «то, что многие первобытные люди имели веру в верховного творца, никем сейчас серьезно не отрицается»². П. Рэдин выделяет две группы, на которые можно подразделить божествотворцов. Это тип верховного божества, благого и этического, почти не имеющего интереса к миру, после того, как его создал, и тип демиурга (*transformer*)³, основателя сегодняшнего порядка вещей, крайне неэтичного, только отчасти благого, прямо вмешивающегося в дела мира. Эти две фигуры постоянно находятся в конфликте. Поэтому все, что называется «загрязнением» и «дегенерацией» (сторонниками первоначального монотеизма), на самом деле является проекцией образа демиурга на образ верховного творца и наоборот⁴. Таким образом, там, где вера в верховного бога преобладает, он должен быть в большей степени очищен от неморального характера и облечен атрибутами решительного и великодушного творца⁵.

Такое верховное существо, как говорил уже Э. Лэнг, наделяется двумя этическими атрибутами — правдивостью и нравственной чистотой. Другие же атрибуты (такие, как всемогущество, вездесущие, бессмертие и всеведение), как утверждает П. Рэдин, принадлежат не ему одному, но и другим сверхъестественным существам, а также — иногда — и людям. Одна черта приписывается только высшему существу в простейших культурах, а именно — неизменная доброта и справедливость⁶. В зависимости от степени удаления такого существа от людей, он все менее интересен обычному человеку, которому естественнее общаться с богами, помогающими в повседневных нуждах. Высшее существо, таким образом, развивается в то, что описано как «пассивное (праздное) божество» (*deus otiosus* — „an otiose deity”)⁷.

П. Рэдин своей антропологией религии утверждает, что первобытные люди настолько же логичны, как и современные люди, и обладают, возможно, даже более верным чувством реальности*. Говоря о различии людей по их религиозности, он пишет: «Языческие политеистические религии изобилуют примерами людей — поэтами, философами, жрецами, — которые дали выражение определенно монотеистическим верова-

¹ Radin P. Primitive Man as Philosopher. P. 344.

² Ibid. P. 346.

³ «Transformer» — преобразователь (по смыслу, соотношению с прежним типом (*Deus otiosus* — бог удалившийся, покоящийся), *transformer* — активный бог-преобразователь; в философской традиции со времен Платона — демиург).

⁴ Radin P. Primitive Man as Philosopher. P. 347.

⁵ Ibid. P. 348.

⁶ Radin P. Primitive Religion. P. 259.

⁷ Radin P. Primitive Man as Philosopher. P. 354.

⁸ Ibid. P. 364.

ниям. Характеристикой таких индивидов, я утверждаю, всегда было описывать мир как единое целое, всегда постулировать некоторую первую причину. В их случае не было необходимости эволюции от анимизма к монотеизму»¹. Однако большинство людей, по мнению Рэдина, обладало иным темпераментом, для них мир никогда не представлялся единым целым, и они не проявляли какого-либо любопытства к его происхождению. Рэдин справедливо полагал, что характеристики верховных божеств отражают определенный тип человеческого темперамента, примеры чего, как мы знаем, действительно существуют в каждой социальной группе. «Все монотеисты, — писал он, — по моему убеждению, произошли из слоев выдающихся религиозных индивидов. Эта формула точна, благодаря тем специфически религиозным людям, которым случилось быть в то же самое время мыслителями»². Согласно Рэдину, если люди другого темперамента примут такого верховного бога, то он немедленно уравнивается с более конкретными божествами (которые входят в прямые отношения с человеком), и в результате произойдет «загрязнение». Вот почему и возникает определенный тип творца, где отчетливо выражена примесь атрибутов, принадлежащих культурному герою, демиургу, о чем говорилось выше. П. Рэдин выдвигает следующую гипотезу, дающую, по его мнению, удовлетворительное объяснение существованию монотеизма среди первобытных людей: «Монотеизм тогда должен быть рассмотрен как фундаментально интеллектуально-религиозное выражение очень специфического типа темперамента и эмоции»³. Отсюда такие весьма абстрактные черты верховного бога, как недоступность, неопределимость его очертания, отсутствие функций. Он обладает качествами лишь в той мере, в какой ими его наделили реалисты (люди действия). А когда он ими понимается как творец других богов, это является монолатрией (разновидностью политеизма). Все это не умаляет возможности того, что вера первобытного человека различна, в частности, может быть «эксплицитным монотеизмом».

П. Рэдин рассматривает теорию доктора С. Буханана Грея, который выделял три стадии в развитии еврейского монотеизма и принимал возможность существования индивидуальных монотеистов (о которых ничего не известно) среди евреев и до периода, когда монотеизм стал достоянием более широких слоев народа⁴. Однако большинством этнологов монотеизм рассматривается как последняя фаза долгого и последовательного развития. П. Рэдин склоняется к предположению, что «ограниченное число эксплицитных монотеистов можно найти в каждом примитивном племени, где вообще развивалось понятие верховного творца. Тогда мы можем предположить, что они существовали и в Израиле, в то время как большинство евреев были монолатристами»⁵. Как мы видим, П. Рэ-

¹ Radin P. Primitive Man as Philosopher. P. 365—366.

² Ibid. P. 366.

³ Ibid. P. 367.

⁴ Ibid. P. 368—370.

⁵ Ibid. P. 371—372.

дин говорит о небольшом числе эксплицитных монотеистов. В работе «Первобытная религия» он скажет о том, что монотеизм в первобытном обществе — это, прежде всего, философия его создателей и поскольку верховному богу нет официального поклонения — то такой «монотеизм» тогда не является религией, монотеизмом в общепринятом смысле слова. «Монотеизм в строго религиозном контексте, — пишет Рэдин, — предполагает, что это официальная вера целого сообщества, что никогда не было найдено у первобытных людей»¹). В связи с этим исследователь П. Рэдина Дэвид Бидни не соглашается с ним и говорит о том, что «даже если такое служение Богу будет ограничено более или менее группами жрецов, оно все еще является религией в полном смысле слова»². Однако уточнение П. Рэдина важно, чтобы продолжать дискутировать в научных рамках.

П. Рэдина очень интересует в связи с этим вопрос о причинах повышения роли монотеизма в истории религий. Вначале он отмечает, что в действительности происхождение великих монотеистических религий до сих пор внятно не объяснено, но «факторы, ведущие к триумфу монотеизма явно индивидуальной, исторической и психологической природы». И далее: «Я склоняюсь к предположению, что распространение монотеизма гораздо более определенно рефлексия определенных фактов общего социологического порядка, чем до сих пор считалось. Это не было триумфом унифицирующего, абстрактного принципа... В монотеизме должна быть какая-то едва различимая привлекательность... где бы не появился монотеизм, он нигде не затмевался всецело другими религиями»³. Вопреки эволюционистам, П. Рэдин утверждает, что «определенные идеи и определенные понятия являются настолько первичными (ultimate) для человека как социального существа, как специфические физиологические реакции — для него как биологического организма»⁴. Таким образом, по П. Рэдину, монотеизм в первобытных обществах базируется «исключительно на существовании определенного вида темперамента». Это результат функционирования неотъемлемого типа мысли и эмоций — какой тип и получил большее или меньшее распространение среди многих первобытных племен»⁵.

В трудах этнологов-прамонотеистов П. Рэдин находит много примеров влияния христианства на выводы из конкретных данных. Однако он отмечает, что хотя последователь В. Шмидта — М. Гузинде и работал в племени Зелкнам с одним человеком — священником, его описания дают вполне достоверное свидетельство о существовании в первобытных обществах веры в существо, которое обладает многими чертами верховного божества великих религий Западной Европы, как демонстрирует и роль жрецов-мыслителей в развитии идеи монотеизма. Здесь П. Рэдин использует свой основной метод, говорящий о том, что «верования и идеи могут

¹ Radin P. Primitive Religion. P. 259—260.

² Sidney David. Paul Radin and the problem of primitive monotheism // Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin / ed. by Stanley Diamond. N.Y., 1960. P. 370.

³ Radin R Primitive Man as Philosopher. P. 372.

⁴ Ibid. P. 373.

⁵ Ibid. P. 374.

быть поняты только тогда, когда мы знаем, что за люди их разделяют». Он находит, что верование в верховное существо среди многих племен, не основывающих свою экономику на сельском хозяйстве, является построением знахарей и мыслителей и вначале редко, а затем только частично, находит свое выражение в обществе в целом¹. В племенах охотничьих или обладающих сельским хозяйством фигура верховного божества принимает характеристики построений жрецов, наделяется отличительными признаками привилегированной группы. Как утверждает П. Рэдин, наиболее типичные примеры веры аборигенов в верховное божество находятся среди простейших и среди наиболее сложных ранних цивилизаций². Среди первых обществ не распространены мифы о творении, верховному существу не приписывается сотворение мира, ему не адресуются молитвы. В связи с тем, что в таких обществах с этим богом не связано никаких ритуалов, как и рассматривается он не в прямом отношении к миру, П. Рэдин говорит, что мы имеем здесь дело только с философским понятием, а не с религией³. Совершенно очищенное понятие высшего божества, то есть монотеизм в собственном смысле слова, мы находим только в немногих племенах, где он стал особым верованием жреческой группы в обществе, разделенном на классы⁴. Философские идеи священника-мыслителя могут носить большую степень абстракции, такую, что в них можно обнаружить черты концепций более поздних религий. Например, идея творения *ex nihilo* присуща племени Уитото (Колумбия, Южная Америка), а в племени Маори (Полинезия) присутствует представление о творении, которое можно назвать творением *ex nihilissimo*⁵. П. Рэдин объясняет возникновение таких сложных концепций той социальной и экономической структурой обществ, в которых они были созданы (например, в Полинезии и у племен Западной Африки). Всё же, когда абстрактному высшему божеству начинают осуществлять поклонение более широкие массы, оно по многим показателям трансформируется в одного из божеств политестического пантеона. Так происходит, потому что «нет необходимости такого понятия [понятия высшего божества]. Ничего в социальной, экономической и политической структуре даже самых сложных примитивных цивилизаций не зависело от него»⁶. Так что этот концепт оставался во владении немногих жрецов-мыслителей и не мог быть использован. Поэтому жрецы «смотрели с сочувственным презрением на своих соплеменников, которые, хотя и могли оживить их идеалистическое и статическое построение, но которые разрушали его абстрактные качества в этом процессе»⁷.

Таким образом, П. Рэдин, опираясь на свою концепцию антропологии религии, попытался объяснить существование монотеизма в перво-

¹ *Radin P. Primitive Religion*. P. 256.

² *Ibid.* P. 257.

³ *Ibid.* P. 258.

⁴ *Ibid.* P. 259.

⁵ См. более подробно примеры: *Radin P. Primitive Religion*. P. 264—266.

⁶ *Radin P. Primitive Religion*. P. 266.

⁷ *Ibid.* P. 267.

бытных обществах. Он сделал ценные ограничения понятию «прамотеизма». Хотя существование монотеизма возможно в любом обществе (так как нельзя сказать, что в каком-то обществе отсутствуют люди с темпераментом «мыслителя»), все же это воззрение присуще лишь небольшой группе людей отмеченного выше темперамента. Их верование, по мнению Рэдина, можно назвать даже «эксплицитным монотеизмом». Доказать существование эксплицитного монотеизма, как нам кажется, и ставит своей основной задачей П. Рэдин. При всем этом, всегда нужно иметь в виду различие между монотеизмом иудаизма, христианства, ислама как веры в исключительного бога с определенными его атрибутами (причем это воззрение в первую очередь основано на текстах Священного Писания евреев) и «первоначальным» монотеизмом. Суть остается однако одной: верование в единого бога, благого и справедливого, как и источник, — отдельные, в большой степени религиозные люди-мыслители. Однако впоследствии монотеизм так называемых трех великих религий стал официальной верой больших сообществ людей, тогда как в первобытных обществах чистый монотеизм всегда принадлежал только жрецам-мыслителям, когда же это воззрение принимала большая группа людей — таковой монотеизм (при необходимости существования противостоящего темперамента большинства людей, далекого от абстрактного мышления) превращался в монолатрию. Отдельный вопрос, являлся ли монотеизм жрецов-мыслителей религией или философской идеей. Ответ на этот вопрос зависит оттого, как понимать религию. Нам кажется, что первоначальный монотеизм стоит на грани между философией и религией, но так как религия не может не осмыслять свои принципы — а в центре всего этого стоят жрецы-философы, — то этот вопрос требует особого рассмотрения. П. Рэдин ставит и другую важную задачу — провести исследование причин того, почему монотеизм стал религией больших масс людей.

Итак, П. Рэдин выдвинул в рамках культурной антропологии научную гипотезу, объясняющую существование монотеизма в первобытных обществах, которая основана на множестве конкретных фактов и нуждается в дальнейшем исследовании с позиций философии и религиоведения.

К.В. Быченкова,
кафедра философии религии и религиоведения

Архетип безличной силы в мифологическом и религиозном сознании

Когда в эпоху Великих географических открытий христианские миссионеры ступили на землю Северной Америки, Юго-Восточной Азии, Океании, внутренних районов Африки, они с удивлением обнаружили, что у коренных обитателей этих регионов представление о Боге в привычном для нас понимании заменяет вера в некую невидимую таинственную безличную силу, присущую людям, животным, неживым предметам, наполняющую собой окружающий человека мир и обуславливающую всю его жизнь. Эскимосы называют ее *сила* (*xivua*) — словом, которое по своему звучанию случайно совпадает с русским словом «сила», малайцы — *крамат*, индокитайские племена — *денг*¹ африканские пигмеи — *мегбе*, племена Западного Судана — *ньяма*, зулусы — *умойя*. На Санта-Крузе используется слово *мачете*; в Саа, в Маланте, люди и вещи, в которых пребывает эта сверхъестественная сила, зовутся *сака*, что значит «горячий». Как отмечали американские ученые Роберт Лауи и Роберт Р. Маретт, схожие верования в безличную силу существуют у столь отдаленных друг от друга племен, как экой в Африке и крау, и ирокезы в Америке. Североамериканские индейцы ирокезы именуют ее *оренда*, сиу — *вакан* (*ваканда*), шошоны — *покнут*, тлинкиты — *йек*, хайды — *згана*, квакиутли — *науана*, черноногие — *несару*. У индейцев алгонкинов эта сила известна под именем *маниту*, что созвучно ее названию у народов Океании — меланезийцев и полинезийцев — *мана*. Именно этим термином, после выхода в свет в 1891 году книги английского этнографа и миссионера Роберта Кодрингтона «Меланезийцы», где подробно описан феномен веры в *ману* и принято по предложению Маретта обозначать безличную силу в научном обиходе. По словам Кодрингтона, *мана* — это сила (или влияние), не физическая, а сверхъ-

¹ См.: Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986. С. 75. 117, 128; Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. С. 97.

естественная, но реализуется она в физической силе или в любой форме могущества или превосходства, которыми обладает человек; она не привязана к чему-либо и может воплощаться почти во всем существующем. Обладание этой силой или возможность использовать ее — величайшее преимущество: высокое социальное положение человека, его успехи в повседневной жизни, в хозяйстве, на войне — следствие того, что он обладает большим, чем другие, количеством *мань*¹.

Эмиль Дюркгейм, описывая верования американских племен, принадлежащих к великой семье Сиу, дает такую характеристику силе *ваши*: «Это неопределенная и неопределимая сила, сила, позволяющая совершать те или иные действия; это Сила в ее абсолютном смысле, без эпитета определенности любого рода. Различные божественные силы суть лишь ее частные проявления и персонафикации; каждая из них есть сила, рассмотренная в одном из ее многочисленных аспектов»². В широком смысле слова, считает Дюркгейм, эта сила — бог, но бог безличный, безымянный: внеисторический, имманентный миру, рассеянный среди бесчисленных вещей.

Как правило, *мана* воспринимается как нечто неоднозначное, амбивалентное; ее нельзя считать только полезной или только вредной для человека. В то же время у ряда племен безличная сила воплощает в себе лишь вредоносное начало (*арункульт* у австралийского племени аранда, *оним* у папуасов Новой Гвинеи).

Именно верование в безличную силу Бронислав Малиновский и Роберт Маретт рассматривают как исторически первую форму религиозного сознания и, более того, как «минимум религии» вообще, сохраняющийся во всех более поздних религиях³. В связи с этим мне кажется, что идея безличной силы становится одним из важнейших архетипов мифологического и религиозного сознания, присутствие которого в культуре и духовности последующих тысячелетий проявляется в широком диапазоне — от уровня бытовой и обрядовой магии до уровня глубоких философских воззрений и концепций.

О присутствии этого архетипа в политеизме свидетельствует шумерское представление о *ме* — могущественной таинственной силе, управляющей миром богов и людей. Значение слова *ме* близко к значению шумерского глагола существования, в латинской транслитерации — *те* («быть»); собственно, это одно и то же слово⁴. Примечательно, что индоиранская *тауа* происходит от глагола *тан* («думать»), а вторая часть слова — *уа-*, какого бы происхождения она ни была, вызывает ассоциацию с древнеиндийским глаголом *yati* («идти»); еще немецкий лингвист

¹ См.: Codrington R. The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-lore. Oxford: Clarendon Press, 1891.

² Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. N.Y.: The Free Press, 1965. P. 221—222.

³ Веру в безличную силу обычно называют аниматизмом, поэтому «минимум религии» можно назвать также «аниматистическим минимумом», хотя, нужно заметить, многие ученые вкладывают в термин «анимизм» иной смысл.

⁴ См.: Канаева И.Т. Шумерский язык. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006.

Вильгельм фон Гумбольдт отмечал, что глагольный корень *ya-* активно используется в словообразовании. И тогда *tauya* может быть понята как некое движение мысли.

Любопытно, что многие термины, которые у различных племен обозначают безличную силу, имеют фонему *m* либо в начале слова (*малете, мана, маниту, майя, ме, мегбе*), либо в середине (*крамат, ньяма, умойа*). Алгонкинское слово *маниту* созвучно с меланезийским словом *мана*, которое в свою очередь совпадает со словом из ближневосточного текста, написанного на мандейском языке около 400 года н. э. и содержащего следующую фразу: «Я клянусь великой Маной». В этом контексте можно полагать, что термин *Mana* происходит от глагола *man* («думать»). Конечно, эти факты — не более чем простые совпадения, но они заслуживают того, чтобы упомянуть о них.

Подобно шумерскому *me*, сочетающему значения глагола и существительного, термин *tana* также может употребляться не только в качестве существительного, но и в качестве глагола. Кодрингтон указывает, что слово *tana* как глагол — это транзитивная форма глагола *tanagi*, *manahi*, *managi*, что означает «передавать ману» (to impart mana) или «влиять с помощью маны» (to influence with mana)¹. Кодрингтон пишет: «Об объекте, в котором пребывает *мана*, и духе, который естественным образом обладает *маной*, говорят, что он есть *мана*, используя это слово в качестве глагола; человек имеет *ману*, но о нем собственно нельзя сказать, что он есть *мана*»².

На мой взгляд, схожее словоупотребление встречается и у индейцев алгонкинов, что подтверждается следующим примером. По свидетельству христианского священника отца Аллуэца, в 1670 году он попал в отдаленное алгонкинское селение, в котором белые прежде никогда не бывали. Алгонкины были поражены его светлой кожей и черным одеянием и приняли его не за человека, но и не за бога, а за воплощение божественной силы *маниту*. Он был приглашен в вигвам совета, где его окружили старые индейцы. Один из старейшин приблизился к священнику с двумя горстями табака, который у индейцев используется для жертвоприношения, и с одобрения остальных обратился к нему с такими словами:

«Это очень хорошо, Черное Платье, что ты нас навестил. Яви нам свою милость. Ты есть Маниту. Мы дадим тебе табак».

Наудовесси и ирокезы уничтожают нас. Яви нам свою милость.

Мы часто болеем, наши дети умирают, мы голодаем. Яви нам свою милость. Услышь меня, о Маниту. Я дам тебе табак».

Пусть земля родит нам кукурузы, реки дадут рыбы, болезни не будут убивать нас, голод не будет мучить нас. О Маниту, мы дадим тебе табак»³.

Как и меланезийская *мана*, шумерское *me* может воплощаться в предметах, перетекать от одного обладателя к другому, сохраняя свои

¹ Codrington R. The Melanesians. P. 119.

² Ibid.

³ СпенсЛ. Мифы североамериканских индейцев. М.: Центрполиграф, 2006. С. 100—101.

магические свойства, что дает основание немецкому ученому К. Оберхуберу предполагать тотемное происхождение данного феномена; тотемизм же, по Дюркгейму, — вера не в тех или иных животных, людей и изображения, а в безмянную и безличную силу, обитающую в них, но не смешивающуюся с ними, независимую от отдельных субъектов, в которых она воплощается, предшествующую их появлению и живущую после них.

Архетипическое значение веры в безличную силу подтверждается фактором исторической преемственности. Под влиянием шумерских верований сформировалось эламское представление о присущей божествам магической силе *китен*. К.ве восходит и еще более отвлеченное аккадское представление о таблицах судеб.

Схожие воззрения и схожая их эволюция отмечаются и у индоиранских племен.

Подобно *мане*, которая является неоднозначной силой, *майя* у древних индийцев, как было показано французским ученым Л. Рену, также амбивалентна. В Ригведе о ней говорится, с одной стороны, как о «сверхъестественной мудрости» или «волшебной силе превращений», когда речь идет о богах, с другой — как о «колдовских чарах», «обмане», когда речь идет о демонах и врагах¹.

Амбивалентным является также и *хварно*, или *фарн*, — божественная сущность, приносящая богатство и власть, в иранской мифопоэтической традиции, которой, однако, не чуждо и представление о «плохом фарне». Как обладание *маной* делает человека вождем, так обладание *фарном* дарует ему верховную, царскую власть. Считают, что *хварно* выступает и как персонифицированное сакральное начало, то есть безличная сила, и как персонифицированный божественный персонаж, что также согласуется с верованиями в безличную силу, способную наполнять собой конкретных субъектов. Им могут владеть божественные персонажи и люди, для которых оно, как и *мана*, воплощается в доме, семье, здоровье, скоте. Подобно тому *кише* могут обладать города и храмы, так и особым *хварно* обладают селение, область, страна, народ. Термин *фарн* проходит примерно тот же путь семантического развития, что и *ме*. Как с *ме* связаны таблицы судеб, так и *фарн* выступает как счастье, доля, судьба. По утверждению известной английской исследовательницы зороастризма Мэри Бойс, *хварэна* (один из вариантов произношения слова *фарн*), часто ассоциируется с богиней судьбы Аши. Это имя в авестийском языке соотносится со словом *аиш* (у индоарийцев — *рта* или *арта*, у древних индийцев — *рита*), означавшим всеобщий закон, естественный порядок вещей, что перекликается с китайским Дао, которое переводится практически так же. Кстати, фонетическое сходство слов *рта* и *Дао*, в другом написании — *Тао*, возможно, также не случайно, тем более что сам Лао-цзы говорит, что *Дао* приходит в предметы туманно и неопределенно, оно глубоко и темно, но в глубине и темноте присутствует жизненная сила. Соотношение *аиш* и *хварно* чем-то напоминает соотношение Дао и дэ: *Дао* рождает вещи, а дэ вскармливает, возвращает, совершенствует их, то есть действует наподобие некоей безличной

¹ См.: Ригведа: Мандалы 1—IV. М.: Паука, 1989. С. 514.

жизненной силы. В выполненном Е.А. Торчиновым переводе Дао дэ дзин слово Дао передается как «Путь», а слово дэ — как «благая сила»¹.

Фара в значении судьбы сопоставляют с греческой богиней Тихе и с римской Фортуной. Поэтому мне кажется, что, по мере того как представление о безличной силе переходит в более развитые, структурированные системы верований, оно испытывает определенную трансформацию: сначала сила начинает восприниматься как судьба, а затем персонифицируется в женском образе. Это подтверждается, в частности, тем, что *майя* в постведийский период не только приобретает, как в вишнуизме, значение иллюзорности бытия, что, несомненно, связано с одним из отмеченных еще в Ведах ее проявлений как обмана, чар, иллюзии, но и выступает в персонифицированном виде как небесная женщина божественного происхождения, иногда отождествляемая с Дургой.

Я думаю, что факт постепенной персонификации безличной силы в женском образе подкрепляется и лингвистическими данными. Латинское слово *Fortima* имеет общий корень не только со словом *fors* «случай», но и со словами *fortitude* («сила»), *fortis* («сильный»). Имя Ева в семитских языках, означающее «жизнь», восходит к древнейшему ностратическому корню *haju* («жизненная сила»; ностратический язык — это древнейший единый язык Евразийского континента, существовавший до разделения на индоевропейскую, картвельскую, семитохамитскую, алтайскую и другие языковые семьи)².

Можно усмотреть и известную связь иранского *хварно* с индейскими представлениями о *манату*. Одно из значений *терминахварно* — «сияние», «блеск» — соотносит его с солнечным светом (родственное ему ведийское слово *свар* означает «сияние», «блеск», «солнце»; отсюда и имя бога огня в славянской мифологии — *Сварог*, и слово *харизма*, означающее, в частности, ниспосылаемую человеку свыше божественную силу). Вообще, огонь был одним из важнейших объектов поклонения у индоарийских племен. Именно из огня *хварно* вошло в мать Заратустры. Известный этнограф Льюис Спенс соотносит зарождение индейской теологии именно с солнечным светом. Отмечая, что первоначальная индейская концепция божества была такой же, как и у примитивных народов Европы и Азии, он пишет, что идея о Боге была идеей о великой могущественной силе, живущей на небе. Люди, видя, что с небесной тверди на них льется яркий свет, слепящий глаза, именно там усматривали источник этой силы³. Соотношение безличной силы и культа огня проявляется в уже упомянутом термине *сака*, то есть «горячий», означающем людей или вещи, в которых воплотилась безличная сила.

Архетип безличной силы присутствует и в концепциях религиозно-философского характера, где предметом культа, как у американского

¹ Пути обретения бессмертия: Даосизм в переводах и исследованиях Е.А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007.

² См.: *Иллич-Свищич В.М.* Опыт сравнения ностратических языков. М.: УРСС, 2003. С. 242.

³ См.: *Спенс Л.* Мифы североамериканских индейцев. М.: Центрполиграф, 2000. С. 101.

мыслителя Ралфа Эмерсона, становится не конкретное божество, а некая абстракция, общая идея, безличная имманентная божественность в самих явлениях. Подчеркивая эту особенность трансцендентального идеализма Эмерсона, Уильям Джеймс отмечал существование в Америке множества церквей без Бога, которые именуются этическими обществами и моральными союзами и в которых люди поклоняются абстрактным понятиям и общим идеям, что побуждает его расширительно толковать сам термин «божественность», понимая его как некое общее беспредметное качество¹.

На проявляющуюся у американцев в большей степени, чем у их английских предков, склонность к общим идеям указывал и французский мыслитель Алексис де Токвиль, уточняя, что она реализуется главным образом в пантеизме².

На мой взгляд, пантеизм в рудиментарном виде содержит аниматистический минимум, что, по сути дела, констатировал Дюркгейм. Растворение Бога в мире напоминает растворение безличной силы в предметах и явлениях. Токвиль объясняет это тем, что уравнивание условий существования побуждает людей размышлять не об отдельных фактах, а обо всей их совокупности, сводя множество последствий к одной причине. Люди демократической эпохи непрерывно изобретают абстрактные слова и персонифицируют значения абстракций, заставляя их действовать наподобие реальных личностей. Для них вполне закономерной будет, по мнению Токвиля, к примеру, такая фраза: «Естественный ход вещей требует, чтобы миром правила одаренность»³.

Конечно, нельзя исключать и того, что эта увлеченность общими идеями отчасти объясняется и контактами новых и коренных американцев. С одной стороны, христианские проповедники, стремясь приспособить местные верования к своим представлениям о религии, превратили безличную силу *оренда* или *ваканда* в персонифицированный образ Великого Духа, с другой — американские колонисты, соприкасаясь с индейской культурой по мере своего продвижения на Запад, не могли не воспринять в той или иной степени свойственные коренным обитателям Америки верования.

Более значимую роль, однако, сыграл здесь архетип безличной силы в его общерелигиозном смысле. Первопричину кланового тотемизма, в основе которого, по утверждению Дюркгейма, лежит вера в безличную силу, Раймон Арон усматривает в признании священного, каковым «оказывается сила, заимствованная у самого коллектива, превосходящая всех индивидов»⁴. Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что, превратившись в архетип, представление о безличной силе начинает оказывать обратное действие. Объектом поклонения в известном смысле становится само общество; социальность, в которой усматривается рассеянная, разлитая безличная и анонимная сила, отождествляемая с божественностью.

¹ См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1990.

² См.: Токвиль А. де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 327—334.

³ Там же. С. 356.

⁴ Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М.: Прогресс, 1993. С. 349.

Возможно, именно свойственная американцам склонность к общим идеям и абстрактным понятиям и привела режиссера Джорджа Лукаса к знаменитой идее Силы (Force), воплощенной в его сериале «Звездные войны».

Сила рассматривается здесь как метафизическое, связующее и всепроникающее начало, являющееся основополагающим для монашеских орденов джедаев и ситхов. И джедаи, и ситхи используют Силу для того, чтобы обрести могущество и власть. Магистр джедаев Оби-Ван Киноби характеризует ее следующим образом: «Сила — то, что дает джедаю его могущество. Это энергетическое поле, созданное всеми живыми существами. Она окружает нас, проникает в нас и связывает галактику воедино». Однако ни среди персонажей «Звездных войн», ни среди поклонников сериала все же нет единого мнения о том, что такое Сила. Одни из них видят в Силе некую нематериальную разумную сущность, тогда как другие воспринимают ее как нечто такое, чем можно управлять и что можно использовать, подобно обычному инструменту.

Представление о Силе в том виде, в каком оно сформировано в сериале, часто соотносят с принципами реальных мировых религий, таких как японская религия *синто* (это слово обозначает «путь богов»), буддизм, даосизм, индуизм, зороастризм, кельтские друидические верования. Понятие Силы сопоставляют с понятием *Дао* (Путь), усматривают сходство Силы с китайскими понятиями *цигун*, или *ци*, а в разделении Силы на светлую и темную стороны видят отражение дихотомии *Инь нЯн* восточной философии (отмечая при этом некоторую неточность подобного сопоставления, поскольку джедаи считают темную сторону воплощением зла, что переводит понятие о моральной двойственности Силы в иную плоскость, чем в восточных учениях). Полагают, что концепция Силы многое заимствует у индийских верований с их представлениями об объединяющей энергии Брахмана, которая интегрирует мироздание и может использоваться как во благо, так и во вред кому-либо. Утверждают, что существующая в зороастризме оппозиция Ахура Мазды и Ангро-Майнью почти идентична оппозиции светлой и темной сторон Силы. Иногда представление о Силе рассматривают в более общем виде — как синтез различных религиозных и философских идей, как метафорическое выражение духовности как таковой.

Удивительно, однако, что в перечне тех многочисленных верований, с которыми соотносят феномен Силы, понятие безличной силы, *маны*, вообще не упоминается.

На мой взгляд, именно с *маной* Сила имеет куда больше общих черт, чем с какими-либо другими феноменами, перечисленными выше. Достаточно просто сравнить то, что говорится *омане*, с тем, что известно о Силе, чтобы убедиться в этом, хотя и нет никаких данных о том, был ли Лукас вообще знаком с концепцией *маны*. Определение Силы, которое дает в фильме Оби-Ван Киноби, в значительной степени сходно с описанием *маны*, которое составлено Робертом Кодрингтоном. Как и *мана*, Сила способна производить действия, выходящие за пределы обычных человеческих способностей, она присутствует в самой атмосфере жизни, приходит к людям и к вещам и покидает их, как бы протекая через них.

Сила амбивалентна, в ней выделяют светлую сторону (light side), выражающуюся в стремлении к благу, доброй воле и целебных свойствах, и темную сторону (dark side), порождающую недоброжелательность, ненависть, агрессию. Наряду с этими двумя сторонами, в Силе усматривают еще два аспекта — Объединяющую Силу (Unifying Force), интегрирующую пространство и время, и Жизненную Силу (Living Force), проявляющую себя в энергии живых существ, что, безусловно, напоминает сочетание естественного порядка и безличной силы, Пути и Благой силы, которое является характерным для многих религий и представлено, как мы уже видели, в соотношении понятий *аша* и *хварно* или *Дао* и *дэ*.

Важнейшим свойством безличной силы, приобретающим архетипическое значение, становится ее *разнитость* в мире, *текучесть*, или, если можно так выразиться, *ликвидность* (от англ. *liquid* — «жидкость»), что позволяет ассоциировать ее с водной стихией. Любопытно, что английское слово *force* означает не только силу, но и водопад, каскад воды. Возможно, не случайно понятие *лины* возникло у островных народов, живших в окружении океанских вод. У шумеров *ме* пребывает в подземном океане пресных вод Абзу — потаенном месте, куда не могут заглянуть даже боги. Только богине Инанне удается похитить *ме* у хозяина Абзу бога мудрости Энки. Одним из основных объектов поклонения у древних индоиранцев, наряду с огнем, была вода. В «Авесте» в ряде случаев говорится о *хварно*, скрытом в глубине вод. А в Дао дэ цзин сказано, что «высшее добро подобно воде... она [вода] похожа на Дао» (параграф 8). С Океаном, у которого много имен в зависимости оттого, какие берега он омывает, Эмерсон сравнивает единый Дух, порождающий все в мире и приобретающий в разных своих проявлениях имена Любви, Правды или Добра. «Если человек отходит от этих берегов, он лишает себя мощи и поддержки, — говорил Эмерсон. — Его духовное бытие суживается... для него становится все менее и менее доступным общение с Высшим...»¹ Здесь, кстати, возникает еще одна параллель с авестийской религией. Уже упомянутое мною понятие *аша*, или *пта* (*puta*), многозначно: применительно к миру вещей это порядок, а в этическом смысле — истина, справедливость, праведность. И, наконец, как говорит в «Звездных войнах» Люк Скайуокер: «Сила — река, из которой многие могут испить, и обучение джедая — не единственная чаша, которая может вместить ее».

Итак, основными свойствами безличной силы являются сакральность, имперсональность, ликвидность, амбивалентность. Любопытно, что, если сложить начальные буквы этих слов, получится слово «сила».

Приведенные факты свидетельствуют о том, что древнейшие верования в безличную силу сохраняют свое присутствие в более поздних религиях в качестве архетипа, определяющего многие важные составляющие мифологического и религиозного сознания и даже общественного сознания в целом.

Знаменитая фраза из «Звездных войн» «May the Force be with you» («Да пребудет с тобой Сила») — не только квинтэссенция религии джедаев, но и апофеоз архетипического бытия идеи безличной силы в современном мире.

¹ Цит. по: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1990. С. 36.

*О.К. Горева,
кафедра философии религии и религиоведения*

Понимание религии Фридрихом Ницше в ранний период его творчества (до 1881 года)

В России, как и во всем мире, наблюдается непреходящий интерес к творческому наследию Фридриха Ницше. Его произведения читают люди, далекие от философии, в то время как философы продолжают изучать, анализировать и интерпретировать их. Этот феномен сам по себе может быть объектом анализа со стороны исследователей, но мы сосредоточимся на другом аспекте, связанном с наследием Ницше. В данной статье рассматриваются взгляды Фридриха Ницше на религию в ранний период его творчества, который мы ограничим 1881 годом, — временем публикации его книги «Утренняя заря». Размышления о религии составляют важную часть в работах Ницше, они тесно связаны с ключевыми положениями его философии. Ницше возвращался к вопросам о становлении религии, о христианской морали, о личности Христа на протяжении всей своей сознательной жизни. Показательно уже то, что, находясь в состоянии помешательства, Ницше подписывал свои письма поочередно то как «Дионис», то как «Распятый». Религиозная символика и религиозная проблематика всегда являлись предметом его рефлексии, но отношение к ним менялось в течение его жизни. В этой связи формирование взглядов Ницше на религию представляет значительный интерес, тем более, что этот вопрос исследован ницшеведами явно недостаточно. Здесь большое значение имеют его письма и черновики¹, поскольку зачастую именно они могут помочь увидеть, как развивалась та или иная мысль немецкого философа.

Первой собственно философской работой Ницше было произведение «Рождение трагедии из духа музыки», опубликованное в 1872 году. Но уже намного раньше, в 1862 году, в двадцать один год, Ницше в своих письмах

¹ В первую очередь мы опираемся на опубликованный сборник: *Ницше Ф. Письма / сост. пер. с нем. Й.А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2007*, а также на продолжающийся перевод академического собрания сочинений Ницше под редакцией Колли и Монтинари, который также осуществляет издательство «Культурная революция».

обращается к проблемам религии. Находясь под большим впечатлением от книги Людвиг Фейербаха «Сущность христианства», он описывает феномен религии как неразрывно связанный с пониманием человеческой природы. Религию Ницше понимает как творение человечества, объективацию человеческой сущности, которая неразрывно связана с родовым началом в человеке. Уже тогда он начинает критику христианской морали, которая, по его мнению, пессимистична в своей основе. «Лишь христианское мировоззрение смогло внести такую мировую скорбь..., неверие в собственные силы»¹. Ницше разделяет мысль Фейербаха (которую тот, в свою очередь, заимствует у Гегеля²) о том, что религия есть «дело сердца, ... в основных постулатах христианства высказаны лишь главные истины человеческого сердца»³. Следовательно, христианство, как и другие религии, не является обманом правителей или людским заблуждением. Религия — это выражение внутренних переживаний, интуиции, эмоций человека. Ницше подчеркивает значение символов в религии: «Высшее всегда служит лишь символом еще более высокого». В более поздних работах он будет возвращаться к мысли о том, что роль великих религиозных деятелей состоит в том, чтобы дать символическую форму содержанию внутреннего опыта, опыта сердца⁴. В юности Ницше верит, что истинное христианство может сочетаться с принятием на себя ответственности за свой жизненный путь, с благородством; что христианство требует душевых сил и мужества*. Каждое убеждение должно влиять на действия, иначе оно ничего не стоит — такова максима, которой немецкий философ оставался верен всю жизнь.

Через три года в письме к сестре он подчеркивает: «Одна лишь вера дает благословение, а не та объективность, которая лежит за ней»⁶. Неважно, кто или что является предметом веры, Иисус или Магомет, но «всякая подлинная вера и так безошибочна»⁷. Ницше предвосхищает психологов религии, которые потом будут говорить об универсальности психологических переживаний, стоящих за религиозным опытом. Но вера безошибочна только для того, кому она дает ощущение причастности к Абсолюту. Ницше признает важность и неопровержимость чувства веры, но отмечает, что вера как таковая оказывается противоположной истине, так как вера есть стремление «к душевному покою и счастью», а «подлинному исследователю должен быть прямо-таки безразличен результат его исследования»⁸. И далее он подчеркивает, что христианство удовлетворяет человеческую «потребность в избавлении». Оно необходимо боль-

¹ Там же.

² Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 55.

³ Ницше Ф. Письма. М., 2007. С. 23.

⁴ Ницше Ф. Антихрист// Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Сборник произведений. М.; СПб., 2005. С. 905, 907.

⁵ Ницше Ф. Письма. М., 2007. С. 36.

⁶ Там же. С. 30.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

шинству людей, ведь они нуждаются в утешении. Но Ницше не мыслит человека как религиозного по природе, — тут же он замечает, что не все люди таковы, ведь есть и те, кому чужда такая потребность.

Следует отметить, что до определенного момента Ницше работает в рамках филологии, а не философии. В его черновиках до 1873 года можно проследить путь формирования основных идей работы «Рождения трагедии», но в них почти не поднимается проблема религии. В этот период Ницше зачастую отождествляет религию и искусство. Появляется мысль, которая в полную силу будет раскрыта в поздних работах Ницше: конец религии наступает тогда, когда «исчезают национальные боги»¹, а значит, религия есть творение прежде всего национального духа. Характерной чертой религии является тенденция к антропоморфизации мира².

В сочинении «О дионисийском мировоззрении» (1870), позже переработанном в «Рождение трагедии из духа музыки», он противопоставляет досократовскую культуру Древней Греции (культура дионисийская, титаническая) после-сократовской, аполлонической. Интересно, что Ницше также противопоставляет арийский мир миру семитическому, причем в основу противопоставления кладет те их мифы, которые он полагает ключевыми: для арийского мира это миф о Прометее, а для семитического — миф о грехопадении. В мифе о Прометее проявлено стремление человечества к самосовершенствованию; Прометей движим благородными побуждениями, его поступок греховен по отношению к миру богов-олимпийцев, но Прометей сознательно идет на грех, он активен в своем выборе. Характерно, что благо для человека в глазах богов выглядит преступлением. Бытие не цельно, а существует во «взаимном проникновении двух миров, например, божественного и человеческого, из коих каждый как индивид прав, но, будучи отдельным и рядом с каким-либо другим, неизбежно должен нести страдание за свою индивидуацию»³. Все лучшее, что может быть доступно для человека, будет оскорблением богов, и это суть трагедии мира, основа пессимизма и в то же время оправдание зла, — оно относительно по своей природе. Зло таково только для богов, это и вина человека перед богами, и причина страдания человека. Вспоминает Ницше здесь миф о младенце Дионисе-Загрее, ребенке Зевса и Персефоны, который был разорван титанами. Загрей для Ницше означает тот самый процесс индивидуации⁴. Трагедия лежит в основе греческого мировоззрения, которое Ницше считает наиболее гармоничным. Но, по словам А.Л. Доброхотова, «перед нами не изучение трагедии, а сознательная постановка трагедии, для которой, как мы теперь знаем, не нашлось другой сцены, кроме собственной жизни Ницше»⁵.

¹ Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 7. М., 2007. С. 95.

² Там же. С. 412–413, 423.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Сборник произведений. М.; СПб., 2005. С. 64.

⁴ Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 7. М., 2007. С. 141–142.

⁵ Доброхотов А.Л. Идеиные контексты «Рождения трагедии» // Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. С. 312.

Ницше показывает, что семитический миф о грехопадении являет собой резкий контраст с арийским, в нем страдание и зло в мире вызваны любовью к одной женщине. Ее грех не обладает активностью и созидательной силой; аффекты, под влиянием которых он совершается, — «лживость притворства, склонность к соблазну, похотливость»¹. В мифе о грехопадении человек отпадает от Бога не благодаря своему волеию, а почти случайно, по ошибке. И он стремится избавиться себя от ответственности за поступок. В обоих случаях, по Ницше, мы имеем дело с признанием принципиальной раздвоенности человеческого существования, но если в мифе о Прометее человек смотрит на богов прямо и гордо, не сдаваясь и имея мужество страдать, то в мифе о грехопадении подчеркивается слабость и безволие человека. И в основе христианской религии лежит миф о грехопадении. Как напишет Ницше в 1888 году, «христианство — переоценка всех арийских ценностей,... общее восстание всего попираемого, отверженного, неудавшегося, пострадавшего против „расы“, — бессмертная месть чандалы»².

Миф в этот период осознается Ницше как ядро религии, то, благодаря чему она жива. Как только под влиянием рассудочных и упорядоченных догматов миф превращается в набор исторических фактов, религия отмирает³. Для того времени придавать столь важное значение мифу — скорее исключение, чем правило. В своих черновиках Ницше набрасывает картину эволюции мифа: арийский миф, бывший изначально мужским, превращается «в бабью сказку», то есть в своей основе фольклор любого народа имеет религиозные корни, но с течением времени теряет сакральный смысл.

В период с 1872 по 1876 год, когда Фридрих Ницше пишет свои «Несвоевременные размышления», уже формируются основные положения его философии, в том числе и философии религии. Но большинство сведений по этой теме мы находим не в самих «Несвоевременных размышлениях», а в черновиках этого времени. Из содержания этих черновиков можно установить, что понимание религии Ницше связано с его представлениями о человеке. Ницше утверждает, что в самой природе человека заложена предрасположенность к раздвоению мира на худший и лучший, на «наш» мир и мир сверхчувственный. Это объясняется тем, что человек, обладая разумом, стремящимся к истине, одновременно несет в себе начало аффективное. «Мы существа алогичные, а потому также и несправедливые, и мы способны это понять!»⁴ В этом восклицании отражено изначальное (по Ницше) противоречие между разумом и эмоциями. Разум человека пытается найти внешнее объяснение или соответствие своей внутренней природе, и поэтому уже на ранних стадиях развития

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии // Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Собрание произведений. М.; СПб. С. 64.

² Ницше Ф. Сумерки идолов // Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Сборник произведений. М.; СПб., 2005. С. 839.

³ Ницше Ф. Рождение трагедии // Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Сборник произведений. М.; СПб., 2005. С. 67.

⁴ Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 2007. С. 206.

общества появляется идея о существовании двух миров. Ницше обозначает еще одну возможную причину деления мира на две части — это сны. Объяснение феномена сна, которое дает Ницше¹, физиологично: тело во время сна находится не в покое, а наоборот, пребывает в состоянии возбуждения. Образы, которые содержатся в наших снах, — это мнимые причины, которыми разум пытается объяснить подобное состояние организма. Все сновидения имеют непосредственную связь с процессами организма. Но человек воспринимает сны как происходящие в настоящем времени и не может увидеть причину их возникновения в прошлом. Ницше по аналогии с этим рассматривает и мышление первобытного человека, который, по его мнению, истолковывает событие незамедлительно, опираясь на свой предыдущий опыт, но не осознавая этого. Таким образом, сон является причиной как веры в иной мир, так и иллюстрацией определенного типа мышления — некритического.

Ницше замечает, что каждая религия (и любое мировоззрение) имеет в своей основе «физическое допущение»²: человек определенным образом мыслит себя, и это определяет то, каким ему видится мир. Ницше показывает это на двух характерных примерах: в христианстве исходной установкой является дихотомия души и тела, от которой и происходит ненависть к жизни, стремление подавить все жизнелюбивые человеческие качества. Человек находит в себе внутреннего врага и испытывает удовольствие от победы над ним, от подавления собственных же желаний. Ницше с отвращением пишет о самоистязаниях аскетов: им не достает античного чувства меры, они возненавидели свою природу для того, чтобы обожествить свою душу. У греков же «мировоззрение характеризуется вещевизмом и телесностью»³, соответственно, психологические процессы понимаются как подвластные некоторой физической сущности. Этот способ преодоления раздвоенности внутреннего мира человека оказывается более благоприятным, позволяющим выстраивать особое гармоничное представление о богах: они тоже оказываются подвластны единому миропорядку, судьбе, мойрам (как известно, в греческой религии боги очень похожи на людей и отличаются только тем, о чем люди могут лишь мечтать, — бессмертием). Грекам присуще представление о гармонии, поэтому их боги — «самые удачные экземпляры собственной касты»⁴.

Религия понимается Фридрихом Ницше очень широко. Он считает, что вера в бога есть момент вторичный и не является сущностью религии⁵. Центральной функцией религии Ницше считает мировоззренческую. Религия «полагает ценности», задает границы, создает иерархию — вот в

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Сборник произведений. М.; СПб., 2005. С. 203—204.

² Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 2007. С. 120.

³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963. С. 36.

⁴ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Сборник произведений. М.: СПб., 2005. С. 156.

⁵ Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 2007. С. 39.

чем ее основная роль и задача. Религия — это точка зрения, согласно которой человек оценивает себя, других, весь мир. «То, чем человек живет и что он переживает, он должен себе на основании чего-то истолковать, а тем самым и оценить. Сила религий в том, что они служат мерилami ценностей, масштабами»¹. Религии отличаются друг от друга представлениями о сверхъестественных силах, обрядами, но в итоге главной их задачей становится выстраивание иерархии ценностей.

Ницше рассматривает религию преимущественно как психологический феномен, а не как социальное явление. «Игрой аффектов можно объяснить все проявления жизни. ...Жизнь сама есть то великое, что не совершается без страсти»². Он настаивает на том, что происхождение религий обусловлено определенными качествами, свойственными человеческой природе. Главная причина возникновения религии — страх перед необъяснимым³, прежде всего — «страх перед умиранием, т.е. неизведанной и, возможно, преувеличенной воображением болью, далее — перед потерями, которые вызываются умиранием»⁴. Человеку более спокойно верить в существование жизни после смерти, чем признать конечность своего земного существования. Основная задача религии, в таком случае, — дать человеку надежду на продолжение жизни после смерти. Религия «удобна»⁵ людям, и в этом ее отличие от философии. Цель религии — поиск не истины, а счастья. Философия же не дает успокоения человеку, ибо она может стать бесконечным поиском, который никогда не увенчается окончательным успехом. Мысль Ницше о том, «религия есть наркоз»⁶, уже ранее звучала в работах Канта и Маршалля (у них, а позже у Маркса религия сравнивается с «опиумом»); аналогичный ход мысли позже мы встречаем у Фрейд⁷. Религия «развивается» как лекарство, стремясь облегчить человеческую боль, ужас перед миром. Однако она сама становится «величайшей болезнью»⁸. Сравнение Ницше носит самый буквальный характер: он настаивает, что эффект, который производит религия, быстротечен, и через некоторое время страдание становится лишь сильнее. Более того, религия может особенно дурно влиять на определенные народы: для германцев она превращается в «чистый яд»⁹. Ницше и себя осознает несвободным от своего происхождения: «Я никогда еще не ощущал с большей силой, чем сейчас, свою глубочайшую зависимость от лютеранского духа»¹⁰, пишет

¹ Там же. Т. 8. С. 184.

² Там же. Т. 8. С. 267—268.

³ Там же. Т. 8. С. 411.

⁴ Там же. Т. 8. С. 461.

⁵ Там же. Т. 8. С. 149.

⁶ Там же. Т. 8. С. 134.

⁷ *Фрейд З.* Будущее одной ИЛЛЮЗИИ // Сумерки богов. М., 1990. С. 136.

⁸ *Ницше Ф.* Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках. М.: Академический проект, 2008. С. 69.

⁹ *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 2007. С. 134.

¹⁰ *Ницше Ф.* Письма. М., 2007. С. 109.

он Эрвину Роде в 1875 году в связи с переходом их общего знакомого в католичество. Религия связана с самосознанием народа, но также и с историей каждой отдельной семьи. Ницше, критикующий немцев так смело и решительно, как не удавалось ни одному иностранцу, остается сыном лютеранского пастора, более того — он себя самого тогда еще осознает как протестанта, служащего «чему-то священному»¹. Будучи по своему мировоззрению атеистом, он в данном случае использует понятие «лютеранство» как метафору для самого немецкого духа, под которым он понимает могущество, серьезность, глубину, страсть в духовных вещах².

«Религия родилась из страха и нужды и вторглась в жизнь через заблуждения разума»³, — вот ключевая (но отнюдь не новаторская) характеристика причин религии и специфики ее развития. В религии человек отказывается от попыток рационально объяснить окружающую его действительность⁴. «Религия удовлетворяет душу отдельной личности в случае потери, нужды, ужаса, недоверия»⁵. Это порождение индивидуальной психики, но в ней воплощены черты, общие для всего человеческого рода. Ницше критикует религию зато, что она поощряет человеческую слабость. Он во многом повторяет здесь Эпикура, к которому относился с большим уважением⁶. Он согласен с Эпикуром в том, что для того, чтобы расстаться с такими иллюзиями, как вера, надо избавиться от страха смерти («от двух дурных чувств может постепенно избавлять философия: во-первых, от страха на смертном одре, ибо там нечего бояться, во-вторых, от раскаяния и мук совести, ибо каждый поступок был неизбежен»). Сравним подобный фрагмент у Эпикура: «...Если держаться правильного знания, что смерть для нас — ничто, то смертность жизни станет для нас отраднa: не оттого, что к ней прибавится бесконечность времени, а оттого, что от нее отнимется жажда бессмертия. Поэтому ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в не-жизни»⁷. Ту же мысль повторяет Тит Лукреций Кар⁸. Получается, что и религия, и философия возникли как объективация человеческой сущности, но в первом случае мы имеем дело с неотрефлексируемыми переживаниями, а

¹ Ницше Ф. Письма. М., 2007. С. 109.

² Ницше Ф. Сумерки идолов // Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Сборник произведений. М.; СПб., 2005. С. 841.

³ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Сборник произведений. М.; СПб., 2005. С. 251.

⁴ Там же. С. 213.

⁵ Там же. С. 371.

⁶ См., например, Ницше Ф. Смешанные мнения и изречения. Афоризм 224,408; Ницше Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках. М.: Академический проект, 2008. С. 83; Ницше Ф. Веселая наука. М.: Эксмо-пресс, 1999.

⁷ Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 2007. С. 397.

⁸ Эпикур. Письмо к Менекею *И Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 433.

⁹ Тит Лукреций Кар. О природе вещей / пер. с латинского Ф.А. Петровского. Книга I. Стихи 146—156.

во втором — с осмысленным взглядом на мир и сознательным его принятием¹. В религии нет ничего, принадлежащего интеллекту, она возникает как стремление человека защитить себя от мира, найти спасение. Путь человека науки получается более последовательным, чем путь верующего, потому что он в большей степени требует самоуглубления, правдивости перед собой.

Религиозный культ, считает Ницше, обусловлен двумя моментами: желанием или облегчить свой труд, или унять угрызения совести, если «не хотят или не могут поправить дело»². Но и в том, и в другом случае обращение за помощью к сверхъестественным силам Ницше считает признаком слабости человека. Религиозные обряды нужны для того, чтобы снять часть ответственности с людей. Первоначально обряд возникает именно как магический, а не как религиозный. Надо заметить, что Ницше или четко не разграничивает магию и религию, или подчеркивает у них наличие общих черт и одинаковые причины возникновения. Магия стремится внести в мир некий смысл, по аналогии с разумностью человеческой сущности. Она всегда имеет дело с природой, стремится воздействовать на нее, человек проецирует на природу собственные качества и представления о себе³. Природные процессы рассматриваются, во-первых, по аналогии с процессами, происходящими в человеке, во-вторых, как непосредственно связанные с человеком, зависимые от его влияния. Но такое воззрение есть лишь следствие изначального ужаса, страха человека перед произволом природы, ее всемогуществом.

По Ницше, религия неразрывно связана с отчуждением: это и отказ от части человеческой сущности (отрицание значимости телесного мира), и отчуждение от других людей. «Насколько же больше должно было быть добра и счастья между людьми, чтобы они могли отдавать друг другу то, что до сих пор отдавали Богу — время, силы, имущество, преодоление сердца, самоотречение, любовь»⁴. Человек пытается «умертвить плоть», противопоставив ее духу, но тем самым не имеет возможность быть полностью свободным, у него не оказывается источника жизненных сил. Преодоление отчуждения может развиваться в двух плоскостях: как преодоление религиозного отчуждения, обращение к человеку, ценностям жизненного мира, или как преодоление отчуждения внутри религиозного сознания в слиянии с божественным, когда верующий действительно подчиняет свою жизнь религиозным установкам. Но последний вариант чрезвычайно редко встречается в историческом христианстве. Одним из тех, кто его воплотил, был для Ницше прежде всего Иисус Христос и Блез Паскаль. И Ницше позже сам будет писать о своем почтении перед теми личностями, которые в жизни воплощают христианский идеал⁵.

¹ Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 7. М., 2007. С. 125.

² Там же. Т. 8. С. 154.

³ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Афоризм 111// Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Сборник произведений. М.; СПб., 2005. С. 253.

⁴ Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 2007. С. 418.

⁵ Там же. Т. 12: Черновики и наброски 1885—1887 гг. М., 2005. С. 142.

В заключение заметим, что выделенный период является очень важным для понимания взглядов Ницше: именно тогда формируются основные идеи его философии. В вопросе о сущности религии Ницше находится под влиянием философии Эпикура, также для него значимы некоторые моменты философии религии Фейербаха и Гегеля. Ницше во многом остается в русле традиции античной и просветительской критики религии, повторяя некоторые положения, которые ранее высказывали Эпикур, Тит Лукреций Кар, а в Новое время — Сильвен Марешаль, Иммануил Кант, Людвиг Фейербах. Характерным собственно для Ницше является то значение, которое он придает мировоззренческой функции религии, поскольку для него самого проблема ценностей будет ключевой на протяжении всего творчества.

*Л.Н. Губина,
кафедра философии религии и религиоведения*

Идеи А.М. Бухарева в работе «О православии в отношении к современности»

Бухарев Александр Матвеевич (архимандрит Феодор, 1824—1871) воспитывался в тверской семинарии, окончил в 1846 году Московскую духовную академию в звании магистра, был пострижен в монашество и получил кафедру библейской истории, а потом — Священного Писания. В 1854 году переведен в Казанскую академию инспектором, затем назначен членом петербургского комитета духовной цензуры, а в 1861 году уволен в число братии Переяславского монастыря Владимирской губернии. В середине 1863 года он снял сан, женился и до конца жизни вел безответственное существование.

В XIX веке Россия первой из восточных стран столкнулась с проблемой отношения православной веры и современной жизни из-за формирования общества западного типа. В Православной Церкви в то время не было моделей решения появившихся проблем. Концепция А.М. Бухарева, возникшая как выход из этой ситуации, представляет большой интерес в контексте изучения православной философии и богословия в России.

Начало 60-х годов было временем, когда стало обнаруживаться стремление к преодолению отдаления Церкви от общества. «С одной стороны, служители веры — представители духовного образования начинают следить за потребностями общества и сочувственно относиться к лучшим его стремлениям. С другой стороны, представители общественного сознания начинают быть внимательными к голосу служителей веры и Церкви»¹. Работа архимандрита Феодора «О православии в отношении к современности» вызвала большой резонанс. П.В. Знаменский охарактеризовал её так: «В духовной литературе не было до тех пор ничего подобного»². Это

¹ *Иванцов-Платонов А.М.* Объяснение по вопросу о православии и современности // Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): pro et contra. СПб.: РХГИ, 1997. С. 431.

² *Знаменский П.В.* Богословская полемика 60-х годов // Православный собеседник. Июнь, 1902. С. 780.

произведение, состоящее из пятнадцати статей, заключало в себе начала новых течений в русской мысли. Идеи, явно проявившиеся на страницах «О православии в отношении к современности», имплицитно содержатся во всех работах Бухарева. Центральная тема работы заявлена в названии, и каждое из эссе освещает одну из её сторон. Наиболее отчётливо о. Феодор выражает свои воззрения, обозначает круг проблем, пытается найти их предпосылки и решения в четырёх статьях, объединённых под названием «О современности в отношении к православию».

Особое внимание Бухарев уделяет понятию истины, и его первый постулат звучит так: «Истина Господня пребывает во век, едина и непреложна: но отношение к Господней истине в разные времена бывает соответственно различным их особенностям и нуждам, и потому оно неизбежно разнообразится, хотя сила дела в этом отношении всегда должна быть одна и та же <...> в какое бы ни было время искать и обрета́ть в Божьей истине полный, чуждый и тени какой бы ни было односторонности, свет и жизнь»¹. Важной особенностью своего времени о. Феодор видел поиск в истине Христовой, в которой обретается «полный свет и жизнь для всех потребностей»² человека. Тем самым архимандрит начинает развивать свою идею о сближении духовного и светского начал, которые он выводит из сущности Христа: «Для раскрытия божественного и духовного главенства Христова над всем, не только прямо-духовным и церковным, но и мирским, земным — пишет о. Феодор — неизбежно обращаться иногда мыслью и сердцем к разным сторонам и видам человеческого, земного...»³. Сам Бухарев может служить наглядным примером своих убеждений.

Архимандрит Феодор предостерегает от соблазна «...опочить на своей твёрдой и искренней вере в Христа Бога», а наперёд не позаботиться «выяснить для себя и принять в начало своей мысли и сердца и воли общение в силе страданий Христа...»⁴ Невнимательное отношение к вере вызывает негативные явления: иудейство и язычество в христианстве (в лекциях, читаемых в Казанской духовной Академии⁵, и в «Исследованиях Апокалипсиса»⁶ упоминается ещё духовное магометанство). Это второй значительный аспект, пронизывающий всё творчество мыслителя. «Иудей в христианстве» «самоуверенно и с самооправданием

¹ *Архимандрит Феодор*. Статья первая. О современности в отношении к православию // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника. 1860. С. 52.

² Там же.

³ *Архимандрит Феодор*. Статья вторая. О современности в отношении к православию // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника, 1860. С. 65.

⁴ *Архимандрит Феодор*. Статья первая. О современности в отношении к православию // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника, 1860. С. 54.

⁵ *Лаврский В. прот.* Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А.М. Бухареве) // Богословский вестник. 1906. Т. 2. № 7/8. С. 580.

⁶ *Бухарев А.М.* Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад: Изд. Ред. «Богослов, вестник», 1916. С. 414.

ратует много, много за мёртвую букву той или другой истины, не желая и знать истинного Христова духа»¹; «язычник» «думает и говорит, что он в вере твёрд, а посмотришь — он служит мерзости своего корыстолюбия или другой страсти, или какой идеи, взятой совсем не от веры»². Надо заметить, что проблема «иудеев» и «язычников» является сквозным мотивом практически всех работ Бухарева. В целом обращение его к этой теме обусловлено большим влиянием на него учения апостола Павла. В статье «О соборных и апостольских посланиях» на этом основании архимандрит объясняет различие в подходах посланий апостола Павла и апостола Иакова³.

Бухарев пишет, что вера должна быть деятельной: «Поколикую ты её имеешь в слове Божьем и в символе веры — потоликую она принадлежит Богу, Его пророкам, апостолам, отцам Церкви, а ещё не тебе. Когда имеешь её в твоих мыслях и в памяти, тогда начинаешь усваивать её в себе; но ещё я боюсь за сию собственность, потому что твоя вера в мыслях, может быть, есть только ещё задаток, по которому надлежит получить сокровище, то есть живую силу веры»⁴. По мнению Бухарева, православным не стоит отдаляться от окружающего мира. Главные требования к православным верующим, по словам о. Феодора: «...Во-первых, будем твёрдо и с ревностью стоять словом и делом за православие, <...> во-вторых, сколько самое даже дальнее-земное будет у нас устроиться по началам Христовой истины, сколько же обратно и самая Христова истина будет нами раскрываема и разъясняема в значении начала для всего, и самого дальнего и мирского, то есть в том самом значении, в каком истина явилась нам в лице самого Христа, снисшедшего с неба на землю и даже во ад сходявшего для открытия всюду своего животворного света...»⁵ Поэтому нет ничего удивительного, что архимандрит хотел провести истины Христовы в общественную жизнь. Бухарев пишет, что надо бороться против течения, которое может только оттолкнуть от православия, «... будто теперь истина Христова уже только осуждает и отвергает вместо благонаправления и спасения грешного мира»⁶. Только войдя в этот мир, человек может помочь его спасению, тем, что «...истинная духовность православного будет простираться у него от его духа на всё внешнее и на самое житейское...»⁷ Бухарев верит, что придет время, когда не только находящиеся в Божием храме за Богослужением или живущие достойно в

¹ *Архимандрит Феодор*. Статья первая. О современности в отношении к православию // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника, 1860. С. 55.

² Там же.

³ *Бухарев А.М.* О соборных и апостольских посланиях // Богословские труды. Сборник 9. М.: Московская Патриархия, 1972.

⁴ *Архимандрит Феодор*. Статья вторая. О современности в отношении к православию // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника, 1860. С. 57.

⁵ Там же. С. 70.

⁶ Там же. С. 67.

⁷ Там же. С. 70.

святых обитателях, но и трудящиеся на огородах или полях, в рабочих или мастерских, в кабинетах или за ружьем будут сознавать себя работающими одному и тому, общему всем, Отцу и Господу, поддерживая твердые слабых, более зрелые молодых, духовные мирян и обратно. Здесь надо отметить, что А.М. Бухарев затронул очень важную проблему, которая в православии не решалась долгое время. Идеал аскетизма, монашества, господствующий многие века в литературе, был труден для обычных верующих. «Историческое христианство (православие и католичество), — пишет протоиерей А. Устынский, — в продолжение двух тысяч лет было преимущественным, почти исключительным развитием лишь одной половины христианского идеала жизни, именно идеала девственности»¹. Поэтому попытка отца Феодора развить социальную сторону христианского учения, соединить две части целого была чем-то по-настоящему новым в духовной литературе.

Архимандрит видит особую важность для своего времени двух догматов: 1. Христос «Сам и един в силе Святого Духа приводит верующих к своему отцу, и сам же раздаёт им дарования благодати своей...»²; 2. о единственном главенстве над Церковью самого Христа. Эти догматы необходимы для решения проблем, возникших в обществе. Первый — это выход из затруднения, что «...новое поколение в своих стремлениях и видах сильно расходится со старым, которое, в свою очередь, не доверяет ничему лучшему в первом, раздражая и ещё более отталкивая его от себя такой недоверчивостью»³. Эту проблему Бухарев подробно рассматривает в разборе романа «Отцы и дети» Тургенева⁴. А второй — помогает человеку стоять на позициях истинного православия и не поддаваться течению, когда «...одни тяготятся почти всякими внешними авторитетами как стеснительным и почти только подавляющим бременем, а другие ищут и ждут добра и порядка только от одного властительного влияния внешне сильных авторитетов»⁵. Бухарев видел выход из сложившейся напряжённой обстановки в обществе именно в чётком следовании духу Христову.

Архимандрит Феодор указывал, что православие понимается односторонне, что во Христе не видят человека, не помнят, для чего он совершил жертву. Пытаясь сблизить православие с житейской действи-

¹ Устынский А. Раздвоенность жизни // Русские духовные писатели. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. С. 47.

² Архимандрит Феодор. Статья третья. О современности в отношении к православию // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника, 1860. С. 255.

³ Там же. С. 257.

⁴ Бухарев А.М. Разбор двух романов, касающихся важных затруднений и вопросов современной мыслительности и жизни: «Что делать?» г. Чернышевского и «Отцы и дети» г. Тургенева // О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. Собрание разных статей А. Бухарева. М: Изд. А.И. Манухина, 1865. С. 452—547.

⁵ Архимандрит Феодор. Стагья третья. О современности в отношении к православию // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника, 1860. С. 258.

тельностью, он апеллировал к собственному опыту, когда внутренняя вера помогает всё «взвешивать мыслью и устраивать в жизни именно по Христу»¹. «Вере нашей в воззрениях и жизни относительно гражданства и народности, — пишет о. Феодор — подлежит только удерживать за ними и проводить дальше и дальше в их области великую благодать, делающую и земное наше жительство небесным»². Поэтому отчуждение от всего светского, свойственное церкви в его времени, никак не является делом истинно христианским, так как Иисус пострадал за всех людей. В состоянии «оскудения духа благочестия» всё-таки необходимо «со всей снисходительностью к человеческим немощам и вместе со всею пронизательностью христианской мудрости посмотреть и поискать: нельзя ли из дел житейских, в которые так погрузился наш век и мыслью и практикой своей, открыть источник к движению несметных талантов веры и благодати, именно через уяснение мирских вещей и устроению земных дел, без насилия им, по Христу Спасителю...»³.

Рассуждения, изложенные в книге «О православии в отношении к современности», все же не соответствовали курсу, которого тогда придерживалась православная церковь. В.И. Аскоченский как выразитель наиболее консервативного взгляда считал: «Человек, ратующий за православие и протягивающий руку современной цивилизации, — трус, регенерат, изменник»⁴. Митрополит Филарет отмечал «неточность Домашней Беседы, которая осуждает современность, не отделяя светлой стороны её»⁵. Однако господина Аскоченского впоследствии Церковь поддержала как блюстителя чистоты православия.

М.М. Тареев в концепции Бухарева видел продолжение развития аскетической линии. «Религиозная система архимандрита Феодора, — пишет Тареев, — несмотря ни на что, есть система аскетическая. <...> Вопрос об отношении православия к современности был для него всецело вопросом о возможности мирской жизни, во-первых, более или менее безгрешной и, во-вторых, построенной по мысли о Христе. Но это именно и есть аскетический принцип, который не может обнять всей полноты

¹ *Архимандрит Феодор*. Статья четвёртая и последняя. О современности в отношении к православию // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника, 1860. С. 311.

² *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев)*. Об особенностях в образе воззрения и жизни ветхозаветного человека // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника, 1860. С. 90.

³ *Архимандрит Феодор*. Статья четвёртая и последняя. О современности в отношении к православию // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника, 1860. С. 311.

⁴ *Знаменский П.В.* Богословская полемика 60-х годов // Православный собеседник. Июнь, 1902. С. 785.

⁵ *Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита московского и коломенского по ученым и церковно-государственным вопросам / под ред. архиепископа тверского и кашинского Саввы*. Т. 5. Ч. 1. М.: Синодальная типография, 1887. С. 40.

жизни»¹. Ошибка Бухарева, по мнению Тареева, в том, что он не признавал необходимости естественной жизни вне Христа и, соответственно, не разрешил главный вопрос — «отношение христианина к этой естественной необходимости»².

Но в том-то и суть теории Бухарева, что он пытался преодолеть отстояние церковного от мирского указанием на единство в Боге. Различным концепциям о примирении веры и современности он противопоставил свою — об их неразрывной связи. Аскетизм — это в своём роде удаление от мира; о. Феодор, наоборот, шёл миру навстречу и указывал на этот путь остальным. Можно согласиться с П. Флоренским, который писал: «Ведь не радость о полноте жизни во всех её проявлениях и не отказ беззаветный от всех же её проявлений, лично для себя — сами по себе определяют мировоззрение Бухарева, его жизнь и его личность, нет, совмещение того и другого, чувство жизни, но не субъективно, не лично-корыстно, а онтологически, в Боге, это совмещение даёт Бухареву сверхличное отношение к бытию, бесстрастную, воистине человеческую и поэтому твёрдую привязанность к бытию в целом»³. Флоренский увидел глобальное значение мыслей Бухарева, в которых нет эгоистического желания ограничить всё христианскими рамками. Просто преобразование всей жизни по духу Христа является «выражением самой сути духовного опыта, утверждением не юридически-канонического, не моралистического, не мистико-психологического характера, а метафизического, истинно ноуменального характера...»⁴

Становится очевидным, почему ни Бухарев, ни его произведения не были приняты в обществе. Церковная организация не была готова перенять «простоту веры наших предков», которая «разумно обнимала не только прямо церковную, но и гражданскую жизнь нашего народа»⁵, и, по словам Бухарева, это предстояло сделать последующим поколениям. «Современность» видела ограничение своей автономии со стороны веры. «На самом деле архимандрит Феодор „все спасал“ в религии, говоря, что „современность“ с нею не расходится: новая техника, прогресс, реформы, просвещение, светские школы», — писал В. Розанов⁶. Можно сказать, что Бухарев уже обладал «одной из характерных черт „нового религиозного сознания“», — у него «было желание перенести религиозное на земное,

¹ Тареев М. М., проф. Архимандрит Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. СПб.: РХГИ, 1997. С. 328—329.

² Там же. С. 331.

³ Павел Флоренский, свящ. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra СПб.: РХГИ, 1997. С. 589.

⁴ Там же. С. 590.

⁵ Архимандрит Феодор. Стагья четвертая и последняя. О современности в отношении к православию // О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странника, 1860. С. 315.

⁶ Розанов В. В. Об одном забытом человеке (Пропущенный юбилей) // Розанов В. В. Собрание сочинений. Террор против русского национализма (Статьи и очерки 1911 г.). М.: Республика, 2005. С. 91.

священное — на мирское, то есть сделать центром христианской жизни не отвлечённый, небесный идеал, а земную конкретную жизнь»¹. Говоря о «скрытой теплоте», проявляющейся и в тех, кто с внешней и рациональной точки зрения находится как будто вне ее, по словам С.А. Левицкого, «в этом же смысле он проводит мысль о достоинстве христианства и недостоинстве христиан — идею, которую особенно подчеркивал впоследствии Бердяев»².

¹ *Ермишин О.Т.* Философия религии (концепции религии в зарубежной и русской философии). М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 173.

² *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли. М.: Канон, 1996. С. 179.

*Д.С. Дамте,
кафедра философии религии и религиоведения*

Типы свободомыслящих в литературе XIX века: религиоведческий анализ романа А. Доде «Евангелистка»

Замечательный французский писатель Альфонс Доде (1840—1897) прожил непростую жизнь. Он родился в семье фабриканта, учился сначала в церковной школе, а затем в Лионском лицее. В шестнадцать лет он вынужден был начать работать в должности учителя, поскольку его отец разорился и ответственность за жизнь семьи легла на плечи сына. Работа на первых порах давалась ему нелегко: сказывался недостаток опыта. В 1857 году будущий писатель переезжает вслед за своим братом в Париж, где начинает писать, интересуется литературой и театром. Он знакомится там с Э. Золя, Э. и Ж. Гонкурами и И.С. Тургеневым. Одним из первых произведений его был роман «Малыш» (1868) и «Письма с мельницы» (1869), в которых Доде, помимо прочего, затрагивает тему аморализма в среде духовенства (см.: «Три малые обедни», «Эликсир его преподобия отца Гоше»). Свое важнейшее и принесшее ему мировую славу произведение (где главного героя иногда сравнивают с Пантагрюэлем Рабле) — «Необычайные приключения Тартарена из Тараскона» Доде создает в это же время, в 1869 году. Также известны такие его произведения, как роман «Сафо» (1884), «Письма к отсутствующему» (1871) и, конечно, одно из последних произведений писателя — роман «Евангелистка» (1883)¹, о котором здесь и пойдет речь.

Внешне сюжет этого произведения прост: девушка — Элина Эспен — постепенно попадает под влияние фанатически настроенной евангелистки Жанны Отман (Шатлюс) и покидает свою мать, бросая работу и порывая всякие отношения со своими знакомыми. Как отмечал сам Доде, сюжет этот взят из жизни. Он брал уроки немецкого языка, и его преподавательница рассказала ему историю, произошедшую с ее дочерью в возрасте двадцати лет: именно эти события Доде положил в основу

¹ На русском языке: *Доде А. Евангелистка*. М., 1913; *Доде А. Евангелистка II Доде А.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 1965.

своего романа. Его интересуют такие случаи еще и потому, что тогда во французской психологической литературе постоянно анализировались гипнотическое внушение, помешательства на религиозной почве, поэтому не случаен тот факт, что он посвятил свой роман знаменитому Шарко, с которым был знаком. При внешней простоте сюжета писателю удалось раскрыть трагедию, к которой может привести фанатизм и нетерпимость. Именно против них и направлен этот роман.

В начале романа Доде рисует нам жизнь семьи — матери и дочери Эспен — до катастрофы. Они живут небогато, но зато мирно и спокойно. Дочь (Элина) дает уроки иностранных языков детям, работать с которыми она очень любит. Мать занимается домашним хозяйством и принимает гостей. Они всячески стараются помочь своим соседям по фамилии Лори, которые были бедны из-за того, что главу семейства уволили с высокооплачиваемой должности супрефекта, и теперь он работал переписчиком пьес и водевилей, которых в Париже в те времена писалось множество. Кроме того, недавно умерла жена Лори, и теперь за детьми фактически некому было присматривать, кроме грубой няньки Сильваниры, которая, разумеется, не могла дать им должного воспитания и внушала детям всякие небылицы. Элина решила исправить положение дел и взялась за воспитание девочки Фанни (ее старший брат Мори готовился стать моряком), которую она полюбила всем сердцем и которая, почувствовав заботу и внимание, настолько привязалась к ней, что даже стала звать ее «мамой». Элина обучила ее разным языкам и наукам, помогала ей правильно подобрать наряд, старалась научить правилам хорошего тона. Помогла она и Лори устроиться на работу в более высокой должности. Частенько домой к Эспен заходил пастор Бирк — протестант, у которого, по словам Доде, не было иной цели, кроме как «подцепить в современном Вавилоне невесту с богатым приданым»¹. Таков первый встречающийся нам в книге персонаж, имеющий непосредственное отношение к религии.

Сама Элина также была отнюдь не равнодушна к религии. В ней, как мы это позже увидим, имелась некоторая наклонность, некоторая симпатия к религии, которая позже приведет ее к трагедии, однако сначала она не была чересчур явной; девушка играла на органе в церкви и постоянно участвовала в спорах с бывшей монахиней (которая теперь никак не может устроиться в этой жизни, не может «стать практичной», как она сама выражалась), яркой католичкой Генриеттой Брис, отстаивая при этом позиции протестантизма. Так, в одном из споров Элина прямо выступила против католического монашества.

Мать ее, госпожа Эспен, была равнодушна к спорам, и однажды, после того, как их посетила Анна де Бейль, посланница Жанны Отман (которая написала некоторые работы и желала, чтобы Элина их перевела), упрекнувшая их в равнодушии к Богу, она сказала так: «...Разве было у меня время ходить в церковь? Пусть бы попробовала эта святоша де Бейль остаться одна с ребенком, старушкой матерью на руках! Мне приходилось бегать по урокам с раннего утра и до поздней ночи во всякую погоду, по

¹ Доде А. Евангелистка II Доде А. Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 1965. С. 293.

всему Парижу. Вечером я с ног валилась от усталости, у меня не было сил ни думать, ни молиться. Разве заботы о семье не благочестие своего рода, разве это не угодно Богу-?»¹

Эти тексты, переводы которых заказала Жанна Отман и о которых мы сейчас сказали, сначала показались Элине вздором, ибо в них акцентировалась заложенная в Евангелии мысль о том, что не надо любить никого, кроме Христа. Эта мысль доводилась до абсурда, а, кроме того, утверждалось, что смеяться и веселиться грешно. Конечно, жизнелюбивая и человеколюбивая девушка, какой тогда была Элина, не могла принять таких рассуждений. Но она все же завершила свой перевод и понесла его в особняк Отманов.

Здесь Доде рисует нам образ самой Жанны Отман, фанатичной, холодной, проницательной, расчетливой женщины, которая вступила в брак только для того, чтобы иметь деньги для реализации своей давней мечты — распространения евангелического учения по всей земле. Для этого она, еще учась в пансионе, привлекла на свою сторону некоторых девушек, в том числе и родственницу Отманов, через которую она связалась с ними и вскоре вышла замуж за банкира. После смерти его матери она прибрала все их хозяйство к рукам, мужа подчинила себе и начала делать то, что ей хотелось.

Она «обратила» в протестантизм всех крестьян вокруг своего имения. Почему слово «обратила» мы поставили в кавычки? Потому что многих из них она просто приманила подарками и деньгами. Она не давала им покоя и постоянными проповедями, слезкой и насилием сумела добиться того, что никто не смел восставать против ее власти и авторитета. При этом все свои действия — и это очень интересно — она подкрепляла цитатами из Священного Писания, которое теперь могла толковать только она. Об атмосфере лицемерия, которая сложилась вокруг нее, Доде писал: «...Жители Пти-Пора — отъявленные лицемеры и пройдохи: зная, что за ними следят, они отлично умеют строить постные лица, сокрушаться о первородном грехе и пересыпать свою деревенскую речь цитатами из Библии.

Ох уж эта Библия!..

Вся округа пропитана библейским духом, стены сочатся святостью. Фронтон церкви, фасады школ, лавки всех поставщиков замка увешаны благочестивыми изречениями. Над вывеской мясника написано крупными черными буквами: «Умри здесь, чтобы жить там», а в бакалейной лавочке красуется надпись: «Возлюбите то, что превыше всего». Как раз превыше всего, на верхних полках, стоят вишневые и сливовые наливки. Однако жители поселка не решаются покупать их из боязни попасться на глаза Анне де Бейль или ее тайным шпионам...»² Из этого отрывка становится ясно, что Доде критически относился к такого рода лицемерию и выступал против наигранной и показушной религиозности, за которой не стоит никакого глубокого чувства, а есть только тонкий расчет.

¹ Доде А. Евангелистка // Доде А. Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 1965. С. 304.

• ² Там же. С. 341.

Писатель стремится показать жертв этой религиозной тирании: Ватсон, которую принудили к исповеди и насильно обратили, воспользовавшись ее тяжелым положением, девицу Дамур, которая после очередного посещения замка Отманом не вернулась домой. Все они попали под влияние евангелистки. Исповедь Ватсон, насильно вырванная у нее, и слова Отман, произнесенные ей при их первой встрече и наводящие на размышления, загипнотизировали Элину Эспен. Она словно стала сама не своя. Она больше не может понять окружающих ее людей, ей не интересны их проблемы, она равнодушна к детям. Она почувствовала внутреннюю пустоту и направила все свои силы на постижение религии. Брошюры Жанны Отман больше не казались ей столь абсурдными. Она согласилась работать в Пор-Сovere, в евангелической школе Отман. Даже Лори, который мечтал о том, чтобы жениться на ней, и которому она отвечала взаимностью, и его дети оказались ей теперь не нужны. Элина решила: они могут жить вместе лишь на том условии, что и он, и его дети примут евангелическую веру. Теперь она открыто заявляет: «Нет ничего на свете выше религии!»¹ Она все же попала в сети, она не может сопротивляться тонкому влиянию г-жи Отман, как не могли ей сопротивляться и те работницы, которые вынуждены бросать свои семьи, чтобы отправиться проповедовать Евангелие в другие страны. Жанна Отман умела добиваться того, чего хотела. Невозможно теперь добиться справедливости, невозможно вернуть похищенную дочь, ибо Отманы влиятельны и богаты и все попытки действовать против них обречены на провал. Что же делать бедной матери, трагедию которой так живо описал Доде? Ее последней надеждой стало выступление их давнего друга, знаменитого проповедника Оссандона (пример не фанатичного, но разумного и честного верующего человека). Но даже эта, без сомнения, сильная проповедь и отказ в причастии нисколько не помогают и не смиряют Жанну — она по-прежнему уверена в своей правоте. Дело кончилось тем, что его убрали с поста, и он вновь вынужден был начинать сначала восхождение на вершину, которое он уже проделал, когда был молод.

А Элина больше уже никогда не сможет стать близкой своей матери, такой, какой она была раньше. Она отвечала на все ее призывы к возвращению холодно и в своих письмах говорила только о спасении души. Доде писал: «Трудно себе представить что-либо более странное, чем тот эпистолярный диалог, этот контраст между проповеднической методистской фразеологией и живыми человеческими словами: тут вели разговор земля и небо, но они были слишком разобщены и не понимали друг друга, все чувствительные струны были порваны и дрожали в пустоте»². Даже на время вернувшись к матери, она была от нее бесконечно далека, а, когда она вновь ушла, мать поняла: дочери у нее больше нет. Эта великая трагедия заканчивается именно так: «Больше они не виделись... Ни разу в жизни»³. Их разлучило то, что якобы должно соединять, — религия.

¹ Доде А. Евангелистка II Доде А. Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 1965. С. 369.

² Там же. С. 429.

³ Там же. С. 469.

Что же хотел сказать Доде своим произведением? Как можно подойти к нему сточки зрения истории свободомыслия?

Нам думается, что в этом романе нашли свое отражение переход от религиозного индифферентизма (обе Эспен в начале романа) с присущей ему терпимостью, гуманизмом и радостным ощущением жизни к фанатической вере с мощной эмоциональной составляющей, нетерпимостью и, как особенно подчеркивает Доде, с присущим ей антигуманизмом (изменение, произошедшее с Элиной Эспен).

В романе есть образ неверующего: им был художник и мастер проносить надгробные речи Маньябос, у которого госпожа Эспен жила, когда ей стали угрожать помещением в сумасшедший дом. Сам Доде устами Генриетты Брис описывает его как человека большого ума, имеющего несомненные способности. Позже мы понимаем, что этот человек всегда готов прийти на помощь, может радоваться жизни. Он тоже любит спорить, и Доде описывает его милые и занимательные споры с Генриеттой так: «С наступлением сумерек возвращалась Генриетта Брис, а иногда и Маньябос, если была срочная работа и не было какого-нибудь собрания.... Толстяк усаживался возле жены, и они вместе раскрашивали фигурки; волосы его лоснились от помады, черная-пречерная борода стелилась по длинной серой блузе, и он набирался истинно жреческого величия — ни дать ни взять поп. Но при всей своей торжественности и важности Маньябос был не прочь пошутить. «Поди-ка сюда, приятель, сейчас я налеплю тебе венчик!» — обращался он к какому-нибудь епископу, снабженному посохом, и с комически важным видом ставил его перед собой. Эта неизменная шутка вызывала неизменный взрыв хохота у его жены и неизменный возглас Генриетты: «Ах, господин Маньябос!...» И тут загорался спор.

Глубокий бас надгробного оратора и тоненький задиристый голосок бывшей послушницы то усиливались, то затихали, то прерывали друг друга. Из высоких окон мастерской, обращенных на людную улицу..., летели слова: «Вечность... Материя... Суеверие... Сенсуализм...» — и в тоне споривших слышались протяжные нотки напыщенной проповеди. Оба — и безбожник и верующая — прибегали к одному и тому же словарю, оба цитировали Отцов церкви и энциклопедию. Однако Маньябос не выходил из себя, как Генриетта. Он торжественно отрицал бытие Божие, не переставая покрывать охрой бороду св. Иосифа или косы св. Перпетуи...»¹

В своем романе Доде показал и циников. К таковым можно отнести, прежде всего, отрока Николая, живущего в Пор-Сovere при общине дам-евангелисток. Он показан как бывший заключенный, теперь якобы исправившийся и очень умело переходящий от ругани к цитатам из Библии. Для него характерны малодушие и агрессивность, озлобленность на представителей другого вероисповедания, вызванная скорее тем, что ему очень хорошо жилось под началом Жанны Отман, нежели глубокой веры.

Есть здесь и люди, безразличные к религии на протяжении всего романа: Ромен и Сальванира, слуги в семействе Лори, которые, будучи

¹ Доде А. Евангелистка // Доде А. Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 1965. С. 453 ^ 54.

выходцами из народа, не имеют позиции по религиозным вопросам и не понимают, как можно сделать что-то, а уж тем более, кому-то причинить вред на почве религии. Они поглощены мирскими заботами — свадьбой, тем, как они будут жить вместе, хлопотами по хозяйству. Сам Лори также не проявляет никакой склонности к религии до тех пор, пока его «новообращенная» возлюбленная (вследствие негативного влияния со стороны ее сороботниц по обители) не поставила перед ним в качестве условия принятия евангелической веры. Он ее принял (при участии Оссандона), но от этого не стал глубоко религиозным, по-прежнему оставаясь простым чиновником.

Можно сказать, подводя небольшой итог, что в этом произведении А. Доде стремится показать нам пагубные последствия фанатизма. Кроме того, он подчеркивает, что как верующий человек, так и атеист может быть моральным или аморальным. Причем в представлении Доде религия чаще приводит человека именно к нетерпимости и нарушению его внутреннего покоя, тогда как атеист или человек, никак не проявляющий себя в религиозной сфере, совершенно спокоен, никого не стремится ущемить, не преследует тех, кто их критикует. Для Доде также важно, что религиозные убеждения, которые ничем не сдерживаются, фанатизм приводят к разрушению нормальных человеческих отношений и семейных ценностей. Именно с этой целью писатель вводит в роман семью Лори, которое также становится жертвой этой религиозной тирании. Таким образом, подчеркивается еще и тот факт, что фанатик причиняет страдание не только самому близкому человеку (например, матери), но стремится (или у него это происходит произвольно, как нечто само собой разумеющееся) сделать больно всем тем, кто его окружает, если они не принадлежат к исповедуемой им вере. Он замкнут, его действия носят антиобщественный характер. Он никак не может любить другого человека. А ведь это именно то, чего требует от верующего христианская религия.

В своем произведении Доде предстает перед нами как подлинный гуманист и реалист, умеющий работать с материалом, который доставляет ему жизнь. Об этом известный советский литературовед А. Пузиков в своем труде писал: «Доде не был «доктором социальных наук», как называл себя Бальзак, не был ученым-экспериментатором, каким хотел себя видеть в литературе Эмиль Золя. ...Доде — наблюдатель частного, но чутье подлинного реалиста не раз вывело его на дорогу больших обобщений. Об ограниченности творческих задач, которые ставил перед собой писатель, хорошо сказал его младший современник Гюисманс: «Золя видит действительность в телескоп, Доде — в микроскоп, один воспроизводит ее в увеличенном, другой в уменьшенном виде». И все же Доде в чем-то дополняет таких гигантов, как Бальзак, Флобер, Золя. У него была своя манера видеть мир, подкупающий лиризм, неподражаемый, единственный в своем роде юмор. Творчество Доде — еще одно свидетельство безграничных возможностей реализма»¹. Указанные черты в их своеобразном преломлении мы могли видеть и в этом романе.

¹ Пузиков Л. Портреты французских писателей. М., 1967. С. 224—225.

*Е.В. Меньшикова,
кафедра философии религии и религиоведения*

Методологические проблемы исследований истории буддизма и ислама в трудах отечественных ученых 1920—1930-х годов

В 1920—1930-е годы отечественные учёные внесли значительный вклад в развитие буддологии и исламоведения, востоковедческой компаративистики, в расшатывание европоцентристских установок.

Отечественная школа буддологии была представлена трудами Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга и др. Ф.И. Щербатской подвергал критике представления в европейской науке о том, что во всякой религии имеются три главные идеи — бытие Бога, бессмертие души, свобода воли (Ф.И. Щербатской ссылается на идеи И. Канта, хотя воспроизводит их не вполне точно). По мнению Ф.И. Щербатского, буддизм «не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли. И мало того, что буддизм не знает Бога, самая идея единого верховного существа, которое ...создаёт весь волнующийся и страдающий мир из ничего, — эта идея кажется буддисту странной, нелепой»¹. Буддизм отрицает «единобожие», признаёт «безличный Абсолют»; элементами бытия считаются «дармы».

Принципиальное значение не только для буддологии, но и для понимания черт религиозного сознания имеют мысли Ф.И. Щербатского о том, что, по представлениям буддизма, боги «подчинены законам мирового развития», что мировой процесс развивается «по законам причины и следствия». Он писал: «...Хотя буддизм признаёт существование личностей более совершенных, чем обыкновенный человек, и называет их святыми и богами, но они ни в каком случае не стоят вне, или выше, мира и мирового предела жизни, они так же подчинены законам мирового развития и действительно безличной мировой движущей силы, как и обыкновенные люди»².

Буддизм не признаёт бессмертия души и «отрицает самоё существование души». В этой связи Ф.И. Щербатской обращал внимание на «кажу-

¹ *Щербатской Ф.И.* Философское учение буддизма. Пг., 1919. С. 3—4.

² Там же. С. 4—5.

щееся противоречие, которое всегда служило камнем преткновения для европейских учёных, и которое они были готовы отнести на счёт нелогичности индийского ума вообще. Противоречие состоит в том, что наряду с отрицанием существования души, как бы признаётся переселение душ. Между тем, при надлежащем понимании обоих учений, между ними никакого противоречия нет, и приходится признать, что в них проявился не недостаток логичности индийского ума, а напротив, его несомненное превосходство¹. «Закон перерождения душ» означает, что со смертью духовный мир не исчезает из круговорота жизни, он проявится вновь в другой форме и другом месте, образуется совершенно новое собрание элементов, связанное однако со своим прошлым неизбежным законом причин и следствий².

Ф.И. Щербатской подчёркивал, что, согласно буддизму, не существует и свободной воли в смысле воли, принадлежащей какой-то личности и исходящей из какой-то души. Существует безличный мировой процесс жизни, безначальный, развивающийся по законам причины и следствия: это — процесс страдания. Он тягостен, но есть и «убеждение, что мировой процесс жизни ведёт к совершенству и конечному освобождению от горестных оков, налагаемых законом причины и следствий — это убеждение есть единственная вера, единственная догматическая предпосылка буддизма. Всё остальное построено на наблюдении фактов и свободных логических доказательств, оно допускает и приглашает свободную критику и не боится её»³. Специально заметим, что Ф.И. Щербатской говорит об «освобождении от горестных оков» страдания и тем идёт по пути отличия буддийской идеи освобождения от христианской — спасения (правда, в другом месте Ф.И. Щербатской употреблял и термин «спасение»)⁴. Целью и идеалом буддизм считает «Покой», «Угасание», «Нирвану». Для достижения цели буддист должен познать четыре благородных истины и следовать восьмеричным путём к освобождению.

О.О. Розенберг, прежде всего, отмечал, что буддизм — это одна из мировых религий, наряду с христианством и исламом. Он отвергает точки зрения о буддизме как о бессмысленном идолопоклонстве, не заслуживающем «названия религии», так и о буддизме, представляющем собой «религию будущего». Он писал: «Большинство работ содержит некоторую тенденциозность, либо полемическую, антибуддийскую, либо апологетическую — при чём, однако, и те и другие... игнорируют реальную историю буддийской догматики и философии»⁵. О.О. Розенберг снимет вопрос о том, является ли буддизм религией или философией: буддийская система включает и религию, и философию.

¹ Там же. С. 18.

² Там же. С. 19, 21.

³ Там же. С. 7—8.

⁴ Там же. С. 34, 42, 48.

⁵ Заметим, что О.О. Розенберг применительно к буддийскому мировоззрению употребляет термины: «догматика», «духовенство», «отцы церкви», «схоластика». В этот период христианская терминология при анализе буддизма была широко распространена, впрочем, это словоупотребление встречается и ныне.

Дальнейшее изучение истории развития буддизма, буддийской религиозно-философской мысли даст новые подтверждения того, что буддизм «...отнюдь не является каким-то таинственным учением, якобы не имеющим аналогий в европейском мышлении. ...Ни в буддизме, ни в индийской философии вообще, мы не встречаем проблем, которые бы по существу для нас были непонятными и странными; однако, те же известные нам проблемы рассматриваются индусами с иных точек зрения, они иначе комбинируются, иначе освещаются. Вот в этом смысле индийская философия, когда она будет раскрыта во всех деталях, несомненно дополнит и обогатит результаты европейского философского мышления»¹. Написанное почти 100 лет назад подтверждено историей европейской и буддийской культуры.

О.О. Розенберг различал теоретический буддизм и популярный буддизм. Он писал: «Я отнюдь не хочу сказать, что популярный буддизм не заслуживает внимания, или что буддизм исчерпывается буддийской философией. ...Популярный буддизм — популяризация теоретического буддизма, но в связи с результатами творчества народной религиозной фантазии и в связи с многочисленными небуддийскими элементами»².

О.О. Розенберг обсуждал вопрос о соотношении общего и особенного в буддизме: «Приступающий к изучению буддийской литературы невольно поражается разнородностью направлений возникших в течение веков в пределах буддизма, однако есть нечто «... что является общим, что составляет центральные проблемы, вокруг которых возникли те многочисленные направления религиозной мысли, называющие себя буддизмом»³. По мнению О.О. Розенберга, «системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе». Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы бесполезно. Существует только ряд отдельных систем, принадлежащих разным школам и разным авторам. Но они объединяются общностью вопросов, общностью методов и общностью некоторых решений и выводов. Они сходятся, главным образом, в том, какие из проблем выдвигаются на первый план в ущерб другим проблемам, оставляемым без внимания. В этом смысле наличие единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, остов, вокруг которого они образовались, даёт нам право говорить вообще о «буддизме», как о *характерном буддийском мировоззрении*, в том же смысле как мы говорим о «христианстве», несмотря на то, что оно тоже разбито на ряд враждующих направлений»⁴.

О.О. Розенберг полагал, что в буддийской терминологии особое значение имеет понятие «дарма»: «Понятие «дармы» имеет такое же решающее значение в буддийской философии как, например, понятие «идеи»

¹ Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма. Ч. 2: Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. X.

² Там же. С. 13.

³ Там же. С. 3.

⁴ Там же. С. 5.

в философии Платона»¹, а от понимания именно этого термина зависит понимание всей буддийской философии².

В 1920—1930-е годы продолжала развитие российская школа *исламоведения*, которую представляли известные учёные в этой области — В.В. Бартольд, И.Ю. Крачковский, Е. Беляев и др. Исламоведы обсуждали и методологические проблемы исследования. Больше внимание рассмотрению этих вопросов уделил В.В. Бартольд. Особое значение для выяснения методологии исследования В.В. Бартольда имеет его работа «История изучения Востока в Европе и России» (Пп, 1924). Глава 1-я этой работы представляет собой краткое изложение курса лекций по методологии истории, который В.В. Бартольд читал в Петроградском университете. Его методологические установки историка — «принципы исторического построения и методы исторической критики»³ — относятся и к истории ислама.

В.В. Бартольд сформулировал требования, которым должна удовлетворять каждая наука, в том числе история: 1) признание закона причинности и установление причинной связи между отдельными фактами; 2) систематическое расположение фактов в зависимости от выяснившейся причинной связи между ними; 3) установление объективных признаков достоверности фактов, вошедших в эту систему. Подчинение всех фактов закону причинности — аксиома, на которой основано всякое логическое мышление; расположение фактов в систематическом порядке на основании нескольких руководящих принципов — необходимое условие всякого отчётливого знания; установление объективных признаков достоверности факта необходимо для того, чтобы дать науке ту основу, без которой выводы учёного остаются только его личными мнениями, не имеющими никакой обязательной силы для других⁴.

В.В. Бартольд ставил вопрос о критериях и степени достоверности в историческом исследовании; он полагал, что факты прошлого, недоступные ни непосредственному наблюдению, ни воспроизведению путём опыта, могут быть изучены на основании свидетельских показаний и вещественных доказательств, т.е. вещественных следов, оставленных событиями. К этим двум категориям В.В. Бартольд относил все исторические источники, причём те источники, из которых извлекаются свидетельские показания о фактах, в то же время могут быть рассматриваемы как вещественные следы культурного состояния, мыслей и стремлений той эпохи, когда они возникли. Из всех приёмов исторической критики, полагал В.В. Бартольд, к наиболее достоверным выводам приводит сопоставление двух или нескольких свидетельских показаний, не зависящих одно от другого. При определении степени зависимости одного источника от другого исследователю, по мнению В.В. Бартольда, требуется выяснить различие между «первоисточниками», восходящими непосредственно к событию, и «компиляциями», передающими чужие письменные расска-

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 8.

³ *Бартольд В.В.* Сочинения: в 9 т. Т. 9. М., 1977. С. 226.

⁴ См.: Там же. С. 207.

зы о событии. В тех случаях, когда первоисточник утрачен, необходимо сличать две или три компиляции, в которых использован один и тот же первоисточник, и тогда имеется возможность восстановить содержание, иногда и текст последнего. Выводы, основанные на согласном показании двух или нескольких независимых один от другого первоисточников, обладают доказательной силой. К сожалению, историк только в редких случаях располагает материалом для таких выводов; часто ему приходится довольствоваться каким-нибудь одним рассказом о событии, без возможности отделить черты действительного происшествия от подробностей, внесённых в рассказ личными взглядами или симпатиями автора. Важные результаты даёт сопоставление такого рассказа с вещественными памятниками соответствующей эпохи и со следами, оставленными данным событием в дальнейшей жизни народа, поскольку в этих источниках отсутствует субъективный элемент, неизбежно вносимый в рассказ о событии каждым рассказчиком. С рассмотренных позиций В.В. Бартольд считал необходимым подходить к рассмотрению и «обычного типа мусульманских исторических компиляций»¹.

Важным методологическим принципом В.В. Бартольда было рассмотрение истории ислама в контексте «науки истории Востока», востоковедения. Причём, по его мнению, всемирную историю неправомерно сводить к истории Европы, но и историю Востока необходимо изучать в связи с историей Европы. В.В. Бартольд полагал, что история Востока должна изучаться с применением тех же методов, что и история Европы. В.В. Бартольд писал: «...По мере успехов востоковедения всё более выясняется, что история Востока может быть объяснена только путём применения тех же научных методов, как история Европы... Этим определяется необходимость изучения истории Востока для понимания «всемирной» истории, под которую уже нельзя понимать только историю Европы»². Положения наук — социологии, всемирной истории и др. — не могут считаться установленными, пока они опираются только на факты истории европейских народов»³.

В.В. Бартольд критикует взгляды о том, будто историческая эволюция народов Востока всецело определялась их религиями. Ислам, буддизм, брахманизм и учение Конфуция казались долгое время единственными источниками мировоззрения народов Востока, их государственного и социального строя; с этой точки зрения обсуждалось прошлое, настоящее и будущее различных народов. Напротив, утверждает В.В. Бартольд, «религия и на Востоке чаще должна была применяться к окружающим условиям, чем наоборот, что под знаменем религиозной идеи и на Востоке, как в Европе, нередко происходили движения, в действительности вызванные сословными, экономическими и политическими интересами»⁴. И далее: «Если даже в области религиозных верований мусульманских народов не всё объясняется влиянием ислама, то ещё меньше успеха могла бы иметь

¹ Бартольд В.В. Сочинения: в 9 т. Т. 9. М., 1977. С. 219.

² Там же. С. 238.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 235.

попытка найти в догматах ислама ключи к объяснению хода политической и культурной истории этих народов, их прежних культурных заслуг и современной отсталости»¹.

Важное методологическое значение имеет решение В.В. Бартольд о соотношении учения о предопределении — «мусульманского фатализма» — и «самостоятельной деятельности» мусульман: фатализм отнюдь не устраняет «порывы к самостоятельной деятельности». В.В. Бартольд писал: «История и современная жизнь мусульманских народов показывает, ...что фатализм (впрочем, нигде не выраженный в Коране с большей определённости, чем в послании апостола Павла к Римлянам, гл. 9) никогда не препятствовал ни мусульманским полководцам, министрам, торговцам и др. принимать меры к достижению своих целей, ни даже мусульманским историкам определять причинную связь событий. Подобно многим христианам, мусульманин ищет и находит в фатализме только опору при неотвратимых опасностях и бедствиях»².

Указанное решение вопроса о соотношении учения о предопределении в исламе и самостоятельной деятельности мусульманина В.В. Бартольд связывал с более общими вопросами мусульманского мировоззрения. По его мнению, господство в науке богословского направления не допускало выяснения событий в их естественной причинной связи, однако мусульманское богословие нашло способ примирить догматы о всемогуществе Божиим и о предопределении с законом причинности. Оно признало, что всё происходит по воле всемогущего Бога, но что Бог имеет обыкновение делать всё на основании известных причин, хотя это обыкновение тоже является результатом его свободной воли и может быть им оставлено, когда он признает необходимым; но опыт прошлого показывает, что обыкновения Божий, согласно слову Корана (сура XLVIII, ст. 23), не изменяются.

¹ Там же. С. 237.

² Там же. С. 236.

*В. Насонова,
кафедра философии религии и религиоведения*

Образ Смерти в фольклоре Западной Европы: исключительность Анку

Персонификация Смерти — один из жанров Средневековой иконографии. Изображение Смерти в образах жнеца, скелета, птицелова и т.д. представляет собой отдельный мифопоэтический ряд, с одной стороны, обособленный от догматики христианства, а с другой, — дублирующий ряд функций его персонажей и тесно связанный с дохристианскими верованиями.

Считается, что распространению и популярности образа Смерти в Западной Европе способствовала чудовищная эпидемия бубонной чумы, «чёрной смерти» 1346—1351 годов, «скорбной для всех, кто ее видел или другим способом познал». В таких исторических условиях и обретает популярность образ Смерти, безжалостного и страшного жнеца, от которого нет спасения.

Как же выглядит Смерть? Представление об этом мы получаем из сказок, пословиц и собственно названий Смерти в разных языках. Другим источником, безусловно, связанным с фольклором, является синтетический жанр пляски смерти, возникший и получивший распространение в средневековой культуре в XIV—XVI веков. Пляска смерти — графическое изображение танца Смерти с человеком, сопровождаемое стихотворным текстом о бренности жизни. По-видимому, возникает этот жанр из дохристианских народных поверий о ночных плясках мертвецов на кладбищах и средневековых площадных пантомим. Самыми известным произведением данного жанра является цикл гравюр Ганса Гольбейна Младшего (1523—1526 годы).

Итак, Смерть чаще всего — скелет (в саване или без) с косой в руках. В некоторых сказках она фигурирует как старуха (или старик) с косой. Иногда (в Пляске смерти) она изображается как скелет, подыгрывающий танцующим парам на музыкальных инструментах (трубе, треугольнике, волынке, лютне).

Следует отметить, что, хотя образ Смерти как скелета с косой является самым популярным, он не единственен. Изображается она и как полуразложившийся покойник, и как ангел, и как охотник с аркебузой, и как птицелов, и как всадник на коне. Изображение Смерти в облике ангела или всадника является, пожалуй, наиболее ранним и имеет своим истоком тексты Нового Завета: «И я взглянул, и вот, конь бледный, и на нем всадник, которому имя „смерть“» (Откр., 6:8). «Царем над собою она имела ангела бездны; имя ему по-еврейски Аваддон, а по-гречески Аполлион» (Откр., 9:11).

В английском, французском, немецком, нидерландском языках слово «смерть» имеет свои эвфемизмы. В английском — «Grim Reaper» (доел, «беспощадный жнец»), «Scytheman» («косарь»); в немецком — «Gevatter Tod» («кум Смерть»), «Freund Hein» («Приятель Гейн»), «Senselman» («косарь»); во французском — «Camard» («курносая»), «Faucheur» («косарь»); в нидерландском — «Magere Hein» («Худой Гейн»), «Oom Hein» («Дядя Гейн»), «Vriend Hein» («Друг Гейн»).

Таким образом. Смерть в образе скелета или старика (старухи) с косой — стандартный образ средневековой культуры. Существуют ли какие-нибудь отклонения от стандартного образа? Пожалуй, самым загадочным, интересным и неоднозначным является Анку — образ Смерти в Бретани.

Бретань — регион на северо-западе Франции. С глубокой древности Бретань или, как её называли в древности, Арморика (лат. «Приморская страна») была культурным мостом между континентальной Европой и Британскими островами. Огромное количество различных влияний: кельтских, римских, варварских, христианских — и обусловило культурную неповторимость Бретани.

Одним из самых интересных аспектов изучения культуры Бретани является изучение её фольклора. В бретонских сказках огромное влияние уделяется представлениям о смерти и разнообразным поверьям и приметам, связанным с нею. Существует здесь и персонафицированный образ Смерти, Анку. Это герой не только сказок, но и средневековых театральных пьес. Скорее всего, в Бретани существовал дохристианский образ Анку, связанный со смертью. Когда же пришли христианские проповедники, они стали использовать этот образ в проповедях при рассказах о смерти, чтобы таким образом сделать проповедь доступнее для понимания и ближе. Так христианские черты сплетались с дохристианскими, в результате чего и возник сложный и противоречивый образ Анку. Этимология имени Анку возводится филологами к индоевропейскому глаголу «умирать».

Анку описывается двумя способами: либо как скелет с косой и вращающимся вокруг оси черепом, либо как очень высокий, очень худой мужчина с длинными белыми волосами в широкополой шляпе, тень от которой, закрывает верхнюю часть лица (он тоже с косой): «И он (кузнец — *В.Н.*) всмотрелся в лицо вошедшего, но не смог различить его черт: низко опущенные поля его войлочной шляпы бросали тень на лицо. Был... высокий, немного сутулый, одетый по-старинному в куртку с длинными фалдами и в штаны, завязанные над коленями» [1, 72].

«Кто-то стал вырисовываться в проёме двери, ведущей в кухню... Его голова не соответствовала телу, она была маленькой-маленькой и так крутилась во все стороны, что, казалось, в любую минуту могла отвалиться. Глаза его были не глаза, а две яркие свечки, горевшие в глубине черных дыр. Носа у него не было, а рот смеялся до ушей» [1, 69].

Передвигается Анку на старой повозке, с плохо смазанными осями, запряженной тощими лошадьми. Эта деталь является стандартной для описания персонифицированных образов смерти, горя, голода и болезни в фольклоре. Она подчёркивает разрушительные последствия этих явлений, вызывая, с одной стороны, сострадание, с другой, — отвращение.

Самой же любопытной является в образе Анку его коса. Она лезвием вывернута наружу. Таким образом, когда Анку косит, он не подводит косу к себе, а бросает впереди себя: «И, говоря это, он выдвинул широкую косу, которую до этого прятал за спиной, так что видна была только её ручка, которую Фанш принял за палку.

— Видите, — продолжал он, — она немножко болтается: укрепите её быстренько...

— Э, да она закреплена у вас в обратную сторону, ваша коса! — заметил кузнец. — Лезвие-то наружу! Что это за умелец делал вам такую работу?

— Об этом не беспокойтесь, — строго ответил человек. — Косы бывают разные...» [1, 73].

Это явление характерно только для бретонского фольклора и не встречается в фольклоре других народов Западной Европы. Чем можно объяснить столь исключительное своеобразие одного из главных и важнейших атрибутов Смерти — косы? Такое значимое изменение символики должно нести какую-то смысловую нагрузку, указывающую на некоторое отклонение от привычной трактовки образа Смерти. Можно попытаться немного прояснить этот вопрос, исходя из своеобразия сознания средневековых бретонцев, иллюстрируя это своеобразие и другими примерами из их фольклора. В бретонском сознании теснейшим образом сплелись привнесённые идеи католицизма и исконные, дохристианские верования, обладающие исключительной устойчивостью. Одним из замечательных подтверждений этого служат представления о том, какими свойствами обладают католические священники в бретонском фольклоре. Они являются знатоками белой и черной магии, умеют повелевать духами, по первому кому земли, брошенному на гроб, могут предсказать, куда попадает душа после смерти. Этот пример наглядно иллюстрирует тот факт, что католические священники в народном сознании взяли на себя функции друидов. Показав данным примером своеобразие бретонского средневекового народного сознания, можно рассмотреть с этой точки зрения и символику вывернутого лезвия косы. В сказках об Анку особенно подчёркивается, что «когда Анку „косит“, он не тащит косу к себе, как это делают косцы и жнецы, а бросает её впереди себя». Ключевым моментом здесь является именно то, что Анку бросает косу впереди себя. Символически движение влево означает уход в прошлое, движение вправо — переход в будущее. Тем самым смерть-жнец, повторяя движение сеятеля (справа налево), от-

правляет людей в будущее воскресение. Смерть хотя и переводит людей в новое качество — обитателей другого мира, но не забирает их себе, а наоборот, отторгает от себя, потому что Христос когда-то победил смерть. Таким образом, коса Смерти, ставшая для других народов символом ужаса и безысходности, в Бретани получает более оптимистическую смысловую нагрузку.

Ещё одно своеобразное качество Анку заключается в следующем. В сказках других народов Смерть — персонификация абстрактной идеи смерти, она всегда одна и та же. Анку же становится человек, умерший последним в году в своём приходе. Это указывает на то, что, во-первых, у каждого прихода свой Анку, во-вторых, он и в приходе каждый год новый, а в-третьих, его изначальная природа всё-таки человеческая.

У Анку есть функция, которая делает его отличным от абстрактного образа Смерти, фигурирующего в фольклоре других народов Западной Европы. Анку — не просто смерть, которая забирает умерщвлённых ею людей. Анку — вестник смерти. Выполняя эту функцию, он выглядит обычно как полурасложившийся мертвец: «Вид у него был самый жалкий. Его длинная одежда из ветхого полотна, вся в лохмотьях, прилипла к телу и пахла гнилью... Человек поднялся на ноги, потрянул своими лохмотьями, они осыпались на землю, и Лау заметил на каждом из них кусочек гнилой плоти» [1, 78].

Кроме бретонского фольклора образ Анку встречается в театральных пьесах Уэльса и Корна. Анку — персонаж кельтского происхождения. Стоит отметить любопытную вещь: в других местах расселения кельтов — Шотландия и Ирландия — образ Анку отсутствует. Почему?

Возможно, дело в том, что кельты Бретани, Уэльса и Корна — бритты, британская языковая группа (P-кельты), а Шотландии и Ирландии — гольдейская языковая группа (Q-кельты). Кто и откуда принёс Q-кельтский язык, неизвестно. Но с уверенностью говорят о том, что британская речь шотландских колонистов была полностью вытеснена гольдейским языком. Как бы там ни было, расхождение языков указывает на расхождение культур, в т.ч. и религиозных представлений. В этом аспекте можно говорить о том, что Анку, по-видимому, представляет собой некий переходный образ представителя загробного мира. Переходный между тем этапом, когда функции вестника и работника смерти выполняют отдельные мертвецы — как в фольклоре Шотландии, — и тем этапом, когда Смерть становится почти абсолютно абстрактным понятием, выражаемым в предельно общих образах.

Литература:

1. Ле Бра А. Легенда о смерти. СПб.: Издательский дом «Азбука классика», 2008.
2. РоссЭ. Кельты-язычники. М.: Центрполиграф, 2005.

*А.В. Терехова,
кафедра философии религии и религиоведения*

Образ религии будущего в работах Ф.Р. Ламенне

Ф.Р. Ламенне (1782—1854), французский публицист, философ, аббат, своими трудами и мыслями получил статус одной из ключевых фигур в философском мире Франции XIX века. Глубоко интересуясь вопросами веры и знания, философией, историей религий, Ламенне оставил большое количество трудов, разных по стилю и проблемам, изложенным в них, представляющих интерес и для современных исследователей. В отечественной литературе Ламенне рассматривается как родоначальник христианского социализма [11]. В 1834 году он пишет работу «Слова верующего» («Paroles d'un croyant»), которая являлась ответом на энциклику папы Григория XVI «Mirari vos»(1832), осуждавшей либеральные взгляды Ламенне. В этой работе мыслитель предлагает проект религии будущего, соединяя основные идеи социалистического учения с христианскими идеями. В работе «Современное рабство» («De l'esclavage moderne»), посвященной правам человека и борьбе за его права, написанной мыслителем в 1839 году, он выступает за решительное преобразование общества: «Братья! Пора положить конец этому глубокому бесчинству, этому безбожному возмущению против Бога и закона Его, этому наглomu, преступному нарушению сущности человеческого права. Вы не можете больше терпеть такого положения вещей, не сделавшись прямыми соучастниками его. Ваш дом, ваша польза, всё принуждает вас закончить святое дело общественного преобразования» [7:13]. Ламенне, оставаясь глубоко верующим человеком, не представляет жизни народа без Бога и вне Бога. Этот труд оказал значительное влияние на развитие религиозно-философских идей. Ламенне мечтал о преобразовании культуры. «Будущее и свобода» — девиз основанного им журнала «Будущность» («L'avenir»). Тема будущего человека и преобразования этого будущего была одной из основных для мыслителя. Представив оригинальные идеи французской публике XIX века, Ламенне мечтал также о преобразовании религии в пользу простого человека.

«Слова верующего» играют важную роль в понимании общественного настроения XIX века. Идеи, изложенные в этой работе, имели колоссальный успех, как и сама книга, которая выдержала более ста изданий. В ней Ламенне отстаивает свободу совести и критикует существующий в европейских странах политический строй, противоречащий христианским принципам, предлагая уникальный проект общинного бытия, в котором связующим между людьми звеном должна выступить религия Христа. «Слова верующего» стали новым откровением для массы. Книгу переводили на многие европейские языки, её идеями увлекались передовые умы общества. Работа остаётся актуальной и по сей день как историческое свидетельство о проблемах и взглядах европейского общества XIX века.

Идеи Ламенне о возможности предотвращения социальных конфликтов и улучшения общественного строя на основе христианской любви и нравственного самосовершенствования по-разному воспринимались на Западе и в России. П.Я. Чаадаев в 40-х годах XIX века приходит к выводу о неспособности религии претворить в жизнь социалистические идеалы. Он стремится объяснить русскую историю с точки зрения географических, экономических и социальных факторов и с этих позиций критикует Ламенне. Русская православная церковь поначалу крайне негативно относилась к христианскому социализму Ламенне. Но к периоду первой русской революции 1905 года появляются статьи, в которых предлагается использовать труды Ламенне в борьбе против революционно настроенных масс.

Высоко ценил ум и горячее сердце мыслителя Л.Н. Толстой, приводя в «Круге чтения» большие отрывки из трудов философа. С интересом обращались к воззрениям Ламенне петрашевцы [9].

С точки зрения Ламенне, в древние времена люди жили как братья, в современном же мире нравственность и христианская любовь заменены пороком, себялюбием, злом, человек относится к брату как к врагу. Наиболее преуспевшие в своей ненависти люди стали вельможами, князьями или царями. Ламенне завещает народу веру в Бога, считая, что царство Сатаны уже наступило: «Не говорите: „Вот это — один народ, а я — другой народ". Ибо все народы на земле имели одного прародителя, это был Адам, и имеют на небе одного Отца, это Бог» [6:12]. Проповедуя равенство людей на основе Евангелия, Ламенне обращается к образу Христа, словами которого призывает к терпению, состраданию и любви: «Закон Бога — закон любви, а любовь не стремится возвыситься над другими, но приносит себя в жертву для других» [6:15].

По мнению Ламенне, причина и основа человеческого прогресса — Бог. Любовью и заботой к себе подобным и верой в божественную и искупляющую сущность Христа наполнены его слова: «Восемнадцать веков назад в одном городе, на Востоке, первосвященники и цари того времени пригвоздили к кресту после бичевания бунтовщика, богохульника, как они его называли. День его смерти был днём великого ужаса в аду и великой радости в небесах. Ибо кровь праведника спасла мир» [6:13]. Для Ламенне очень важно показать, что вопрос смерти не был

бы таким насущным для человека, если бы Христос своей смертью и воскресением смерть не преодолел. Акцент мыслителем делается на том, что человеку необходимо уподобиться Христу в своём отношении к собственности. В идеале частной собственности быть не должно, в ней причина греха и «войны всех против всех». Именно этот тезис послужил поводом для исследователей творчества Ламенне называть его основателем (наряду с Ф.-Д. Морисом и Ч. Кингсли) христианского социализма [4]. Мыслитель видит счастливое будущее народа только в условиях отказа от частной собственности, что обязательно должно привести к любви друг к другу. Можно сказать, что источником пафоса мыслителя были социальные ценности, а не духовные. Во введении к работе «Слова верующего» Ламенне обращается к народу со словами: «Вы живёте в трудные времена, но эти времена пройдут... Христос, распятый за вас, обещал освободить вас» [6:3].

Соединяя идеи утопического социализма с Евангелием и догматами церкви, Ламенне в «Словах верующего» пишет с надеждой на светлое будущее своего народа: «Вот почему вы, кто страдает, мужайтесь, укрепите сердце, ибо завтра будет днём испытания, днём, когда каждый должен будет с радостью отдать свою жизнь за братьев своих; и день, который последует, будет днём освобождения» [6:15]. Философ выступает как духовный глава «униженных и оскорблённых». Эмоционально описывая фрагменты истории и призывая народ к смирению, он приходит к идее труда как естественного действия для человека вследствие греха: «Вначале труд не был необходим человеку, чтобы жить: земля сама доставляла ему всё необходимое. Но человек сотворил зло; и подобно тому, как он возмутился против Бога, земля возмутилась против него» [6:19]. Как только человек по своей свободной воле выбрал путь уклонения от путей Божьих, труд стал обязанностью человека. По мнению Ламенне, причиной человеческой бедности являются страсти людей. К приобретению богатств жизни может привести только упорный труд, а освободить от страдания, томления, голода, жажды и уничтожить грех в сердце — вера во Христа. С жаром проповедника Ламенне восклицает: «Кто любит себя больше, чем брата своего, тот недостоин Христа, умершего за братьев своих. Если вы отдали ваши богатства, отдайте ещё вашу жизнь, и любовь вам возвратит всё» [6:40]. Таким образом, по мнению мыслителя, вера в Бога необходима для счастливой жизни народа, рабство может перерасти в свободу только с помощью веры. Только она в грядущей битве Добра и Зла способна спасти мир. Будучи глубоко верующим человеком, Ламенне вкладывает в уста молодого воина свою собственную мысль: «Я иду сражаться за то, чтобы все имели одного Бога на небе и одну отчизну на земле» [6:94].

«Слова верующего» были осуждены специальной энцикликой от 15 июля 1934 года, в результате чего мыслитель вынужден был отказаться от сана. В 1840—1846 годах он пишет свой фундаментальный труд «Эскиз философии» («*Esquisse d'une philosophie*»), в котором подвергает критике ряд христианских догматов, излагает собственную концепцию философии, религии, Бога, по-своему интерпретирует тринитарное уче-

ние. В этой работе Ламенне утверждает, что в основе философии лежит вера: «Станем крепко на основу веры, будем остерегаться от жизни неподвижной и праздной. Мы должны завершить работу, огромную работу, которая объединяет наше настоящее с нашим будущим» [1:38]. Но вера эта — не та, которую, будучи аббатом, он проповедовал в «Словах верующего»; вера эта — «философский долг», как называет её сам Ламенне. Он вводит понятие «Абсолютного Бытия»¹, которое является не чем иным, как бытием Бога. Бог является субстанцией, не соответствующей никакой жизненной реальности, существует необходимо и не может не быть. Субстанция — «независимая от времени и пространства, неизменная, бесконечная, она имеет необходимую связь только с самой собой и разрешается в первичном и простом понятии единства, понятием в самом себе... Кто не имеет идеи Бытия, не имеет идеи какого-либо существования» [1:41]. Не может быть ничего, что было бы не включено в идею Бытия (Бога). Бытие Бога является недоказуемым, ибо имеет свою причину и исходную точку в самом себе. Законы бесконечного Бытия не могут быть познаны конечным существом, если они ему каким-либо образом не открылись. «Следовательно, — пишет Ламенне, — чтобы понять что бы то ни было, необходимо верить в существование бесконечного Бытия, в отношении с ним, в то, что он проявляет своей природой, законами, действиями, в существование существ конечных, как и в совокупность явлений через которые их бытие ему проявляется или в форму, воспринимающей его в этом существовании» [1:27].

Идея Бога представлена и в «Эскизе философии». Но если в «Словах верующего» Бог персонифицирован, и центр тяжести образует образ •Иисуса Христа — искупителя грехов человеческих и идеала нравственности, то в «Эскизе философии» понятие «Бог» трактуется философски, как безличная субстанция. Важно, что и в том, и другом случае Богу отводится неотъемлемая роль в будущем человечества. Но если в первом случае это роль сотериологическая, то во втором — пассивная, необходимая для существования рода человеческого как то, без чего его жизнь невозможна.

Вопрос о телеологическом значении чего-либо в мире тварном разрешается в Боге. «Он, — пишет Ламенне, — есть граница, предел конечных существ, так как они имеют в нём принцип их бытия, принцип их сохранения, их развития и всё то, что стремится к бытию, следовательно, сочетается в его основе» [1:28]. Никакое познание невозможно без него. В единой и бесконечной основе, т.е. в Боге, сосуществуют три Личности: Сила, Разум и Любовь. По существу, трактовка тринитарного вопроса в «Эскизе философии» является отказом от христианского догмата Троицы.

Таким образом, на основе рассмотрения содержания двух трудов философа можно наблюдать эволюцию религиозно-философских воззрений самого Ламенне от ортодоксального проповедника («Я иду сражаться за то, чтобы освободить от тирании человека, — мысль, слово, совесть»

¹ Термины «Бытие», «Абсолютное Бытие», под которыми подразумевается бытие Бога, употребляются у Ламенне всегда с заглавной буквы.

[6:93]) до вольнодумца (с точки зрения Ватикана), в трактовке которого Отец, Сын и Дух выступают как безличные начала, объекты трансцендентного мира. Несмотря на то, что трактовка Бога существенно трансформируется, его роль остаётся неизменной: Бог необходим для жизни рода человеческого, для его будущего. Без него полноценная жизнь, с точки зрения философа, невозможна.

Идеи Ламенне, изложенные в работах «Слова верующего» и «Эскиз философии», фактически излагают форму и содержание религии будущего. Так как в этих трудах понятие «Бог» принимает разные значения, необходимо проводить демаркационную линию между временем написания этих работ и их содержанием. Мысли Ламенне, выраженные в «Словах верующего», оказали большое влияние на развитие христианского социализма. Также они стали популярными в Западной Европе после Второй мировой войны в начале мощного христианско-демократического движения. «Эскиз философии» важен как заключительный труд мыслителя в работе на философской почве, как итог философско-религиозных исканий всей его жизни.

Литература:

1. *Lamennais F.R.* Esquisse d'une philosophie. P., 1840—1846.
2. *Duine F.M.* Essais de bibliographie de F.R. de Lamennais. P., 1922.
3. *Инсаров Х.* Ламенне и его время // Мир Божий. М., 1905. № 1, 2.
4. Как церковь относится к христианскому социализму? Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/sm/7134.htm>.
5. *Котляревский С.А.* Ламенне и новейший католицизм. М., 1905.
6. *Ламенне Ф.Р.* Слова верующего. М., 1906.
7. *Ламенне Ф.Р.* Современное рабство / пер. П. Турчанинова. Н. Новгород, 1905.
8. *Майка Ю.* Социальное учение католической церкви. Люблин, 1994.
9. *Никитина Н.Г.* Петрашевцы и Ламенне // Философские науки. М., 1978. № 7.
10. *Сперанский В.Н.* Ламенне как политический мыслитель. Пг., 1922.
11. *Шейнман М.М.* Христианский социализм. М., 1969.

*А.М. Шишков,
кафедра истории и теории мировой культуры*

Христианин перед лицом культуры. Религия Откровения как «скандал» в культурном мире, или почему христианину неуютно

Сейчас, когда перед нами со всей очевидностью встает вопрос о христианском социальном действии, о принципах и реальных плодах христианской политики, необходимость максимальной активности христиан в — по преимуществу нехристианском — обществе не вызывает сомнения: «Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак. 2, 17). Осознание этого факта, однако, не устраняет автоматически вопроса о том, как вообще подобное социальное действие возможно для христианина, т.е. именно для того, кто твердо знает — и не просто знает, но с неизлечимой болью ощущает, — что он не имеет в сем мире постоянного града (Евр. 13,14), что душа его жаждет града иного, будущего, небесного. Вот это, со всей остротой переживаемое чувство невозможности отыскания (а потому и бесполезности поиска) какого-либо посюстороннего приюта превращает в проблему саму идею земного домостроительства. Мироустройство как таковое нуждается в оправдании в глазах того, кто верит, что кров его не здесь и что он не может быть возведен посредством собственных усилий человека.

Но есть и другое чувство, что также не дает покоя христианской душе, — это чувство призвания: призвания не к бегству от мира, но к участию в деле преображения и спасения всего земного существа. Однако, приемля настоящее требование воплощения своей веры в практической жизни, реализации ее в земной истории, христианин ни на минуту не забывает о том, что вера эта есть «не от мира сего», что задача христианского культурного строительства не может избавиться от изначально присущего ему противоречия, заключающегося в том, что религия Откровения для культуры есть «скандал» и указание на ее несамостоятельность, несамодостаточность, принципиальную ущербность. Очевидно, что и сам момент явления христианства в мир, та точка вхождения его в процесс развития человечества не дана нам непосредственно в качестве культурного феномена, но, наоборот, предстает перед нами как явление

культуре иноприродное, как точка разрыва в цепочке культурных событий, пронизывающей историю человеческого общества. Хотя Рождество Христово, а следовательно, и рождение христианства, предвещено ветхозаветными событиями, следует учесть, что последние, рассматриваемые в земной плоскости, — будучи первостепенными *sub specie aeternitatis*, — предстают как периферийные или даже всецело выпадающие из общей канвы. Христианство, таким образом, ворвалось в мир в качестве внеисторической (не порожденной предшествующей историей), внекультурной (не имеющей генетических корней в эллинистической культуре) и вообще не выводимой из этого мира силы. Нам дано наблюдать, как вокруг таинственной, недостижимой для нашего естественного постижения иррациональной точки первособытия (Боговоплощения и Искушения, не могущего стать предметом культурного анализа) разбросано множество документов, памятников, свидетельств об этом первособытии, не согласованных между собой и противоречащих друг другу в силу невозможности единого адекватного его отражения как на уровне умственного восприятия, так и на уровне пластического оформления. Будучи абсолютно уверенными в том, что еще не обросший культурными напластованиями христианский дух действительно ворвался, вклинился в историческую структуру человеческого общества с целью внутреннего его преобразования, мы и судить о нем можем лишь духовно, ибо «душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь...» (1 Кор. 2, 14).

Но существует и еще один аспект упомянутой проблемы, еще одно препятствие, что стоит перед каждым христианином. Это страх: опасение незаметной подмены небесного земным, жизни духовной жизнью душевной и даже плотской. Да, христианство, чтобы действовать, осуществляя свои практические задачи, должно было, подобно Божественному Слову, обрести плотские формы, т.е., так сказать, «окультуриться» (если под культурой понимать в данном случае обличение духа во плоть, проявление духа «не от мира сего» в этом мире в качестве культурных феноменов). И Церковь Христова, Христово Тело, пребывая в этом мире, призвана свидетельствовать в нем о мире ином, свидетельствовать о Христе самым своим существованием. Однако, если Сын Божий, воплотившись, обретя человеческую природу, не утратил ни в малой мере своей Божественности, Церковь, идя в мир, идет при этом и на вполне реальный риск полного обмирщения, перерождения из живого собрания причастников жизни небесной в социально-этнографический институт. Неудивительно, что в первые времена своего существования, до того, как связать (по крайней мере, внешне) свою судьбу с судьбой культуры, Церковь не без причины сторонилась (насколько это было возможно) каких-либо культурных атрибутов, будь то развитая структура внутреннего управления, религиозная философия, обрядовая деятельность, произведения искусства (за исключением простейших — и зачастую заимствованных — символов: Добрый Пастырь, рыба, голубка, якорь) и т.п., намеренно противопоставляя себя как Римскому государству, так и эллинистической культуре в целом и призывая к' тому, что выше нее, ибо

«незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор. 1, 27—28).

Освоение духом христианина его душевной и плотской сфер: необходимость этого процесса и его неизбежные противоречия

Итак, делая вывод из сказанного выше (и продолжая использовать знаменитую дистинкцию ап. Павла), можно заметить, что христианин вынужден — если не сказать «обязан», — не отвергая ни интеллектуальной, ни чувственной деятельности, произвести внутреннее одухотворение как душевной, так и плотской сфер своего бытия. Однако процесс этот только тогда достигнет приемлемого результата, если человек, его осуществляющий, будет постоянно помнить о том, что между «субстратом» его веры и «формой» воспринимаемой ею культуры никогда не может быть полного соответствия, но всегда будет оставаться некий иррациональный зазор, отделяющий небесное от земного. При этом важно учитывать, что если в сфере чувственно воспринимаемого предел допустимого нисхождения духа в объективированную область определяется относительно просто (хотя, конечно, не всегда и не для всех), то в сфере умопостигаемого граница, проходящая между допустимыми и недопустимыми для христианина ходами мысли, размыта и четко не определена (за исключением случаев, явно противоречащих догматике). Потому и подлог, замена должного на недолжное в предметной области «честнее» подлога в области интеллектуальной; потому и грех плотский (достаточно вспомнить Данте) явно простительнее греха нематериального.

Интересно отметить, что указанный процесс освоения духом христианина его душевной и плотской сфер в целом аналогичен процессу вступления «неотмирного» христианства в культуру, обретению им своей интеллектуальной и телесной форм. Было время, когда мир небесный и мир земной имели общую точку соприкосновения, и этой точкой — благодаря своей двойной, Богочеловеческой природе — был Христос. После Вознесения дух христианский, чьим носителем на земле является Церковь Христова, растекаясь и постепенно заполняя собою тварное бытие, стал проявлять себя «здесь» (в этом мире, а точнее — сперва в римско-эллинистическом Средиземноморье) и «теперь» (т.е. в первые века новой эры). И обретение им точек соприкосновения с миром было возможно лишь через вхождение в современную ему эллинистическую культуру, господствовавшую на просторах Римской империи. Н. Бердяев высказал однажды интересное, хотя и не бесспорное утверждение, что «в строгом смысле слова, никакой другой культуры, кроме греко-римской, и быть не может», «ибо то лишь есть культура, что кровно связано с миром греко-римским, с античными истоками и с Церковью западной или восточной, получившей преемство от античной культуры». Об этом же говорил и Вяч. Иванов: «Нет в Европе другой культуры, кроме эллинской, ...пускающей всё новые побеги из ветвей трехтысячелетнего, дряхлеющего, но живущего ствола». И важно заметить, что христианство начинает открываться людям именно в то время, когда эллинистический мир переживал

период культурной утонченности; что «некультурный» христианский дух врывается в мир и структурируется, кристаллизуется в произведениях культуры в тот период, когда она обладает чрезвычайно высокими потенциями к его пластическому оформлению. «С эллинскими элементами христианства, — пишет Н. Бердяев, — связана и всякая эстетика, всякая красота, потому что эллинский мир является колыбелью, источником на веки веков красоты в мире христианском и вообще в мире. С ними связана вся красота христианского культа. И все протестантские попытки очистить христианство от язычества [от культурной его оболочки — *A.Ш.*] приводили лишь к ослаблению христианской эстетики и христианской метафизики, то есть как раз того, что связано с духом эллинским».

Произведения культуры суть то первое (а в строгом смысле слова, и единственное), посредством чего культура являет себя нам. Они предстают перед нами в умопостигаемом или плотском, материальном виде, становясь доступными нам через разум и чувства. Культура показывает нам себя в этом мире, но ее питающий источник находится совсем в иной сфере. Этот источник есть тот творческий дух, имманентным свойством которого является постоянное стремление к самовыражению через проявление в идеальных и материальных произведениях культуры, которые, таким образом, становятся символами этого духа. Произведения эти суть лишь итог культуры, суть ценности ею сотворенные; сама же культура есть конкретизация и материализация творческого духа, обретение им формы и плоти. Она, следовательно, не есть совокупность произведений и не есть дух; она есть то, благодаря чему становится возможным проявление творческого духа в произведениях-символах, она есть область самовыражения духа, есть условие этого процесса, есть, наконец, сам этот процесс. «Все достижения культуры символичны», — отмечает Н. Бердяев. «Творческий акт, — говорит он же, — притягивается в культуре вниз и отяжелевает... Высшее бытие дается лишь в подобиях, образах, символах». Свободный творческий дух, врываясь в область культуры, кристаллизуется, оформляется, уплотняется и выпадает в осадок в виде произведений — сотворенных ценностей. Итог «окультуривания» веры есть, таким образом, вообще культ, и в частности — система догм и обрядов, которые «обряжают» религиозный дух, «облекают» его в умственные и телесные формы. Последние стремятся как можно более адекватно выразить собою основы и способы исповедания и в процессе достижения наибольшей адекватности выражения постепенно застывают и консервируются в своем идеальном варианте. Им сопутствуют также теолого-философская мысль, искусство и социально-политическая деятельность членов Церкви, которая, по словам Вл. Соловьева, «в своих видимых воплощениях имеет культурную природу и разделяет судьбу культуры и все ее трагические неудачи».

Вера и разум, или Что делать «искателю истины» перед Истиной (христианская философия)

Поскольку Истина, постигаемая верой и возвещаемая Св. Писанием и Церковью, превосходит человеческий разум настолько, что является принципиально недоступной для рационального осмысления, вопрос о

соотношении веры и разума, а следовательно, и возможности применения теолого-философских построений для конкретизации и истолкования существа христианского исповедания выступает как один из наиболее острых для христианина. Действительно, существует единственный способ всецело адекватного постижения человеком Божественной Истины — это непосредственное явление Логоса в доступном для человеческого восприятия виде. Так, Сын Божий посредством воплощения Сам явил нам Себя, наглядно выступив гарантом истинности («Аз есмь Истина») того, что не может быть выражено в виде логически стройного учения. Слова Христовы не представляют из себя изложение какой-либо доктрины, но несут людям Евангелие — «Благую Весть»; христианская Истина не есть некая концепция, мировоззрение, но есть Сам распятый, искупивший грехи людские и воскресший Христос. Истина эта — для иудеев соблазн, а для эллинов (представителей культуры) безумие. Но «как, — вопрошает Б. Паскаль, — ...поричать христиан, что они не могут дать отчета в своем веровании, когда они сами признают, что их религия не такова, чтобы можно было давать в ней отчет? Они заявляют, что в мирском смысле это безумие. А вы жалуетесь, что они вам не доказывают ее! Если бы стали доказывать, то не сдержали бы слова: именно это отсутствие с их стороны доказательств и говорит в пользу их разумности». Отсюда и сознательное настаивание на абсурдности христианской веры перед лицом земной и пососторонней интеллектуальной культуры: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно» (Тертуллиан, «О плоти Христа»). Тому же автору принадлежит и известное наблюдение относительно того, что именно философия является источником всех ересей, — наблюдение, с одной стороны, прямо опирающееся на текст Писания (Кол. 2, 8), а с другой, явно не лишённое и исторических оснований. Ведь именно невозможность подведения Благой Вести под единую, четко выраженную, внутренне непротиворечивую логическую схему дает повод для того, чтобы кажущаяся (с точки зрения естественного здравого смысла) «недоделанность» христианства провоцировала попытки его «доработать», логически оформить, т.е. фактически привести в соответствие с законами этого мира. Как бы ни были различны между собой догматические ереси (относящиеся к истолкованию троичности единого Божества и двойной, Богочеловеческой природы Христа), большинство из них объединено одним и тем же стремлением: подвести сверхразумную Истину под законы человеческой (аристотелевской) логики. В этом едины ереси Ария, Македония, Нестория, Евтихия, Савеллия и др. Результат же острейших дискуссий на Вселенских Соборах был всегда одинаков: в качестве ортодоксальных вербальных выражений истин христианской веры признавались наиболее иррациональные из всех возможных варианты (Бог и един и троичен, Христос и всецело Бог и всецело Человек).

Следует ли из всего сказанного невозможность одухотворения душевной (в данном случае — разумной, понятийной) сферы человеческого бытия и, как следствие, невозможность христианской философии? Вся

многовековая традиция, идущая от апостольских посланий, апологий и патристических сочинений к теологическим суммам Средневековья и религиозным концепциям Нового времени, принуждает нас — вслед за Петром Дамиани и Фомой Аквинским — признать за философией высокое положение служанки (*ancilla*) христианской веры, однако служанки такой, которая не преступает пределов своих полномочий и не мыслит управлять своей госпожой. Критическое же отношение к истолкованию Климентом Александрийским греческой философии как своеобразного завета для эллинов и серьезное отношение к предостережениям Л. Шестова об опасности сообразования веры с нормами разума (порождениями первородного греха, согласно его интерпретации библейского текста: Быт. 3, 1—7) уместны для всякого, кто, переживая свою богооставленность, усердствует в поиске Истины и после того, как Она явила Себя нам через Откровение. Уловить предел обращения духа в идеальные конструкции помогает христианину и тонкое чувство приоритетов: «Я хочу испытывать раскаяние, а не знать его определение» (Фома Кемпийский, «О подражании Христу»). Добавим, что наблюдаемое отсутствие философской мысли в Древней Руси можно рассматривать в данном контексте скорее как положительный факт, свидетельствующий не о недостатке интеллектуального развития, но об осознании его относительной ценности.

Вера и чувство: болезненность восприятия обрядовых разногласий (христианское искусство)

Следующая сфера, в которую нисходит дух христианина, есть сфера плоти, чувственно воспринимаемой предметности. И здесь его ожидают свои испытания: если в душевной области, в области мысли иррациональный догмат еще мог фиксировать и удерживать в себе кажущуюся антиномичность духовной Истины (и Единый и Троица, и Бог и Человек), то обряд уже не способен гармонизировать в себе оппозиции, а потому устанавливает не принцип «и — и», но принцип «или — или» (или пресный хлеб Евхаристии, или квасный; или трехперстное знамение, или двуперстное и т.д.). Культура по отношению к духу выступает здесь как своеобразный «принцип индивидуации», заставляющий дух воплощаться, структурироваться не в абсолютно идентичные образцы, но в различных регионах, у разных народов, в разных поместных Церквях неизбежно порождать различные друг от друга виды одного и того же обряда. Однако, поскольку для целостного религиозного сознания связь между обрядом, откровением внешним, и догмой, откровением внутренним, представляется генетически обусловленной, а потому и нерасторжимой, обрядовые разногласия переживаются чрезвычайно болезненно, ибо «и малая отмена в церковных преданиях может привести к полному нарушению догмата» (патриарх Фотий). Культура, таким образом, несет в себе опасность втягивания в борьбу за внешние, телесные проявления духа, при которой сам дух зачастую предается забвению.

Вытекает ли из сказанного выше, что перед страхом споров и разделений мы должны признать историческую правоту иконоборческого и

протестантского подхода к факту телесного воплощения христианского духа и, как следствие, максимально ограничить обрядовую практику и фактически отказаться от религиозного искусства как такового? Очевидно, нет, ибо, во-первых, и Сам Христос есть Бог, явленный во плоти, Безымянный, названный человеческим именем; во-вторых, Евхаристия, Самим Христом был установлен первый христианский обряд — Евхаристия и создана первая икона — Спас Нерукотворный. И поскольку христианство зиждется не просто на системе взглядов или заветах Спасителя, но на опыте постоянного живого с Ним общения, то именно через посредство совершения таинств и иконопочитания осуществляется соединение человека с Богом. К тому же, культовая (культурная) сторона христианства есть не только запечатление христианского духа как такового, она есть также и внешний символ духовного служения каждого верующего, есть видимая форма проявления его религиозных чувств, аффектов. «Если вступить на путь борьбы с аффектами, — отмечал о. Павел Флоренский, — то придется в корне отринуть саму природу человека... Культ действует иначе; он утверждает всю человеческую природу со всеми ее аффектами; он доводит каждый аффект до его наибольшего размаха, — открывая ему беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису, очищая и целя».

Что же касается искусства, то здесь следует преодолеть установившуюся с эпохи Возрождения традицию, согласно которой художник рассматривает свое дело не как мастерство (*ars*), но как творчество, считая себя подобным Творцу, творящему мир «из ничего» (*ex nihilo*). Художник-христианин должен чувствовать ту опасность, на которую неоднократно указывали романтики: подражая Божеству, ставя себя вровень с Творцом сущего, человек уподобляется тем самым дьяволу, «обезьяне Божьей» (*simia Dei*). Искусство Нового времени, в массе своей основанное не на преображении тварного мира, но на создании иной, иллюзорной реальности, должно уступить место искусству, честно признающему свою неавтономность, несамоченность и обретающему высшее значение и глубочайший смысл в — пускай и не осознанном — служении Божественной воле, пронизывающей и преобразующей падший мир.

Вера и общество, или Государство в глазах христианина (христианская политика)

Теперь, наконец, речь пойдет о возможности проявления христианского духа во внешней по отношению к отдельно христианину сфере бытия, а именно в сфере общественной, социальной, или, другими словами, нам следует остановиться на вопросе об отношении христиан к государству. Очевидно, что христианская традиция высказывается по этому поводу двояко. С одной стороны, мы помним, что, когда еврейский народ пожелал поставить себе царя (т.е. основать свое государство), Бог в ответ на жалобы Самуила расценил этот шаг как предательство и отказ от прямого подчинения Его власти (1 Цар. 8, 1—22). Рим в глазах первых христиан предстал в образе «великой блудницы», «Вавилона», чье падение означает падение «князя мира сего», а потому для членов Церкви «нет дел

более чуждых, чем государственные» (Тертуллиан). Августин в «О Граде Божием» недвусмысленно утверждает, что само по себе государство (не стоящее на службе у цели, превосходящей его естественную сущность) есть лишь шайка разбойников: человек, желающий обустроить свою жизнь по законам человеческим, но не божественным, становится подобен дьяволу (первые города стал строить братоубийца Каин, Рим основал братоубийца Ромул). С другой стороны, согласно Фоме Аквинскому, государство есть естественная для человека форма его общественного бытия, установленная и поддерживаемая Творцом. Именно при посредстве социально-государственных структур христианин реализует возможность своего земного действия.

Действительно, даже временные рамки зарождения христианства, та «полнота времен», что исполнилась с пришествием Христа в мир, совпадают с моментом зарождения исторически образцового государственного образования — Римской империи, на периферии которой и появилась «точка, совсем не центральная по видимости, в которой совершалось величайшее излияние Божественного, величайшее откровение и соединение процессов, идущих сверху и идущих снизу, процессов, объединенных потоком древней истории в единый всемирный поток в последний период его существования» (Н. Бердяев). Такое совпадение во времени и пространстве двух величайших событий человеческой истории — появления христианства и образования Римской империи (Христос родился в правление Августа), событий, сыгравших определяющее значение для всей последующей истории человеческого общества, представляется глубоко не случайным. Возникшее в маленьком народе, в захолустье империи христианство по самой природе своей обращено ко *всему* человечеству: «Идите и научите все народы» (Мф. 28, 19). Будучи мировой, вселенской религией, оно требует для своего развертывания единую человеческую историю, каждое событие которой соотносено с единой точкой отсчета — пришествием Христа. Эта идея единой истории единого человечества нуждалась в условии своего осуществления в мире — этим условием и оказалось наличие Римской империи, собравшей в единую ойкумену все Средиземноморье, поставившей знак равенства между *orbis lerrarum* и *orbis romamis*, связавшей судьбы народов Востока и Запада в одну судьбу, создав тем самым и подарив христианству единый вселенский народ — *gens totius orbis*, объединенный в одно целое единым римским государством и единой римской культурой, послужившей проводником Благой Вести по всей вселенной. Логическим итогом процесса сближения христианства и Рима явилось образование при Константине и Феодосии *Imperium christianum* (или *Christianitas*), имеющей, по словам автора «Христианской топографии» Косьмы Индикоплова, «долю в достоинстве царствования Владыки Христа, превосходя прочие и, насколько возможно в жизни сей, пребывая непобедимой до скончания века». Исторической миссией Рима, таким образом, явилось объединение людей во имя общего дела (*res publica*), и это дело стало делом христианским. «Великий Константин, — писал митрополит Киевский Георгий, — принял от Христа царство, и вера христианская стала с тех пор все больше расти и распро-

страняться повсюду, и превратилось Римское Царство из ветхого Рима в Константинов град...»

С одной стороны, следовательно, государство и Церковь не только совместимы, но и в определенном смысле нуждаются в существовании друг друга: «Невозможно для христиан, — пишет великому князю Московскому Василию I Константинопольский патриарх Антоний IV, — иметь Церковь и не иметь Царства. Ибо Церковь и Царство пребывают в великом единении, и невозможно для них быть разделенными». С другой стороны, это единение оправдано лишь при условии соблюдения очевидных для христианина и четко установленных принципов: «Языческий Рим пал потому, что его идея абсолютного, обожествленного государства была несовместима с открывшеюся в христианстве истиной, в силу которой верховная государственная власть есть лишь делегация действительно абсолютной богочеловеческой власти Христовой» (Вл. Соловьев). Касаясь же вопроса о целях, преследуемых государством, можно опять-таки согласиться со словами Соловьева, подчеркивавшего, что государство существует вовсе не для того, чтобы осуществить на земле Царство Небесное, но для того, чтобы воспрепятствовать возможности утверждения на ней царства дьявола. В деятельности на благо указанной цели и состоит политическая активность христианина.

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

Философский факультет

АСПЕКТЫ

*Сборник статей
по философским проблемам
истории и современности*

Выпуск VI

Издательство «Современные тетради»

Лицензия № 040548 от 30.12.1997 г.

**Главный редактор,
генеральный директор издательства — Красенков В.Г.**
Ответственный за редакторско-корректорские работы — *Рубцова М.В.*

Научный редактор — *к.ф.н. Краснвнкова А.В.*

Верстка, дизайн — *Давыдова Е.А.*

Подписано в печать 12.03.2010 г.

Формат 60x90 '/ Бумага офсетная. Объем 272 с.

Почтовый адрес издательства — ЗАО «Современные тетради»:
117342. г. Москва, ул. Введенского, д. 8. Тел.: 333-65-79

Тираж 100. Заказ 1388.

Отпечатано в ГУП МО «Коломенская типография».

140400, г. Коломна, ул. III Интернационала, д. 2а.

ИНН 5022013940. Тел.: 8(496) 618-69-33, 8(496) 618-60-16.